

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIS-UNB

JÚLIA CÂMARA DA COSTA

O *Zand ī Wahman Yasn* e o complexo mítico das “idades do mundo” na tradição persa

Brasília - DF
AGOSTO DE 2011

JÚLIA CÂMARA DA COSTA

O *Zand ī Wahman Yasn* e o complexo mítico das “idades do mundo” na tradição persa

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação de História da Universidade de Brasília – Unb para a obtenção do grau de Mestre em História em 02 de agosto de 2011.

Área de Concentração: História Social

Orientador: Prof. Dr. Vicente Carlos Rodrigues Alvarez Dobroruka

Brasília – DF
AGOSTO DE 2011

SUMÁRIO

Agradecimentos	4
Introdução	5
Capítulo 1: Considerações básicas a respeito do zoroastrismo	11
Capítulo 2: O mito das quatro “idades do mundo” no <i>Zand ī Wahman Yasn</i>	27
Capítulo 3: O papel de alguns textos indo-iranianos em relação ao mito das “idades do mundo” e a propagação de uma tradição	41
Conclusão	57
Referências bibliográficas.....	60

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, aos meus pais, Júlio e Magda, por estarem sempre ao meu lado e por nunca tentarem me fazer desistir do que acredito ser minha real vocação, ser historiadora. Também agradeço aos meus tios, tias e avó pelo suporte emocional e financeiro em momentos de dificuldade desta jornada, seus esforços sempre serão lembrados. Não menos importantes, meus irmãos Raquel e Carlos e minha prima Marília merecem toda a minha gratidão por estarem sempre irradiando força e esperança, o que me ajudou bastante durante a escrita da dissertação.

Não posso deixar de expressar meus mais profundos agradecimentos ao Prof. Vicente Dobroruka. Faça chuva ou faça sol, ali está o Vicente, disposto a me orientar e a dar os conselhos mais sensatos e úteis. Não fosse ele, este trabalho não teria metade da qualidade que espero que tenha. Devo agradecimentos também a Jane Adriana, que, ao lado do Vicente, sempre esteve disposta a me auxiliar e escutar minhas eventuais preocupações com a dissertação. Além deles, sou bastante grata a Prof. Almut Hintze e ao Rastin Mehri que, apesar da distância, sempre estiveram disponíveis a me ajudar nos meus estudos de iranologia.

Agradeço a meus amigos e colegas, principalmente os que participam do PEJ, por seus incentivos, sugestões e contribuições – uma menção especial deve ser feita ao Marcus Vinícius Ramos pela cuidadosa revisão da conclusão. Por fim, sou muito grata ao Gabriel Carneiro pela força, preocupação e dedicação empenhados ao me amparar em todo o processo de concepção e escrita deste trabalho.

A todos os citados, e alguns outros que possa ter me falhada a memória, meu mais profundo obrigado.

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como objetivo enriquecer a discussão a respeito da apocalíptica persa no que diz respeito ao mito das “idades do mundo” e seus eventuais paralelos com outras tradições. Para tal, utilizo-me de algumas fontes fundamentais para a pesquisa que são os textos persas *Zand ī Wahman Yasn* (ZWY) e *Dēnkard*, o livro judaico de *Daniel* (Dn), o texto indiano *Mahābhārata* e o relato do gnóstico Bardesanes sobre o “homem primordial”, o *Oráculo de Hystaspes*, para citar alguns. A tradição iraniana, juntamente com a judaica, constitui um dos alicerces para grande parte da tradição cristã. Não fosse pelo zoroastrismo (aparentemente a primeira religião onde o fim dos tempos é postulado básico) e o judaísmo, o cristianismo provavelmente não trataria de certos temas que conhecemos atualmente, como o fim do mundo, a vinda do Messias e a concepção de paraíso. A forma como o mito das idades surge em textos persas e judaicos, além de indianos e gregos, mostra aproximações culturais entre estes povos e sugere possíveis apropriações mitológicas entre Ocidente-Oriente.

Venho trabalhando com este tema desde a graduação, ainda quando me preparava para meu primeiro PIC (Projeto de Iniciação Científica), em 2006. Interessei-me pela matéria “Introdução a Literatura Apocalíptica” ministrada pelo Prof.Dr. Vicente Dobroruka e tive a chance de trabalhar com a tradição persa, onde tive a oportunidade de desenvolver o tema das “idades do mundo” no zoroastrismo, religião dualista de origem persa¹. Em 2007 conheci a Prof.Dra. Almut Hintze, chefe do Departamento de Estudos da Religião da SOAS (*School of Oriental and African Studies*) parte integrante da University of London. Em congresso promovido pelo PEJ (Projeto de Estudos Judaico-Helenísticos), sob a organização do Prof. Dobroruka, pude trocar ideias e desenvolver um plano de estudos com a Prof. Hintze. Suas considerações sobre minhas investigações a respeito do ZWY foram essenciais para o andamento da pesquisa e para o ingresso em um novo projeto de PIC em 2008.

O PEJ dedica-se ao estudo do judaísmo e do mundo helenístico, e tem como “carro-chefe” a pesquisa sobre o mito das “idades do mundo”, em suas mais variadas concepções. Tal mito procura retratar, como seu nome sugere, a periodização do mundo por meio de idades, monarquias, metais, estejam estes elementos juntos ou não numa dada narrativa. Proponho-me a realizar o estudo do mito na tradição persa, por meio do ZWY. Essa fonte apresenta duas referências às “idades do mundo”: em seu primeiro capítulo, por meio de uma árvore cósmica com quatro galhos metálicos apresentando monarquias mundiais (ou

¹ No zoroastrismo, Bem e o Mal são representados por Ahura Mazda (primeiro deus e “Senhor da Sabedoria”) e Angra Mainyu (que está ao lado da desordem do mundo). Zoroastro (que, supõe-se, viveu por volta de 1.200 a.C.) teria visto Ahura Mazda e acreditou ser o profeta escolhido para difundir a nova ordem religiosa. O panteão zoroástrico é bem parecido com o do mundo védico, bem como vários outros aspectos da religião de Zoroastro, daí a comparação constante de temas do zoroastrismo com o mundo indiano. No panteão védico, os deuses eram projeções das experiências do homem, como seu nascimento, desenvolvimento e morte. O rito era o principal instrumento pelo qual o homem canalizava as forças divinas para suas necessidades e desejos. ZIMMER, Heinrich. *Philosophies of India*. New Jersey: Princeton University Press, 1969. pp.333, 341. O *Avesta* é tido como o conjunto de textos (em sua maioria hinos, *Gaṇas*, que falam do deus criador Ahura Mazda) mais antigo da tradição zoroástrica. Alguns apontam o zurvanismo, religião iraniana onde Zurvan (Tempo) é tido com pai de Ahura Mazda e Angra Mainyu e utiliza preceitos zoroástricos, como sendo anterior ao próprio zoroastrismo pela figura de Zurvan pertencer ao panteão da antiga religião iraniana (apesar desta tese ser discutida).

consideradas mundiais, ainda que todas sejam iranianas) em processo de deterioração²; e em seu terceiro capítulo, onde o tema da árvore cósmica como metáfora para as “idades do mundo” se repete, mas agora numa versão de sete galhos metálicos³. Escolhi a variante de quatro galhos como a principal a ser trabalhada, tanto por termos mais paralelos com este número noutras tradições que também tratam do mito, quanto por supor que esta seja a versão “original” (ainda que durante a dissertação se apresentem argumentos para a anterioridade da variante de sete idades). Um paralelo óbvio se encontra em Dn 2, onde o rei da Babilônia, Nabucodonosor, sonha com uma estátua cujas partes são compostas de quatro metais também (todos reinos mundiais, mas nem sempre históricos), sendo o último composto de ferro misturado à argila⁴, enquanto que no ZWY o último galho é uma mistura de ferro com algo não especificado.

Como já explicitado, a principal fonte para a pesquisa é o ZWY. Sendo assim, torna-se necessário, já neste momento, uma breve explicação do que é e do que trata este texto. *Zand ī Wahman Yasn* é o nome em *pahlavi* (persa médio) de um possível texto original em avéstico chamado *Bahman Yašt*, e a forma em *pahlavi* é a que aparece como título na tradição manuscrita do texto. Utilizo nesta dissertação a denominação *Zand ī Wahman Yasn* (ZWY) por esta deixar mais claro que este é um *Zand* (comentário) a um possível texto original. O texto persa encontra-se em alguns códices, mas só quatro deles são realmente relevantes na análise filológica do documento por serem mais completos e legíveis. São eles: K20 e K20b, formando um grupo, e DH e K43, formando outro (a primeira dupla parece ter uma mesma origem textual, apesar de não dependerem um do outro). Pelas evidências contidas nos manuscritos a respeito do ZWY, o DH parece ser dois séculos mais novo que o K20 (do séc.XIV d.C.) e seus colofões confirmam isto. Já o K20b sugere uma datação em torno dos sécs.XIV-XVII e o K43 parece datar do séc.XVI.

Entre as edições do documento estão a de Noshervân de 1899; a de West de 1880; a de Anklesaria de 1919; a de Eddy de 1960 e a de Widengren de 1961⁵. Também fez sua própria edição do ZWY Sadeq Hedayat em 1944 e mais recentemente Taqi Rast Mohassel⁶. A tradução utilizada na maior parte desta dissertação é a de Cereti, em *The Zand ī Wahman Yasn, A Zoroastrian Apocalypse*, publicado em 1995⁷, apesar de outras versões terem sido utilizadas na pesquisa - como mostrarei no cap.2.

² Esta versão do mito descrita no ZWY 1 possui quatro idades representadas por galhos de ouro, prata, aço e ferro misturado a algo não especificado, nessa ordem, o que indica decadência das idades.

³ Esta versão do mito descrita no ZWY 3 possui sete idades representadas por galhos de ouro, prata, cobre, latão, chumbo, aço e ferro misturado a algo não especificado, nessa ordem, o que também supõe decadência dos tempos tal qual no ZWY 1.

⁴ O tema das quatro “idades do mundo” reaparece em Dn 7. Neste, as “idades do mundo” e seus impérios são representados por bestas.

⁵ NOSHERWÂN, Kaikobad A. *The Text of the Pahlavi Zand ī Wahman Yasht with Transliteration & Translation into Gujtâti and Gujrâti Translation of the Pahlavi Minô-i-Khirad*. Poona, 1899; WEST, Edward W. *Sacred Books of the East V*. Oxford: Oxford University Press, 1897; ANKLESARIA, Behramgore T. *Zand-I Vohuman Yasn and Two Pahlavi Fragments*. Bombay: Mrs. B. T. Anklesaria, 1957; EDDY, Samuel K. *The King is Dead – Studies in the Near Eastern Resistance to the Helenism 334-31 B.C.*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1960; WIDENGREN, Geo. *Iranische Geisteswelt. Von den Anfängen bis zum Islam*. Baden-Baden, 1961.

⁶ HEDAYAT, Sadeq. *Zand-e vohuman yasn va karname-ye ardash-e papakan*. Teheran, 1944; MOHASSEL, Taqi R. *Zand-e bahman yasn. Tashih matan, avanevisi, bar gardan-e farsi va yad-daštha*. Teheran, 1991.

⁷ CERETI, Carlo G. (ed.). *The Zand ī Wahman Yasn: A Zoroastrian Apocalypse*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995.

Quanto ao conteúdo do ZWY, este é “uma compilação secundária de material apocalíptico de diversas origens”⁸. De qualquer forma, ao lado do *Ardā Wirāz Nāmag*, este é o único texto que pode ainda ser considerado um “apocalipse” persa, pois apresenta elementos, em sua narrativa, de caráter apocalíptico, como os sinais anunciando o fim do milênio de Zoroastro e outros eventos relacionados ao fim dos tempos, além do diálogo entre Zoroastro e Ahura Mazda, a visão de quatro e sete idades do mundo. O que se tem hoje do ZWY é apenas um comentário produzido no período Sassânida (sécs.III-VII d.C.) de um possível original avéstico (um *Zand*) escritos em *pahlavi*, ou persa médio.

Sendo assim, segue-se um mini-índice comentado do que será abordado em cada capítulo da dissertação. No cap.1 apresentarei a tradição zoroástrica que envolve o tema das “idades do mundo” por meio do ZWY. O zoroastrismo é uma religião dualista da Pérsia antiga que tem como principais personagens Ahura Mazda, o “Senhor da Sabedoria”, e Angra Mainyu, o representante do caos. Seu profeta e grande divulgador é Zoroastro, que empresta seu nome à religião. O principal texto zoroástrico é o *Avesta* e entre suas divisões estão as *Yasnas* (que inclui os *Gaθas*, supostamente escritos pelo próprio Zoroastro) e os *Yašts*, hinos destinados às divindades. No primeiro capítulo, serão discutidos a cosmogonia zoroástrica, o papel de Zoroastro na tradição e seus principais documentos. Alguns temas de grande relevância para o zoroastrismo também serão tratados, como o *Saošyant*, “Messias” iraniano que muito se assemelha à concepção judaico-cristã de salvador do mundo. A ressurreição dos mortos, outro tema judaico-cristão, será abordado no cap.1 à luz do xamanismo. Tal prática não é tida como parte da ritualística zoroástrica, mas seus paralelos despontam e merecem uma abordagem específica. Por fim, o cap.1 tratará de um grande problema que assola os estudos de iranologia: a datação dos textos. Muito se especula sobre o início do zoroastrismo como o conhecemos, o que nos leva a questionar o período histórico em que viveu Zoroastro (e até mesmo sua existência). Alguns estudiosos remontam a concepção da tradição a até 1.200 ou 1.500 a.C. e é esta discussão que será tratada ao final do primeiro capítulo para que se possa ter uma real noção dos problemas que a datação do ZWY traz para a pesquisa.

No cap.2, cerne da dissertação, o foco passa a ser o ZWY. O ZWY é um texto zoroástrico de conteúdo apocalíptico que apresenta em dois de seus capítulos, o 1 e o 3, o mito das “idades do mundo” representado em uma “árvore cósmica” – o texto é escrito em *pahlavi*. Também farão parte do capítulo as discussões sobre os problemas que os manuscritos do ZWY apresentam, onde estão e em que período foram compostos, o que nos leva a um dos mais importantes problemas que os textos zoroástricos apresentam. Sendo o ZWY um *Zand* (comentário de um possível documento original em avéstico, língua anterior ao *pahlavi* e de poucos registros), pouco se sabe a respeito da datação do texto em questão. Pode-se falar de uma fonte em avéstico, língua iraniana próxima ao sânscrito, remontando até 1.500 a.C. ou não? O texto seria sassânida e medieval, como seus manuscritos, ou mesmo árabe? A questão da datação, que já será tratada no cap.1, é essencial para o entendimento e

⁸ HULTGARD, Anders. Persian apocalypticism. In: COLLINS, John J. (ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York: Continuum, 1998. Vol.1. p.43.

desenvolvimento da pesquisa, pois muito influencia o tema da troca de ideias entre Oriente e Ocidente. No cap.2 também será discutido o fato do texto apresentar monarquias como representantes das “idades do mundo” na “árvore cósmica” e como algumas se apresentam míticas enquanto outras são históricas. Ao fazer os paralelos entre Ocidente e Oriente, farei menção ao cap.2 do livro de *Daniel*, que também faz referência explícita as quatro “idades do mundo” e aos *Trabalhos e os dias* de Hesíodo, grande representante da tradição grega no tema mítico das “idades do mundo”. Seria a passagem daniélica, com reinos essencialmente históricos, uma evolução do tema por parte dos judeus, ou vice-versa? Poderia Hesíodo ter influenciado o ZWY com seu discurso sobre as estações do ano e as idades relacionadas a metais? No cap.2, de especial importância para a dissertação, será feita uma análise do ZWY tal como o conhecemos, com suas lacunas, interpretações e suposições. A análise filológica será essencial para o entendimento de termos e conceitos por vezes relegados pelas traduções mais utilizadas. A análise de trechos do ZWY na língua em que está nos manuscritos, *pahlavi*, terá grande importância na formulação de hipóteses a respeito de como a passagem do tempo e os governantes inseridos na narrativa podem ajudar a elucidar questões relevantes para o entendimento do complexo mítico como método. Para tal, farei a análise de quatro traduções do ZWY, caps.1 e 3 do texto. A escolha dessas quatro traduções se dá pela sua importância na tradição acadêmica e por representarem estágios distintos da pesquisa sobre o ZWY. Começarei analisando a tradução de West apresentada em *Sacred Books of the East* (1897)⁹. Passarei para a tradução de Anklesaria editada em *Zandī Wahman Yasn and Two Pahlavi Fragments* (1957)¹⁰, que se seguirá da tradução proposta por Eddy em *The King is Dead* (1961)¹¹. Finalizando, utilizarei a tradução que é base para todo o trabalho, já que é a mais utilizada atualmente, a de Cereti (1995)¹², amplamente usada por todos os estudiosos na área. Logo após as traduções disponibilizarei a transcrição de Cereti do ZWY 1 e 3.

Por fim, o capítulo 3 tratará de textos indo-iranianos, em sua grande maioria, que ressaltam a importância de temas encontrados no ZWY como as “idades do mundo” e a “árvore cósmica” no Oriente. Apresentarei nessa etapa da dissertação o *Dēnkard* (Dk), fonte também persa e que faz referência explícita ao ZWY, além de apresentar um interessante comentário sobre quatro tipos de reis e como estes governam, num esquema narrativo muito próximo ao dos textos que apresentam quatro “idades do mundo”. Serão explicadas a possível datação do Dk, a origem do texto e paralelos com outros *Yašts* zoroástricos. Também será abordado neste capítulo como esse texto deixou mais explícito o descompasso entre as monarquias e sua caracterização por meio de metais no ZWY, o que pode indicar uma tradição própria do zoroastrismo a respeito do uso do tema monárquico em esquemas meta-históricos. Além do Dk, pretendo utilizar outros textos persas em comparação aos temas

⁹ WEST, op.cit.

¹⁰ ANKLESARIA, op.cit.

¹¹ EDDY, op.cit. Esta tradução é subestimada por conter alterações de certos termos em *pahlavi* para que haja associações com a tradição judaica. No entanto, a tradução de Eddy foi vista como importante nos estudos de iranologia.

¹² CERETI, op.cit.

propostos no ZWY (em especial o tema da “árvore cósmica”) como o *Bundahišn*¹³, além de textos indianos, tais como o épico *Mahābhārata*¹⁴. O tema da “árvore cósmica” é de grande interesse à pesquisa, pois representa uma ligação ainda maior entre o zoroastrismo e a tradição indiana, como também a tradição judaica - o que é atestado por meio do Manuscrito do Mar Morto (MMM) 4Q552-553. A última seção do cap.3 será destinada a mostrar a propagação da tradição zoroástrica. Para isso, será empregado como exemplo o texto *Oráculo de Hystaspes*¹⁵, utilizado por cristãos para expor tópicos zoroástricos e cristãos, como o “apocalipse” e a “vinda do salvador”. Um exemplo da importância do *Oráculo de Hystaspes* é a sua semelhança temática com o *Apocalipse de João*.

O homem religioso vive sob duas espécies de tempo, o sagrado e o profano, no qual o tempo sagrado é um tempo mítico, um tempo original, que “brotou de súbito”. Para o “homem sagrado” o tempo histórico não é nem homogêneo nem contínuo: existem intervalos de tempo sagrado e também de tempo profano¹⁶, o que decorre de maneira muito lenta. As fontes que aqui serão trabalhadas, todas antigas, apresentam um desenvolvimento do tempo que conjuga fatos históricos com a expectativa do futuro centrada na fé. Sob esta perspectiva, o universo religioso, por meio do mito das “idades do mundo” surge não só como depósito de crenças e exaltação ao que é meta-histórico, mas também como representante de uma noção historicizante temporal criada por povos não-secularizados. Tendo isso em vista, o ZWY será imprescindível para a exposição do mito das “idades do mundo”.

É válido mencionar que para o presente estudo alguns modelos teórico-metodológicos foram de extrema importância, a começar pela noção de saber indiciário apresentada por Carlo Ginzburg¹⁷, bastante utilizada durante toda a pesquisa. Como este trabalho também está intimamente ligado a temáticas abordadas na Ciência das Religiões, autores com Otto, Eliade, Usarski, Dumézil, Müller, dentre outros e suas discussões foram de grande valia. O problema em se trabalhar como historiador com temas que envolvem crenças religiosas é discutido nestes autores e os limites traçados por alguns destes, como Usarski, foram fundamentais para que eu refletisse a respeito de como orientar minha pesquisa.

Por fim, me proponho a ampliar o número de fontes na dissertação para o desenvolvimento da discussão sobre o mito das “idades do mundo”, e trazer a tona assuntos

¹³ Coleção de textos zoroástricos escritos em *pahlavi* (não se sabe se existe original em avéstico) que trata da cosmogonia e cosmologia da religião. Faz importantes menções ao fim do mundo.

¹⁴ Épico indiano com autoria atribuída a *Kriṣṇa Dvapayana Vyasa* que trata a idéia do desenvolvimento por etapas, mostrada por meio do desenvolvimento espiritual humano. O *Mahābhārata* possui uma interessante seção destinada a expor as *yugas*, “idades do mundo” na tradição indiana. O épico conta a história dos cinco príncipes *Pāndavas* que perderam seu reino para seus primos, os *Kauravas*, durante um jogo. Desde então, os *Pāndavas* contaram com a ajuda do próprio Deus para recuperar suas terras, já que *Viṣṇu* virava conselheiro dos príncipes, ao assumir a forma humana de *Kriṣṇa*, companheiro destes. ZIMMER, Heinrich. **Myths and Symbols in Indian Art and Civilization**. New Jersey: Princeton University Press, 1972. p.61.

¹⁵ Conjunto de oráculos relativos ao rei mítico Hystaspes (que aceitou Zoroastro e sua religião) que tratam de ideias apocalípticas iranianas. Por comodidade, condensamos estes oráculos em um só e o chamamos de *Oráculo de Hystaspes*.

¹⁶ ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992. pp.63-66. Com todas as críticas que os “modernos” parecem fazer deste autor, sou da opinião que Eliade representa um dos maiores nomes entre os estudiosos do Sagrado como fenômeno.

¹⁷ GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. Apesar desse livro remeter ao tema do paradigma indiciário, outras obras de Ginzburg foram essenciais para a escolha de minhas ferramentas metodológicas, em especial GINZBURG, Carlo. **História Noturna**: decifrando o sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

controversos. Problemas como o da datação dos textos persas, que tanto consomem tempo de estudiosos e pesquisadores da área, talvez nunca venham a ser solucionados; no entanto, com este trabalho espero contribuir de alguma forma para os estudos sobre zoroastrismo e temas relativos à filosofia especulativa da história em sua origem (inserida no ambiente religioso mitológico) e que, na medida em que as monarquias listadas são de algum modo “históricas”, fundamentam-se em concepções meta-históricas.

CAPÍTULO 1 - CONSIDERAÇÕES BÁSICAS A RESPEITO DO ZOROASTRISMO

A cosmogonia zoroástrica, seu fundador e a escrita na religião

A história por trás das origens do zoroastrismo continua uma incógnita para os estudiosos, ainda que se especulem diversas conexões com a Índia védica ou com a comunidade judaica no Exílio (para os que postulam que a religião iraniana seja tardia). No entanto, supõe-se que durante seu primeiro milênio (especulando-se que tenha compreendido o período anterior ao estabelecimento dos Aquemênidas), a crença conseguiu se estabelecer em vastas áreas do nordeste e do leste iranianos, alcançando também o Irã ocidental. Possivelmente por volta do séc.VII a.C. os *magi*, sacerdotes iranianos, foram convertidos. O zoroastrismo é assim chamado no mundo ocidental por conta de seu profeta Zaratustra¹⁸, que recebe o nome de Zoroastro na língua grega¹⁹.

Esta é uma religião que compreende o dualismo cósmico representando por dois grandes deuses: Ahura Mazda, o “Senhor da Sabedoria”, e Angra Mainyu, representante das forças do caos. Essas contrapartes mantêm toda a sustentação do esquema de embate cósmico que permeia a fé zoroástrica, e a crença de que Ahura Mazda (que sustenta *aša*, a ordem) triunfará sobre Angra Mainyu (que sustenta *druj*, o caos) no “fim dos tempos”. Este, inclusive, é um elemento importante da religião, que é tida como a possível criadora das concepções de paraíso, de ressurreição e Juízo Final e de “Messias” que viriam talvez a influenciar o judaísmo, o cristianismo e o islamismo.

Os objetos básicos de culto do zoroastrismo parecem ser os mesmos dos pastores da Idade da Pedra: fogo e água, segundo Mary Boyce²⁰. A água por tornar possível a vida nas áridas estepes e o fogo por fornecer aquecimento e cozimento de alimentos. Anteriormente ao aparecimento do zoroastrismo, os iranianos teriam como personificação da água a deusa *Apas* e do fogo o deus *Atar*. As oferendas à água e ao fogo formaram a base do ato sacerdotal de adoração, chamado pelos iranianos de *Yasna*. A *haoma* (*hōm*, em sânscrito *soma*) era a planta sagrada oferecida em diversos rituais de adoração. Sua real identidade é incerta, mas especula-se que seja alguma planta alucinógena, como o meimendro ou até mesmo o cânhamo indiano. Quanto aos principais deuses, as duas grandes divindades no panteão zoroástrico são Ahura Mazda (sendo este o mais forte e importante) e Angra Mainyu, como já dito, mas a dualidade cósmica da religião também tem suporte na criação de “deuses menores” que personificam conceitos estritamente ligados à moralidade e a vida terrestre, como devoção, prosperidade, etc.

Ahura Mazda, no auge de sua onisciência, sabia que caso criasse o mundo material sua contraparte o atacaria. Sendo assim, planejou um período de embate entre o Bem e o Mal (dando tempo para que Angra Mainyu pudesse exercer seu poder por meio da “contra-

¹⁸ Em *pahlavi Zarduxšt*, que possui algumas traduções, como: “o que anda com camelos amarelos” (*zard*: amarelo *uštar*: camelos); ou “o velho com camelos” (*zarwān*: homem velho, idade avançada). MACKENZIE, Daniel N. **A Concise Pahlavi Dictionary**. London / New York: Routledge Curzon, 1971. pp.85,98. Zoroastro ser ou não o fundador da religião em questão é um tópico que será discutido ainda neste capítulo.

¹⁹ Forma mais usual do nome na comunidade acadêmica e grafia que será utilizada durante toda a dissertação.

²⁰ BOYCE, Mary. **Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices**. London / New York: Routledge & Kegan Paul, 1979. p.3.

criação”) onde, no fim, acabaria com a desordem e restabeleceria a paz no universo para sempre. Para tal, Ahura Mazda contou com a ajuda de seus *Aməša spəntas* (“Santos Imortais”), seis seres divinos que o auxiliavam na luta cósmica. São eles, conforme o *Yasna* 47.1: *Vohu Manah*, “Bom Pensamento”²¹; *Xšaθra Vairya*, “Domínio”; *Spənta Armaiti*, “Devoção”; *Aša Vahištā*, “Verdade”; *Haurvatāt*, “Plenitude/Prosperidade”; e *Amərətāt*, “Imortalidade”. Os *Aməša spəntas* não correspondem apenas aos aspectos morais da existência humana, mas também estão ligados aos elementos físicos e seres vivos, como já salientado. Assim, o “Bom Pensamento” corresponde aos animais, a “Verdade” ao fogo, a “Devoção” à terra, o “Domínio” aos céus, a “Plenitude” à água e a “Imortalidade” às plantas. Geralmente os *Aməša spəntas* são conhecidos em número de sete e isso se dá por Ahura Mazda, como grande criador, também fazer parte do grupo. Esses seres divinos estão todos subordinados a Ahura Mazda e agem apenas de acordo com sua vontade. Aparentemente, muitos iranianos continuaram a adorar os deuses do tradicional panteão indo-iraniano (a exemplo de *Apas* e *Atar*, deuses da água e do fogo, respectivamente), mas não se sabe realmente se Zoroastro os incluía entre os seres criados por Ahura Mazda ou se foram (re)introduzidos na religião numa etapa posterior.

Com a inevitável vinda do fim dos dias por meio da vitória de Ahura Mazda e seus *Aməša spəntas* sobre Angra Mainyu, surge neste contexto uma figura de extrema importância no desenvolvimento da teologia zoroástrica, o Messias. Esse Messias persa é denominado *Saošyant* e vem para restaurar a ordem e fazer *aša* triunfar sobre *druj*. Segundo o Grande *Bundahišn* 34²², a existência do mundo físico e em estado latente (*manōg* e *gefiḡ*) foi dividido em 12 mil anos, onde nos primeiros 3 mil anos há um período de latência; nos 3 mil anos seguintes surgem o Homem e Touro Primordiais; a partir do sétimo milênio os homens passam a povoar a Terra e surgem os reis; no décimo milênio Zoroastro recebe a mensagem profética de Ahura Mazda; até que no décimo segundo milênio a luta cósmica é encerrada com a vitória de Ahura Mazda sobre Angra Mainyu por meio do *Saošyant* que nasce do esperma de Zoroastro depositado num lago – tema tratado abaixo com profundidade.

É mais do que evidente o papel decisivo que Zoroastro assume na tradição zoroástrica, não apenas por dar nome à religião, mas também por ser seu profeta, propagador, autor dos *Gaθas* (textos sagrados) e pai do *Saošyant*. No entanto, quem seria Zoroastro? Para Herzfeld, como mostra Henning²³, Zoroastro (que teria conexões com a família real Aquemênida por meio de Ciro e Cambises²⁴) era um político. Após ser expulso do império por Gaumata²⁵ e

²¹ Este *Aməša spənta* é associado a *Bahman*, divindade a qual é dedicado o ZWY. Este tópico será mais bem discutido ao decorrer do texto.

²² Traduzido por “Criação”, o *Bundahišn* é provavelmente um *Zand* do texto avéstico *Dāmdāt Nask*. Dividido em duas recensões, o “Grande” e o “Pequeno” *Bundahišn*, parece ter passado por diversas redações até a conquista árabe. Narra a origem de Ahura Mazda e sua oposição a Angra Mainyu, e a criação até o fim da vida material. No cap.34 fala-se especificamente de questões como ressurreição dos mortos e vida material. Possui conteúdo apocalíptico, mas não descreve como essas doutrinas foram reveladas.

²³ HENNING, Walter B. *Zoroaster: Politician or Witch doctor?* (Ratanbai Katrak Lecture, 1949). London: Cumberlege, 1951. p.4.

²⁴ Reis persas do séc.VI a.C. Ciro instaurou a dinastia Aquemênida após derrotar os medos e foi sucedido por seu filho Cambises.

²⁵ Sacerdote que se fez passar pelo príncipe Bardiya, irmão de Cambises, verdadeiro herdeiro do trono de Ciro. Gaumata governou o Império Persa na ausência de Cambises até ser deposto por Dario. Segundo relato encontrado nas Inscrições de *Behistun* 1.48-61.

Cambises, Zoroastro teria começado uma longa jornada, onde teria recebido a visão de Ahura Mazda para que pudesse então ser acolhido pela corte de Hystaspes²⁶. Já na análise de Nyberg, também segundo Henning²⁷, Zoroastro era um homem pré-histórico que vivera entre o Oxus e o Jaxartes e pouco interessariam ao autor as datações de seu nascimento e seus feitos. Para Nyberg, Zoroastro exercia a função de xamã em sua tribo. Ambas as concepções, tanto de Herzfeld quanto de Nyberg, baseiam-se em escritos do *Avesta* e estão na contracorrente das pesquisas atuais a respeito da datação de Zoroastro. A tradição iraniana conta 258 anos de diferença entre Zoroastro e Alexandre - por meio de cálculos do *Bundahišn*, onde o mundo é dividido em 12 mil anos e cada rei do Irã Antigo, assim como a vinda de Zoroastro, estão aí representados - já estudiosos como Boyce, Windischmann, Tiele e Meyer, remontam sua existência a 1.000 a.C.²⁸ (data que ainda será discutida).

Apesar de comumente ser tido como político, xamã, sacerdote²⁹, protegido de Hystaspes (*Wištāsp*, em *pahlavi*), ou simplesmente o fundador da religião de Ahura Mazda, a existência da figura de Zoroastro ainda é questionável. Embora a tradição diga que ele é o autor dos *Gaθas*, não há provas concretas de que Zoroastro seja o autor desses livros. Na verdade, não vemos a identificação de Zoroastro em nenhum escrito zoroástrico, nesses ele surge apenas como um personagem da tradição. Como então comprovar que realmente existiu tal indivíduo? Zoroastro sempre manteve um papel muito importante em sua tradição, aparecendo em diversos textos como figura respeitada e fundamental para o estabelecimento do zoroastrismo. Sendo assim, é difícil acreditar que toda uma tradição tenha sido criada por sacerdotes e escribas sassânidas para que a crença zoroástrica ganhasse legitimidade por meio de um líder que, na verdade, nunca haveria existido.

Ao centrar-se no fundamento histórico da crença, um outro aspecto que desponta ao se observar o zoroastrismo é o fato de ter sido religião de Estado do Império Aquemênida (sécs.VI-IV a.C.), e do Império Sassânida (sécs.III-VII d.C.). Boyce argumenta que anteriormente à chegada de Ciro ao poder, em 529 a.C.³⁰, os iranianos já eram zoroástricos, fé há muito estabelecida e com doutrinas e observâncias já definidas³¹. No entanto, Dario I (522-486 a.C.)³², parece ter sido o primeiro rei a reconhecer oficialmente a religião, fato comprovado pelas *Inscrições de Behistun* onde Dario se proclama devoto de Ahura Mazda:

Inscrição de Behistun 4.62-5

²⁶ Há discussões sobre se este Hystaspes aqui retratado seria ou não o pai de Dario, no entanto, parece mais plausível a hipótese de que se trata de um rei mítico.

²⁷ HENNING, op.cit. p.7.

²⁸ SHAHBAZI, Shapur. The "Traditional Date of Zoroaster" Explained. In: **Bulletin of The School of Oriental and African Studies** 40, 1977. p.25.

²⁹ Para mais informações sobre o assunto ver BOYCE, Mary. Zoroaster the priest. In: **Bulletin of the School of Oriental and African Studies** 33, 1970. pp.22-38.

³⁰ Como fontes que atestam o reinado de Ciro temos Heródoto *Histórias*, livro I; O Cilindro de Ciro (cilindro de argila em grafia cuneiforme acadiana em nome de Ciro, sua provável datação é do séc.VI a.C.).

³¹ BOYCE, **Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices**. op.cit. pp.49-50.

³² Segundo Heródoto, *Histórias*, livro I; como também pelas *Inscrições de Behistun* 6.

*Por esta razão, Ahura Mazda me ajudou, e os outros deuses, porque não fui hostil, eu não enganei, eu não agi falsamente, nem eu nem minha família. Eu me conduzi de acordo com a justiça [...]*³³.

No sítio arqueológico de *Naqš-ī Rūstān* encontra-se o seguinte escrito:

Naqš-ī Rūstān A 1-8

*Um grande deus é Ahura Mazda, que criou esta terra, que criou o céu, que criou o homem, que criou a felicidade para o homem, que fez de Dario rei, um rei sobre muitos, um deus sobre muitos [...]*³⁴.

Apesar de nesses textos Dario invocar somente Ahura Mazda pelo nome, ele também menciona “outros deuses” ou “todos os deuses”, usando a palavra *baga* para designá-los, o que difere de *Yazata*, a forma encontrada no *Avesta* para citar tais divindades³⁵. De qualquer forma, Dario parecia considerar outras divindades menores e submissas a Ahura Mazda. Também no período Sassânida temos relatos de Kīrdīr, sacerdote do séc.III d.C. que relata uma viagem ao Além em quatro inscrições em pedra exaltando as crenças zoroástricas³⁶.

Embora o zoroastrismo tenha passado pelos Selêucidas e Arsácidas, foi somente com os Sassânidas que a religião retomou o seu prestígio e voltou a ser religião oficial de Estado. Por meio da propaganda religiosa de *Tansar* (ou *Tosar*), sacerdote do rei Ardashir I (224-241 d.C.), o zoroastrismo passou a ser a religião dominante entre as massas depois da fronteira romana, sendo praticada do Oriente Médio à China. Este período na história do Irã, conhecido também como “Renascimento persa” mostrou uma grande atividade cultural e intelectual, com o estabelecimento do *pahlavi* como língua oficial (na qual foram traduzidos e/ou compostos diversos textos zoroástricos) e com a criação do alfabeto avéstico. Apesar da expansão cultural, o Império Sassânida foi marcado pela intolerância religiosa, com perseguição a judeus e cristãos. Neste período também foi criado o zurvanismo, doutrina religiosa que postula Zurvan, “Tempo”, como o criador de Ahura Mazda. Esta prática religiosa, no entanto, foi vista por muitos como uma heresia relativamente ao poder de Ahura Mazda. São também características do zoroastrismo no período Sassânida a iconoclastia, a promoção de cultos em templos com o fogo sagrado, a reforma do calendário e o estabelecimento do *Avesta* como único cânon de escritura autorizado³⁷. Esta foi uma época de renovação e fortalecimento da religião, apesar do aparecimento das crenças zurvanitas, e assim o zoroastrismo se manteve em linhas gerais até a conquista árabe, no séc.VII d.C..

No que concerne à tradição escrita, o principal texto zoroástrico é o *Avesta* (traduzido como “A prescrição de Zoroastro”), uma compilação de escritos que contem *Yašts*, *Yasna*, dentre outros³⁸. Foi composto em dois estágios Da língua avéstica: o *Avesta* “*Gáthico*” ou

³³ Retirado da tradução em inglês de TOLMAN, Herbert C. *The Behistun Inscription of King Darius*. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University, 1908. Disponível em: <http://mcadams.posc.mu.edu/txt/ah/Persia/Behistun_txt.html>. Acesso em 20 mai. 2011.

³⁴ Retirado de BOYCE, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. op.cit. p.55.

³⁵ BOYCE, op.cit. p.56.

³⁶ Estas inscrições localizam-se na *Ka'aba* de Zoroastro, em *Naqš-ī Rabajab*, em *Naqš-ī Rūstān* e em *Sar Mashad*.

³⁷ BOYCE, op.cit. p.117.

³⁸ As descrições dos principais livros zoroástricos aqui expostos são um resumo de informações retiradas de BOYCE, Mary. *Textual sources for the study of Zoroastrianism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

Avesta Velho, com uma linguagem próxima ao do védico Rigveda³⁹, logo mais remoto; e o *Avesta* Novo. O *Avesta* Velho tem como principais textos dezessete *Gaθas*, supostamente compostos pelo próprio Zoroastro. Apesar de só estes serem atribuídos ao profeta, todo o *Avesta* é inspirado em seus ensinamentos e muitos textos do *Avesta* Novo apresentam-se como revelações de Ahura Mazda feitas diretamente a Zoroastro. Até aproximadamente o séc.V d.C., essa tradição literária foi repassada oralmente, até ser inventado o alfabeto “avéstico” com o propósito de remontar a língua original dos escritos do *Avesta*.

Os *Gaθas*, hinos ou salmos escritos possivelmente por Zoroastro, são uma fonte importante para o conhecimento da religião. São textos que por meio de inspiração poética mostram visões de Deus e seus propósitos, além de profecias sobre o que acontecerá na Terra e no pós-morte. Sua complexidade gramatical e sintática tornam difícil a tradução de certas expressões, que se mostram bastante ambíguas. Usa-se frequentemente como chave para interpretação de passagens dos *Gaθas* o *Avesta* Novo e os *Zands* (comentários tardios ao *Avesta* escritos em *pahlavi*, o já citado persa médio usado pelos Sassânidas). O Rigveda, que possui semelhanças linguísticas com os “escritos de Zoroastro”, também fornece ajuda para a sua interpretação. Os *Gaθas* foram preservados, sendo parte da liturgia da *Yasna*, “Ato de adoração”, que era diário. Eles foram divididos em cinco grupos e posicionados antes e depois do *Yasna Haptanhaiti* (“adoração das sete seções”). Portanto, no contexto ritualístico zoroástrico, os *Gaθas* guardam os ritos centrais da fé por serem importantes *mantras* que, quando invocados, possuem poder sagrado. A liturgia da *Yasna* continuou a crescer com o passar dos séculos e finalizou-se com o número de setenta e duas seções que se encontram no *Avesta* Novo. A datação destes textos, e a de todos os escritos zoroástricos, é confusa e gerou diversas opiniões, como será discutido ao final deste capítulo.

Certas partes da *Yasna* estendida parecem ter sido retiradas dos *Yašts*, hinos aos “deuses menores” do zoroastrismo. Alguns são tidos como “grandes *Yašts*” por seu tamanho, qualidade poética e possível antiguidade de seus versos, que remontariam ao segundo milênio a.C.. No entanto, estes *Yašts* foram conservados em *pahlavi*, o que serve como argumentação (ainda que problemática) para que sejam concebidos, em termos de “objetos”, como material Sassânida. Um *Yašt* importante para o estudo do “mito das idades do mundo” é o *Bahman Yašt* (*Zand ī Wahman Yasn*). Outra coleção de textos zoroástricos é o *Vidēvdāt*⁴⁰, um tratado contra os espíritos malignos. Este é um código eclesiástico escrito em prosa, provavelmente no período Parta, que se encontra no *Avesta* Novo e funciona em grande parte como um tratado de leis de pureza. É usado para combater as forças do mal, como seu próprio nome diz, e deve ter sido utilizado durante o período islâmico como parte da celebração noturna da *Yasna*.

³⁹ “Livro dos Hinos”, fonte de todos os hinos védicos. Possui 1.028 hinos escritos em sânscrito védico, a maioria referências a oferendas de sacrifícios. Supõe-se que tenha sido criado por volta de 1.200-600 a.C., durante o período védico, em Punjab, com seu conteúdo mantido de forma oral até a Idade Média.

⁴⁰ Do avéstico *vī-daēvō-dāta*, “dado contra os demônios”.

O Messias vindo das águas

As águas eram, para alguns povos orientais antigos, o reservatório de todas as possibilidades de existência, precediam todas as formas e sustentavam toda a criação⁴¹. Na tradição egípcia, o caos era um oceano ilimitado, chamado *nun* e trevas cobriam o abismo escuro onde se encontravam essas águas. Lá estava a substância a partir da qual se formaria o mundo⁴². É interessante ver como o simbolismo aquático funcionava em sociedades antigas, sendo este o espaço do caos, de onde se origina a ordem, e antro de criaturas malélicas. Outro mito que remete a esse papel das águas é o relativo a *Labu*, um gigantesco dragão marinho, com 480km de comprimento e 48km de altura, que assolava a ordem do mundo mesopotâmico. Era dotado de toda a força destrutiva das águas do caos. Nessa mesma linha de pensamento têm-se o mito védico de *Vritra*, um arquidemônio, cujo nome significava “oposição” e geralmente era imaginado como uma serpente gigante repousando sobre a montanha (que continha em seu interior as águas primordiais). *Vritra*, que era traiçoeiro e malévolos, também era associado a um javali flutuando nestas águas⁴³.

Egito, Mesopotâmia e Índia védica eram sociedades do Antigo Oriente Próximo, anteriores ao surgimento da literatura apocalíptica e que buscavam a ordem do cosmos por meio de batalhas recorrentes com os seres do caos; por serem essas batalhas recorrentes ou periódicas, essas sociedades tinham uma concepção de história cíclica. Muito diferente é o caso do mundo judaico, que abarca em sua tradição a ideia de fim dos tempos, julgamento e ida aos céus ou ao inferno. Mas, apesar das diferenças que essas sociedades apresentam entre si, os textos judaicos continuavam a ver as águas, em especial o mar, como agentes do caos, lugar assustador do desconhecido. Exemplo disso é a menção ao mito das quatro “idades do mundo” no cap. 7 do livro de *Daniel* (Dn)⁴⁴.

Dn 7:2-4

[...] *Eu estava contemplando a minha visão noturna, quando vi quatro ventos do céu que agitavam o grande mar. E quatro feras monstruosas subiam do mar, uma diferente da outra. A primeira era semelhante a um leão com asas de águia [...]*⁴⁵.

No entanto, o apocalipse conhecido como “Quarto livro de Esdras” (4Ezra)⁴⁶ dá outro simbolismo às águas, totalmente diferente dos outros textos e tradições que foram vistos. Em 4Ezra 13: 1-3, Esdras tem sua sexta visão:

4Ezra

[...] *Após sete dias eu sonhei um sonho na noite, e vede, um vento surgiu a partir do mar e agitou todas as suas ondas. E olhei, e vede, esse vento fez algo como a figura de*

⁴¹ ELIADE, op.cit. p.110.

⁴² COHN, Norman. **Cosmos, caos e o mundo que virá**: as origens da crença no apocalipse. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.18.

⁴³ COHN, op.cit. p.91.

⁴⁴ Séc.II a.C..

⁴⁵ Daniel (Dn) In: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 1985.

⁴⁶ Pseudepígrafo judaico datado do séc.I d.C.

*um homem que saiu do centro do mar. E olhei, e vede, que o homem voou com as nuvens do céu [...]*⁴⁷.

Logo após, a partir de 4Ezra 13:21, o anjo Uriel interpreta a visão de Esdras. O homem que vê é “aquele que Deus havia guardado por muitas gerações, a quem Ele mesmo entregará sua criação”. Esse homem que vem do mar⁴⁸, claramente, é o Messias judaico, apresentado de maneira pouco usual, pois surge de um ambiente que habitualmente era visto como maligno – o mar. O único outro paralelo que podemos traçar com esse caso encontra-se na tradição persa. Nesta, fala-se da vinda do *Saošyant*, que surge para restaurar a ordem e fazer *aša* triunfar sobre *druj*. A crença na vinda do *Saošyant* provavelmente prosperou devido aos infortúnios por que passaram os persas, em especial após as conquistas alexandrina e árabe. A princípio, a lenda do salvador persa diz que o *Saošyant* nascerá de uma virgem grávida do sêmen de Zoroastro que se encontra no lago *Kasaoya*. A referência ao lago é encontrada no *Vidēvdāt* 19.5.

Vidēvdāt 19.5

*[...] Eu devo matar a bruxa Knathaiti,
Até o vitorioso Saošyant
Nascer do lago Kasaoya,
Do lado oriental,
Dos lados do leste [...]*⁴⁹.

No ZWY 9.1-2, também é feita menção ao salvador persa, apesar de não haver referência à sua concepção; mas imagina-se que já fosse de conhecimento geral a forma como a concepção ocorreria, bastando que ela ficasse implícita no texto. Diz-se que somente com a idade de 30 anos ele, o *Saošyant*, conversará com Ahura Mazda e aceitará a religião. Na realidade, o ZWY já incorpora uma variante do tema com três *Saošyants*, bastante comum na tradição tardia. O primeiro deles, a que antes me referi, receberá o nome de *Ušēdar*. Há uma grande expectativa quanto à chegada do último deles, pois ele tornará a criação pura novamente, fará a ressurreição dos mortos e o dará lugar ao “corpo final”⁵⁰.

Apesar de no zoroastrismo “popular” sempre ter sido importante a expectativa de um *Saošyant*, criou-se uma versão mais complexa do mito. A variante do mito com três *Saošyants* consta do Dk 8.14:12-14⁵¹, onde é relatado que o profeta Zoroastro, ao se aproximar de sua terceira esposa, por três vezes derramou seu sêmen no solo. Em vez de uma única porção de sêmen, existem três no fundo do lago. Assim, três virgens predestinadas irão se banhar no lago, uma a cada milênio e a cada um dos filhos do profeta caberá uma tarefa redentora. O

⁴⁷4Ezra In: CHARLESWORTH, James H. (ed.). **The Old Testament Pseudepigrapha** – Apocalyptic Literature and Testaments. New York: Doubleday, 1983. Vol.1. (OTP 1).

⁴⁸ Esta é a única versão do texto que cita o Messias saindo do centro mar, em outras versões o Messias só o sobrevoa. O manuscrito usado aqui é o latino, tradução de Metzger do texto primeiramente editado por Bensly. As outras versões de 4Ezra são: a síriaca, a etiópica, a armênia e duas versões árabes independentes entre si. CHARLESWORTH, op.cit. pp.518-519.

⁴⁹ Retirado da tradução em inglês de DARMESTETER, James. **Sacred Books of the East**. Nova York: The Christian Literature Company, 1898. Disponível em: <<http://www.avesta.org/vendidad/vd19sbe.htm>>. Acesso em 22 mai. 2011.

⁵⁰ Estado em que o corpo humano estará purificado e se tornará imortal para servir a Ahura Mazda.

⁵¹ Sumário de um possível *Avesta* original. Para saber mais sobre o tema BOYCE, **Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices**. op.cit.

último deles tornará o mundo maravilhoso. A ideia de múltiplos *Saošyants* também representa os que ajudam Zoroastro em seu trabalho de salvação, podendo, até, ser uma menção aos seguidores da religião, significando um grupo de pessoas que recusam ativamente o mal⁵².

O tema da ressurreição zoroástrica e seus paralelos com o xamanismo

O “renascimento pelos ossos” e a “contemplação do próprio esqueleto” são temas que aparecem em diversos tipos de xamanismo, em especial no siberiano, o que remetem à ressurreição dos mortos, assunto de grande relevância no zoroastrismo. O xamanismo não é visto pelos seguidores da religião como prática zoroástrica; no entanto, tendo em vista as grandes semelhanças entre as duas tradições, parece oportuno identificar um elo possível para tratar dos paralelismos entre esses universos⁵³.

O xamanismo *strictu sensu* é, por excelência, um fenômeno siberiano e centro-asiático (apesar de também surgir na Oceania, América, regiões africanas, etc.), segundo Eliade⁵⁴. Tal fenômeno seria, antes de qualquer definição, uma *técnica do êxtase*. É preciso, no entanto, esclarecer que o xamanismo coexiste com outras formas de magia e religião e que o xamã não é o único manipulador nas regiões em que surge: além dele, em muitas tribos, encontramos o sacerdote-sacrificante, além do chefe de família (também chefe do culto doméstico)⁵⁵. É bastante comum ver a figura do xamã associada à de um curandeiro ou *medicine man*, mago e feiticeiro, mas o xamã representa para a sua comunidade muito mais que isso. É ele que tem o contato mais íntimo com o inefável, com o desconhecido. Por muitas vezes o xamã é associado ao poeta ou erudito do grupo, mas também seu estado de transe já foi visto por muitos como uma psicopatologia. Essa figura central na vida religiosa siberiana possui o domínio do fogo e do vôo mágico, especialidades mágicas exclusivas dele, e é por meio destas habilidades que entra em contato com uma outra dimensão, o mundo dos mortos⁵⁶.

Geralmente o “dom” xamânico é relatado como sendo passado de pai para filho ou avô de para neto. Em algumas culturas o indivíduo também pode tornar-se xamã por escolha própria, mas este é considerado um xamã “mais fraco”⁵⁷. A ascensão à condição de xamã caracteriza-se por sonhos, doenças ou êxtases, na maioria dos casos, o que constitui em si mesmo uma iniciação⁵⁸. Eliade enumera como principais fontes do xamanismo siberiano e centro-asiático (mais relevantes para a análise a que me proponho) as tribos dos tungus, iacutes, lacutes, mongóis, buriates e turco-tártaros. Obviamente, os turco-tártaros estão geograficamente mais próximos do mundo indo-europeu, mas são visíveis as semelhanças

⁵² HINTZE, Almut. The Rise of the Saviour in the Avesta. In: RECK, Christiane e ZIEME, Peter. (eds.). **Iran and Turfan**. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995. pp.82-84.

⁵³ A relação entre zoroastrismo e xamanismo evidentemente merece um estudo mais apurado e ainda será tema de pesquisa futura que realizarei.

⁵⁴ ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

⁵⁵ ELIADE, op.cit. p.16.

⁵⁶ ELIADE, op.cit. p.17. Outros autores são imprescindíveis nos estudos sobre xamanismo, como Holm e Sinkala. No entanto, por esta ser apenas uma breve introdução ao assunto, não discutirei tais autores.

⁵⁷ ELIADE, op.cit. pp.25-26.

⁵⁸ ELIADE, op.cit. p.49.

não só desses como também de outros grupos exercendo o xamanismo de maneira semelhante à tradição zoroástrica.

Algumas fontes zoroástricas, como o *Ardā Wiraz Nāmāg* (AWN) e a *Inscrição de Kīrdīr*, apresentam em suas narrativas o tema das “viagens extra-terrestres” feitas por seus protagonistas, o que evidencia claramente uma prática xamânica na tradição persa. Ardā Wiraz (o “justo” Wiraz) e Kīrdīr, então, exerceriam, de alguma forma, o papel xamãs ao serem transportados a uma outra realidade e ao terem contato direto com os mortos. Em ambos os textos, seus protagonistas fazem uso de substâncias alucinógenas para entrar em transe, técnica também utilizada por xamãs siberianos e orientais, mas, normalmente, algo mal visto pela comunidade⁵⁹. No que tange ao tema do “estado alterado de consciência”, a tradição zoroástrica oferece diversos relatos, como observados no *Jāmāsp Namag*, a “Conversão de Hystaspes”, em trechos do *Dēnkard*, no *Vidēvdāt* e no *Zand ī Wahman Yasn*.

No AWN, o herói, Wiraz, é escolhido por sua piedade para empreender uma viagem ao outro mundo, a fim de provar a verdade das crenças zoroástricas. Ele bebe vinho misturado a um alucinógeno, logo após, sua alma viaja para o outro mundo, onde é saudado por uma linda mulher chamada *den*, que representa sua fé a força. Ardā Wiraz então atravessa a ponte *Chinvat* e é conduzido por dois guias ao “caminho das estrelas”, ao “caminho da lua” e ao “caminho do sol” (lugares reservados àqueles que falharam nas regras zoroástricas, mas, no entanto, não são destinados ao inferno). No céu, Wiraz se reúne á Ahura Mazda que lhe mostra as almas dos benditos. Cada pessoa é descrita vivendo uma versão idealizada da vida que viveu na Terra, como um guerreiro, agricultor, pastor ou outra profissão qualquer. Sempre com seus guias, em seguida Wiraz desce ao inferno para que lhe seja mostrado o sofrimento dos ímpios. Ao terminar sua viagem, Ahura Mazda diz a Wiraz que a fé zoroástrica é a única e verdadeira forma de vida e que deve ser preservada⁶⁰.

O AWN é considerado o único “apocalipse de viagem ao Além” do zoroastrismo. Este foi, aparentemente, composto no séc.IX d.C., mas sua tradição parece ser bem mais antiga já que o nome do herói da narrativa, Ardā Wiraz, já aparece no *Avesta*. É tido por especialistas como fonte para a *Divina Comédia* por sua viagem ao céu e inferno lembrar bastante a epopeia de Dante. É interessante notar que a viagem ao Além empreendida por Wiraz não é feita por seu corpo, mas sim por sua alma. “[...] E a alma de Viraz saiu de seu corpo [...] E ao sétimo dia (e noite) ela voltou e entrou em seu corpo [...]” (AWN 3:1-2). A viagem xamânica compreende o estado aparente de morte, resultante do emprego de um narcótico ou alucinógeno, e a viagem da alma (desassociada do corpo) do mundo visível ao invisível (visita ao paraíso ou inferno)⁶¹. Sendo assim, tanto Wiraz quanto Kīrdīr teriam suas viagens ao Além enquadradas como xamânicas.

⁵⁹ O uso de narcóticos ou outras substâncias para provocar o transe é tido como último recurso para que o xamã faça sua viagem. Espera-se que este entre em transe naturalmente, o que por vezes é evidenciado por meio de ataques epilépticos. A utilização desta técnica é também tida como bastante tardia, sinal de abastardamento de práticas arcaicas.

⁶⁰ Resumo do *Ardā Wiraz Nāmāg* feito a partir da tradução de HORNE, Charles. **The Sacred Books and Early Literature of the East**. New York and London: Parke, Austin and Lipscomb, 1917.

⁶¹ GIGNOUX, Philippe. Les voyages chamaniques dans le monde iranien. In: **Acta Iranica** 21, 1981. p.245.

A *Inscrição de Kīrdīr* é, na verdade, um conjunto de quatro inscrições: KKZ (inscrição de Kīrdīr na Ka'aba de Zoroastro), KNRb (inscrição de Kīrdīr em Naqsh-i Rajab), KNRm (inscrição de Kīrdīr em Naqsh-i Rustam) e KSM (inscrição de Kīrdīr em Sar Mashhad)⁶² produzidas no séc.III d.C. e destinadas a narrar a ascensão e as motivações da estranha viagem empreendida por Kīrdīr⁶³. Este era um mago também conhecido por textos maniqueus e sua função nestas narrativas era a de manifestar seu comportamento em relação a Mani. O tópico da viagem ao Além é de extrema importância na narrativa, pois compreende uma única viagem, logo, segundo Mole, que é citada por Gignoux⁶⁴, um *rito de iniciação*.

KSM 25-34/ KNRm 49-58

*Pedi aos deuses então, eu disse isso, que se você, ó Deus, é capaz mesmo, me mostre o caminho para ir ao céu e ao inferno e lá a mim você mostre sua aparência para que [...] salvo [...] vá com perseverança(?)[...] E àquele que é salvo, seu próprio den é conduzido ao paraíso e aquele que está condenado também tem seu próprio den conduzido ao inferno [...]*⁶⁵.

Já o tema dos ossos aparece da seguinte forma em Kīrdīr:

KKZ 18-19

*[...] E ninguém vai ver e recitar este texto, ele é generoso e direto para os deuses, à soberania e à sua própria alma, da mesma forma que eu a tenho em meu corpo, de modo que o corpo ossudo, o dele, alcançará a boa reputação e prosperidade e que a alma ossuda, a sua, alcançará o estado de salvação⁶⁶ como aconteceu comigo, Kīrdīr [...]*⁶⁷.

É bem clara na *Inscrição de Kīrdīr*, e também noutros textos zoroástricos, a diferenciação dos termos “corpo ossudo” e “alma ossuda”. Obviamente, no trecho acima, está explícito que a “alma ossuda” poderá alcançar o Além (o que ocorreu com Kīrdīr em sua viagem aparentemente xamânica), já que é a alma que faz a viagem ao mundo dos mortos e não o corpo na narrativa. O “corpo ossudo” e a “alma ossuda” corresponderiam aos “ossos” e “espírito”, principais formadores da existência no zoroastrismo, algo como corpo e alma⁶⁸. O interessante é notar que também a alma é tida como sendo constituída por “ossos”, concepção que já aparece nos *Gāthas* e noutros textos zoroástricos. O termo “vida ossuda” seria correspondente, no *Avesta Novo*⁶⁹, tanto ao “mundo dos vivos” quanto ao “mundo dos mortos” e a separação da alma e dos ossos, comum nessas narrativas persas, é uma operação indispensável à iniciação xamânica e também uma condição para uma nova vida⁷⁰. No xamanismo siberiano, é somente após o desmembramento e remembramento (operado por espíritos) dos ossos do xamã que se inicia o processo de viagem ao mundo dos mortos,

⁶² Por questão de comodismo, costuma-se referir ao conjunto de inscrições como um só: *Inscrição de Kīrdīr*. GIGNOUX, op.cit. p.244.

⁶³ Já falei disso anteriormente, mas agora estudo a inscrição em detalhes.

⁶⁴ GIGNOUX, op.cit. pp.257-258.

⁶⁵ Tradução feita do francês para o português por mim a partir da tradução de GIGNOUX, op.cit. pp.251-252.

⁶⁶ O “estado de salvação” refere-se, neste contexto, ao Além.

⁶⁷ Tradução minha feita do francês para o português a partir da tradução de Gignoux em GIGNOUX, Philippe. Corps osseux et ame osseuse: essai sur l'é chamanisme dans l'Iran Ancien In: **Journal Asiatique** 267, 1979. p.43.

⁶⁸ GIGNOUX, Corps osseux et ame osseuse. op.cit. p.69.

⁶⁹ O *Avesta Novo* compõe grande parte do *Avesta*, possivelmente composto no séc.VIII a.C.

⁷⁰ GIGNOUX, Corps osseux et ame osseuse. op.cit. p.57.

uma iniciação à morte. Além disso, deve-se ressaltar que costumes funerários iranianos se assemelham aos siberianos, como o fato de colocarem-se os mortos em lugares protegidos, sobre árvores ou camas⁷¹.

Sendo o tema da “reestruturação dos ossos” tão importante no xamanismo, por ser parte do processo de viagem ao Além, para estabelecer-se um último paralelo com o mundo iraniano sobre o assunto deve-se considerar o texto persa *Bundahišn*. Este faz um relato zoroástrico da criação realizada por Ahura Mazda ao fim da vida material, fruto da sua batalha com Angra Mainyu. Nele, o curso da história é dividido em 12 mil anos, 3 mil anos de total estagnação ou latência, seguidos por 9 mil anos de conflito entre os dois deuses, onde, no fim, Ahura Mazda restaurará o mundo e todos tornar-se-ão imortais. O *Bundahišn* encontra-se em duas recensões: o “Grande *Bundahišn*” e o “Pequeno *Bundahišn*”. Alguns estudiosos consideram que esses textos podem ser em parte pré-zoroástricos e muitos outros afirmam que ambos reproduzem material perdido do avéstico *Dāmdāt Nask*, mas o documento, como artefato, remete ao período Sassânida. No Grande *Bundahišn* 34, Ahura Mazda discorre sobre a ressurreição dos corpos e o destino de *Gayōmard*, *Mašya* e *Mašyanag*⁷².

Grande Bundahišn 34:6-9

*Primeiro, os ossos de Gayōmard serão erguidos, e então os de Mašya e Mašyanag, e então os das outras pessoas. Em cinquenta e sete anos, o Saošyant ressuscitará todos os mortos. E toda a humanidade irá erguer-se, sejam justos ou corrompidos*⁷³.

Ainda que não trate de uma viagem de ida para o Além e volta para o plano terrestre feita por um médium (nos moldes do xamanismo), a ressurreição também é um tipo de viagem, a viagem de retorno ao estado de carne numa vida eterna – o que lembra a recolocação dos ossos do xamã pelos espíritos. Após a ressurreição, os ossos que aguardavam pacientemente o final do milênio de Zoroastro finalmente são remontados e gozam da vida que já experienciaram, mas agora com seu corpo infundável. Traços de xamanismo parecem, de alguma forma, estar no relato da ressurreição zoroástrica, por conta da importância dada à reestruturação dos ossos. O xamã é a figura que faz a passagem do mundo dos vivos ao mundo dos mortos e vice-versa em sua comunidade, enquanto que os indivíduos, durante a ressurreição fazem, por certo enfoque, uma viagem do mundo dos mortos e de volta à vida corpórea, que passa a ser eterna.

Datação e hipóteses divergentes

Ao tratarmos da tradição zoroástrica, um dos maiores problemas que encontramos é a questão da datação de suas fontes. É em grande parte por conta dos textos em *pahlavi* que nos deparamos com perguntas difíceis de serem respondidas, no que concerne a discussão

⁷¹ No caso do zoroastrismo, coloca-se o cadáver pendurado em árvores ou outros locais para que não esteja em contato com a terra, criação de Ahura Mazda, e, portanto, sagrada. Após a carne do corpo ter sido consumida por abutres e outros animais, o esqueleto é recolhido e espera-se que esteja completamente seco para que seja enterrado e aguarde o momento da ressurreição.

⁷² *Gayōmard* é o primeiro homem a ser criado por Ahura Mazda, por vezes visto como “proto-homem”. *Mašya* e *Mašyanag* são os primeiros homem e mulher, respectivamente, descendentes de *Gayōmard* e criados após sua morte ao se transformar numa planta. A planta então dá origem aos dois gêmeos primordiais, um de cada sexo.

⁷³ Retirado de BOYCE, *Textual sources for the study of Zoroastrianism*. op.cit. p.52.

da apropriação de temas míticos dentro dos contextos semítico e indo-europeu. Como já foi dito na “Introdução”, minha principal fonte de análise dentro do *corpus* documental zoroástrico é o *Zand ī Wahman Yasn* (ZWY). Ainda assim, os textos judaicos Dn 2 e 4Ezra serão fundamentais para a discussão de sua datação. Apesar do foco da discussão ser a datação do ZWY, faz-se necessário tratar dessa questão em toda a tradição zoroástrica.

Alguns temas que os textos apocalípticos incorporarão, tanto no ambiente indo-europeu quanto no semítico, já aparecem no “*Avesta Novo*”, como nos *Yašts* 13, 19, no *Yasna* 26 e no *Vidēvdāt* 19. O Grande *Bundahišn* também apresenta temas escatológicos e apocalípticos, em especial os caps. 33 e 34. A história do mundo, desde o rei mítico Hystaspes ao *Saošyant*, o Salvador iraniano, é descrita no *Dēnkard* o que incorpora esta passagem ao gênero apocalíptico. Além disso, a teoria das quatro “idades do mundo” já aparece no *Sūdgar Nask*, ainda que brevemente. Estes e outros textos se assemelham ao ZWY e integram o grande grupo de fontes persas que não podem ser precisamente datadas. Para uma melhor compreensão dos detalhes do BY que ajudam na questão da datação do mesmo, é necessário reproduzir determinado trecho do cap.3:

ZWY 3:19-29

[...] *E eu vi uma árvore no qual havia sete galhos, um de ouro, um de prata, um de cobre, um de latão, um de chumbo, um de aço e um [no qual] ferro foi misturado [...] O de chumbo é o reino do rei Wahrām Gōr, que fará visível o espírito da paz [...] O de aço é o reino do rei Husraw, filho de Kawād [...] O galho no qual ferro foi misturado [este é o perverso reino dos dēws de cabelo partido da descendência de Xēšm], quando será o fim do décimo século do nosso [milênio], ó Spitāmān Zarduxšt [...]*⁷⁴.

A menção feita a um reino histórico, o de *Husraw*, ou Cosroés I (531-579 d.C.), que aparece no trecho acima é de grande importância para que se date o mesmo⁷⁵. Este capítulo pode ser uma adição bem posterior, do séc.VI d.C., ao tema original de quatro “idades do mundo”, que, possivelmente, remonta a séculos de distância. No entanto, a versão de sete idades pode ser mais antiga, por fazer alusão ao número de *Aməša spəntas*, personagens base da tradição.

O ZWY é um *Zand* escrito em *pahlavi*. Logo, não temos conhecimento do texto que eventualmente o antecedeu e seria sua primeira versão; o que sabemos é que sua datação mais tardia é do séc.X d.C., se levarmos em conta a sugestão mais recente da cópia do manuscrito DH⁷⁶. Seu material é de diversas origens, as quais não somos capazes de remontar com totalidade. Sabe-se que muito da tradição iraniana vem da tradição indiana (o que é totalmente compreensível, visto que ambas estão inseridas num contexto indo-europeu), inclusive o tema das quatro “idades do mundo”, encontrado nas *yugas*⁷⁷ da cosmogonia indiana e na árvore mítica relatada no ZWY.

⁷⁴ CERETI, op.cit.

⁷⁵ Isso se dá pelo fato do rei *Husraw* estar mais bem retratado na versão de sete idades, no entanto, seu nome também aparece na versão de quatro “idades do mundo” no ZWY 1.

⁷⁶ Os manuscritos e traduções do ZWY serão expostos no cap.2 .

⁷⁷ O épico *Mahābhārata*, texto que cita as *yugas* parece ser do séc.II ou I a.C. (ou, até mesmo, do período que vai do séc.V a.C. ao V d.C., momento de composição de épicos indianos), mas supõe um material mais antigo, já que

As quatro idades do mundo, citadas no terceiro livro do *Mahābhārata* 187-190 significam os quatro períodos de vida do corpo divino, sua degradação gradual e seu envelhecimento. São elas: *krita*, *treta*, *dvāpara* e *kali*. No primeiro período, *krita*, o *dharma* (“lei”) governa o universo e a vida de cada homem dura 4.000 anos, eles têm juventude eterna, os deuses e os demônios ainda não existem e a cor de Deus é branca; no segundo período, *treta*, já há uma divisão entre homens e mulheres, surgem as profissões e a propriedade individual e o *dharma* é reduzido em um quarto, bem como a vida dos homens, e a cor de Deus é vermelha; no terceiro período, *dvāpara*, o *dharma* é diminuído em outro quarto, as moléstias e a avareza atacam os homens e a cor de Deus é amarela; no último período, *kali*, todas as catástrofes manifestam-se e a população diminui, os homens são pequenos e fracos, só um quarto do *dharma* resta, propagam-se as heresias e a cor de Deus⁷⁸ é negra. período

A tradição indiana é uma das mais antigas que se tem conhecimento. Se o tema das “idades do mundo” não foi originalmente iraniano, em que afinal esta tradição é pioneira? O que se discute aqui é a apropriação do tema das “idades do mundo”, mas de uma maneira diferente: ligando cada idade a um metal e simbolizando-as por metais. Segundo Collins⁷⁹ a origem do tema dos quatro metais ainda é obscura, mas esta junção de temas que a apocalíptica persa faz me parece inédita na Antiguidade. Pode-se muito bem argumentar qual o papel de Hesíodo nesta discussão, mas devo lembrar que ele faz um uso bem diferente do tema. Hesíodo usa quatro metais em ordem de deterioração, mas inclui a “idade dos heróis”, o que quebra toda a simetria do esquema proposto. Ovídio, nas suas *Metamorfoses* 1.89-150 (séc.I a.C.) também utiliza o esquema de cinco idades, mas parece claro que Hesíodo faz uso de um modelo original de quatro períodos, adicionando um período suplementar, a “idade dos heróis” que destoa completamente das outras⁸⁰. Existe a possibilidade do autor de Dn ter tido conhecimento de forma direta ou indiretamente do esquema de Hesíodo, mas indícios indicam que o livro judaico teve como principal fonte um possível original avéstico do ZWY⁸¹. Hesíodo, apesar de tratar de questões religiosas por meio do politeísmo grego, não tem uma base monoteísta ou dualista em sua obra, como o Livro de Daniel e o ZWY. Sendo assim, seu esquema de eras sucessivas não parece servir para o mesmo propósito de Dn ou do ZWY.

O *Oráculo de Hystaspes*⁸² é outra fonte iraniano-helenística que serve para a discussão da datação dos textos persas. Com relação a “Hystaspes” já citado como rei protetor de Zoroastro, o texto possui ideias apocalípticas em sua narrativa, como o fim do mundo e seu destino. O oráculo foi bastante popular no séc.II d.C. entre cristãos por seu conteúdo explosivo anti-romano, no entanto, seu original (se houver algum), parece ter tido origem num

mostra paralelos com o *Hino de Skambha*, hino védico (época que remonta a 1.200 a.C.), que fala sobre Deus simbolizado por um tronco.

⁷⁸ Referência a *Višnu*, Deus na tradição indiana.

⁷⁹ COLLINS, Adela. Numerical symbolism in Jewish and Early Christian apocalyptic literature. In: HAASE, Wolfgang e TEMPORINI, Hildegard (orgs.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin: De Gruyter. (ANRW), 1984.

⁸⁰ WIDENGREN, op.cit. pp.42-47.

⁸¹ Como as últimas idades descritas em Dn 2 e do ZWY 1 correspondem a “ferro misturado” (no caso de Dn 2, a ferro com argila), sua ligação é inegável. Devido a datação do Livro de Daniel, séc.II a.C., este não poderia ter utilizado a versão em *pahlavi* do período Sassânida do ZWY, mas sim um possível original em avéstico. Existe também a possibilidade de Dn ter influenciado o autor do ZWY 1.

⁸² Este documento será melhor analisado ao final do cap.3.

ambiente onde ideias apocalípticas iranianas eram usadas para manter a resistência política e espiritual contra os domínios Macedônico e Selêucida na Ásia ocidental. No entanto, só temos à disposição o “oráculo” via Lactânio⁸³ e poucos outros autores, como Clemente de Alexandria. A descrição de sinais apocalípticos no texto de Lactânio lembra os sinais encontrados no ZWY.

Instituições divinas 7.16:10

*O ano encurtará e o mês diminuirá e o dia concentrado em um pequeno espaço*⁸⁴.

ZWY 4:64

*O Sol ficará menos visível e menor, ano, mês e dias encurtados*⁸⁵.

Um bom argumento para provar que os textos persas não são tão posteriores é o testemunho de Plutarco. Este historiador falava sobre a cosmogonia e escatologia zoroástrica, como se encontra em diversos textos em *pahlavi*, já em sua obra *Sobre Ísis e Osíris* 46-47 de 100 d.C..

Sobre Ísis e Osíris 46-47

[...] *mas, um tempo destinado deverá vir quando será decretado que Areimanius, empenhado em trazer a pestilência e a fome, deverá ser por estes absolutamente aniquilado e deverá desaparecer; e, em seguida, a Terra deverá ficar em nível plano e lá deverá existir um estilo de vida e uma forma de governo para um povo abençoado que deverá falar uma só língua. Theopompus diz que, de acordo com os sagos, um deus irá dominar e o outro será dominado, cada um num espaço de três mil anos e, mais tarde, por mais três mil anos eles deverão lutar e guerrear e o único (deus) deverá desfazer o trabalho do outro e finalmente o Hades deverá passar; e então as pessoas serão felizes e eles não precisarão nem de comida nem apanhar nenhuma sombra [...]*⁸⁶.

Isto mostra que a tradição iraniana pouco mudou ao decorrer dos séculos. Com o testemunho de Plutarco fica mais difícil supor que o tema das “idades do mundo” com os metais no ZWY tenha sido uma inserção Sassânida do séc.III d.C. em diante, ou seja, a partir de uma ideia originalmente daniélica.

Também podemos fazer paralelos entre textos persas e 4Ezra⁸⁷, capítulos 9, 12, 14 no que tange estados alterados de consciência por indução química⁸⁸. O *Jāmāsp Nāmāg*, *Wizirkad ī Denig*, *Zarduš Nāmāg*, a “Conversão de Hystaspes”, trechos do *Dēnkard*, o *Livro de*

⁸³ Lactânio foi um autor cristão que viveu entre os anos 240 e 320 d.C. Nasceu na África e foi discípulo de Arnóbio. Ensinou retórica em várias cidades do Império Romano do Oriente, até chegar à Constantinopla e escreveu livros apologeticos explicando o Cristianismo com uma linguagem própria para pagãos intelectualizados. A obra *Instituições divinas* de Lactânio, de onde é retirado o *Oráculo de Hystaspes*, data de 305-310 d.C..

⁸⁴ Retirado de FLETCHER, William. **Ante-Nicene Fathers**. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1986 . Disponível em <<http://www.newadvent.org/fathers/07017.htm>>. Acesso em 10 jun. 2011.

⁸⁵ Retirado de CERETI, op.cit.

⁸⁶ Tradução feita por mim a partir da tradução inglesa de BABBIT, Frank C. **Plutharch. Moralia**. Cambridge / London: Loeb Classical Library, 1936.

⁸⁷ Produzido no séc.I d.C.

⁸⁸ Para mais informações sobre o assunto ver a tese de doutorado de DOBRORUKA, Vicente. **Aspects of Late Second Temple Jewish Apocalyptic: A cross-cultural comparison**. 2005. Tese (doutorado em Teologia) - University of Oxford, Inglaterra.

Ardā Wiraz e passagens do *Vidēvdāt*, juntamente com o ZWY, listam os textos persas que parecem ser fontes para o autor de 4Ezra.

ZWY 3:6-8

[...] *Ele pegou a mão de Zarduxšt, ele Ohrmazd, o espírito generoso, o Criador do mundo [dos] bens materiais, sagrado pôs sua sabedoria de onisciência, na forma de água, na mãe de Zarduxšt e disse 'beba'. E Zarduxšt o bebeu. Ele misturou a sabedoria em Zarduxšt. Por sete dias e noites esteve Zarduxšt na sabedoria de Ohrmazd [...]*⁸⁹.

Vale lembrar que a figura de Hystaspes⁹⁰ é bem mais antiga que a apocalíptica judaica, ou seja, mais antiga que a figura de Esdras. O tema da taça que fornece bebida alucinógena em 4Ezra já aparece no *Yasna* 10.17, material encontrado nos *Gaθas* (que para grande parte dos estudiosos tem sua datação variando de 1.000 a.C. ao séc.VI a.C., dependendo de quando teria vivido Zoroastro). Outro tema, o da flor como indutor químico (que também está presente em 4Ezra dentre outros), já está presente da tradição persa, o que mostra que há uma probabilidade do texto judaico ter se apropriado de ideias zoroástricas.

A discussão entre estudiosos acerca da antiguidade do ZWY e da tradição zoroástrica é recorrente. Hultgård é defensor da ancestralidade dos textos persas, como a maioria dos acadêmicos (ex.: Hennings, Boyce e Collins), já o francês Gignoux assume o posto depositor às ideias recorrentes sobre o assunto⁹¹, assim como Guillemin, Humbach, Gnoli e Kellens. Gignoux se baseia em alguns argumentos para descartar a originalidade persa no tema dos quatro impérios simbolizados por metais no ZWY. Segundo o mesmo, estamos lidando com tradições míticas e lendárias que foram acrescentadas nos textos avésticos durante o período Sassânida. Haveria então muitas reinterpretações durante a passagem dos textos do avéstico para o *pahlavi*. Também argumenta que aproximadamente 3/4 do *Avesta* foram perdidos durante a conquista árabe-islâmica. Logo, não saberíamos sequer se certos textos existiriam. Quantos textos novos teriam sido compostos em avéstico durante os períodos Parta e Sassânida? Gignoux também propõe uma discussão filológica para demonstrar uma confusão de temas que não seriam tão antigos, como todos pensam. Além de tudo, ele ainda discute a possibilidade do ZWY ter sido composto no período helenístico, não configurando um apocalipse e não mostrando paralelos óbvios com textos que efetivamente o são.

Seria a formulação das quatro “idades do mundo” acompanhadas de impérios e metais uma passagem do ambiente indo-iraniano para o semítico ou vice-versa? Os metais ou as idades do mundo por si sós já podem até ter aparecido em outros contextos antes do iraniano, mas como fica a última idade que no apocalipse persa é representada pelo ferro misturado a algo não-identificado e em Dn à argila⁹²? O ferro é tido como o pior dos metais na sequência, pois simboliza o pior dos reinos, o último e, em Hesíodo, a pior das gerações. No Grande *Bundahišn* 34 surge o tema do metal derretido que serve para julgar os homens. Quem passar

⁸⁹ Retirado de CERETI, op.cit.

⁹⁰ Tido como o rei mítico protetor de Zoroastro, além de também ser o nome do pai do rei Dário I, como já citado.

⁹¹ GIGNOUX, Philippe. L'apocalyptique iranienne est-elle vraiment la source d'autres apocalypses? In: *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae (AAASH)* 31. Budapest, 1985-88. pp.67-78.

⁹² Cf. nota 81.

por ele e for bom pensará que está andando sobre leite morno, mas quem for fraco sentirá o queimar do metal.

Grande Bundahišn 34:18-19

[...] *Então o fogo e Airyaman yazat derreterão o metal que está dentro dos morros e das montanhas, e ele permanecerá nesta terra como um rio. E então eles farão com que todos os homens passem nesse metal derretido, e os tornarão puros; e aquele que é justo terá a impressão de estar caminhando em leite quente; e aquele que é iníquo, de certa forma terá a impressão de estar caminhando em metal fundido [...]*⁹³.

A referência ao metal como algo negativo no Grande *Bundahišn* parece mostrar que este tema está bem ancorado na tradição persa, e uma referência semelhante sobre o ponto em questão no ZWY só deixa isso mais claro⁹⁴. A ideia do metal usado para representar algo ruim parece mais persa que judaica, pois o ferro já aparece com uma conotação negativa no relato do Grande *Bundahišn* 34. No entanto, como ocorre com o ZWY, também não sabemos ao certo quando foi composto o Grande *Bundahišn*. Quanto ao argumento que remonta a datação do zoroastrismo a cerca de 1.200 a.C. por semelhanças linguísticas entre o avéstico e o sânscrito, Shaked adverte que esse tipo de raciocínio pode levar a virtualmente qualquer resultado, pois o ponto de separação entre as tribos hindus e iranianas, ainda proto-indo-iranianas, não tem data fixa e as mudanças sofridas por qualquer língua permitem amplas discussões (especialmente tratando-se da língua materna em questão, o “proto-indo-iraniano” - PIE). O mesmo também defende que os *Gaθas*, textos que teriam sido escritos por Zoroastro, são próximos ao Rigveda em língua e estilo, mas o primeiro parece ser bem mais recente que o último (logo, não devem ser contemporâneos), além de não evidenciarem a mesma atitude religiosa em determinadas expressões. Ainda assim, Shaked supõe que o zoroastrismo tenha sido criado entre os sécs.IX e VIII a.C., antes do estabelecimento do Império Aquemênida⁹⁵.

Muito está em jogo na discussão sobre a datação dos manuscritos e o conteúdo dos textos persas. O fato de o manuscrito DH do ZWY, por exemplo, ter sua escrita datada do séc.X d.C. não impede que seu conteúdo seja mais antigo; ou os próprios relatos de Kīrdīr, que apesar de serem Sassânidas podem supor que o tema da “viagem ao Além” fosse algo já presente na tradição iraniana há séculos de antecedência. O material zoroástrico foi por muito tempo transmitido oralmente e sabe-se que diversos textos originais escritos em avéstico foram perdidos com a invasão árabe no séc.VII d.C.⁹⁶. O problema de datação desses textos está longe de ser resolvido, mas testemunhos como o de Plutarco e análises comparativas entre os próprios textos iranianos em *pahlavi* e paralelos semíticos e indo-europeus ajudam a esclarecer certos pontos da questão.

⁹³ Retirado de BOYCE, **Textual sources**. op.cit. p.52.

⁹⁴ Segundo Adella Yarbro Collins, o surgimento do tema pode ter sido fruto da mudança tecnológica ou ser puramente mítico. COLLINS, Adela. op.cit. p.1241.

⁹⁵ SHAKED, Shaul. Zoroastrian origins: indian and iranian connections. In: ARNASON, Johann, EISENSTADT, Shamuel. e WITTRÖCK, Björn (eds.). **Axial Civilizations and World History**. Boston: Brill, 2005. pp.187-188.

⁹⁶ BOYCE, **Zoroastrians: Their Religious and Practices**. op.cit. pp.101-117, 145.

CAPÍTULO 2 – O MITO DAS QUATRO “IDADES DO MUNDO” NO *ZANDĪ WAHMAN YASN*

Como já disse, o *ZandĪ Wahman Yasn* é um *Zand* (um comentário) escrito em *pahlavi*, compilação de um possível original avéstico denominado *Bahman Yašt*. Apesar do nome *Bahman Yašt* ser mais utilizado no meio acadêmico, é adotada aqui a forma *ZandĪ Wahman Yasn* (ZWY) - a maneira mais correta de se referir ao texto, já que este é um *Zand*. Como já foi explicado, um *Yašt* é um hino a uma “divindade menor” do zoroastrismo. Assim, *Bahman Yašt* (como era denominado o possível original em avéstico do ZWY) se traduz como “Hino a *Bahman*”. *Bahman* ou *Wahman* (em *pahlavi*) corresponde ao “Bom Pensamento” também chamado *Vohu Manah*, já citado como um dos sete *Aməša spəntas*. É considerado um deus masculino e representa os animais na Terra. O segundo dia de cada mês e o décimo primeiro mês de cada ano do calendário zoroástrico são dedicados a *Bahman*.

A tradição manuscrita do ZWY consiste de vários códices, quatro deles sendo os mais relevantes. Segundo Cereti⁹⁷, duas tradições independentes deste texto podem ser distinguidas e são mais bem representadas pelos códices K20 e K20b, por um lado, e por DH e K43 por outro. O K20 compõe-se de manuscritos preservados pela coleção de Copenhagen e faz parte do núcleo original adquirido por Rasmus Rask durante sua viagem para o Oriente entre 1816 e 1823. Este é um códice bastante antigo e mal preservado. Muitos de seus fólios foram perdidos e outros tantos se desintegraram. O manuscrito possui 173 fólios com vinte linhas escritas por página e inclui trechos do *Ardā Wiraz Nāmāg*⁹⁸, do *Mādayān ī Hazār Dādestān*⁹⁹, do *Frahang ī Oīm*¹⁰⁰ e do *Bundahišn* indiano¹⁰¹. O trecho que contém o ZWY vai do fólio 129v linha 3 ao fólio 143r linha 3. O códice contém três colofões que datam de 1321, 1351 e 1331 d.C.. Pelo seu estado de conservação vê-se que o códice não pode ser muito posterior a 1351 d.C., data de seu último colofão¹⁰².

Existem três manuscritos dependentes do K20, ao que se sabe. O K21 foi escrito por volta do séc.XVIII e que se encontra no *Royal Library* de Copenhagen; o segundo, o Supl. Persa 33 que se encontra na *Bibliothèque Nationale* de Paris e foi escrito por Kāus Frēdun em 1737. Ambos os códices são visivelmente recentes e devem ter sido copiados quando o original já estava em condições próximas às atuais do K20 e não oferecem muita variedade de interpretação. O terceiro dos manuscritos citados faz parte do códice M13 preservado no *K. Hof – und Staatsbibliothek* em Munique e é uma cópia do Supl. Persa 33 descrito por Müller.

Já o ms. K20b, apesar de pertencer à mesma tradição do K20, não é dependente dele. O manuscrito contém um fólio que data da metade do séc.XIV e mais vinte fólios que são dos

⁹⁷ CERETI, op.cit.

⁹⁸ Apocalipse de “viagem ao Além” já comentado no cap.1.

⁹⁹ O “Livro dos Mil Julgamentos” é uma coleção iraniana de escritos judiciais, aparentemente do fim do período Sassânida.

¹⁰⁰ Glossário que dá o significado em *farsi* de palavras, termos e frases em avéstico, provavelmente do final do período Sassânida.

¹⁰¹ Também conhecido como “Pequeno *Bundahišn*”, é assim chamado por ter sido encontrado na Índia. É uma das duas recessões do *Bundahišn* (a outra, como já visto, é o “Grande *Bundahišn*”, ou “*Bundahišn* iraniano”).

¹⁰² Nota do manuscrito feita pelo compilador que contém informações como nome do autor, título do texto, lugar e data de impressão. Nem sempre o colofão indica que aquele seja o texto original, o que costuma causar confusão. Por vezes remete a outro texto, mais antigo, ou a outro manuscrito com outro colofão.

sécs.XVI e XVII (provavelmente estes vinte são cópias do fólio do séc.XIV). Pouco sobrou do ZWY nesse manuscrito e o que se pode ler ainda está em caligrafia difícil, apesar de parecer bastante confiável. Estão no K20b o *Bundahišn* indiano, e o fragmento inicial do ZWY com algumas linhas, do fólio 129v linha 3 ao fólio 130r linha 7.

O ms. DH é um dos poucos completos, bem preservados e que permitem a leitura clara do ZWY. Pertencia ao iranólogo Behramgore Anklesaria e hoje se encontra no *Cama Athornan Institute of Bombay*. Possui 137 fólhos (os 159 fólhos iniciais foram perdidos), com 21 linhas escritas por página. Especula-se que seja até dois séculos mais novo que o K20 (por informações contidas em sua versão do ZWY)¹⁰³. Sabe-se que o DH foi copiado em 1577 e se identificarmos o *Zātsparam*, que é citado no colofão, com o autor de mesmo nome do *Zarduxšt Nāmāg* e que viveu dois séculos e meio depois de *Yazdakart III*¹⁰⁴, esse manuscrito pode ser até 650 anos mais antigo que a datação proposta atualmente. No DH, o ZWY ocupa os fólhos 230v linha 1 ao 241r linha 1. Além do ZWY, o manuscrito contém uma versão incompleta do Grande *Bundahišn*, cerca da metade do *Dēnkard* (Dk), mas com o quinto livro inteiro.

Por fim, o ms. K43 é preservado na coleção de Copenhagen e foi retirado do Irã por Westgaard. Três colofões identificam o manuscrito e cada um deles é representado por datas do calendário tradicional iraniano¹⁰⁵. O primeiro remete ao dia *Tir*, mês *Adur* e ano farsi 936 Y.Z.¹⁰⁶; o segundo remete ao dia *Sahrewar*, mês *Aban*, ano 938 Y.Z.¹⁰⁷; e o terceiro corresponde ao dia *Goš*, mês *Mihr* e ano 943 Y.Z.¹⁰⁸. Este último colofão é seguido de uma cópia do Dk escrita em 1020 d.C.. O copista do K43 provavelmente terminou de transcrever o Dk em 1587 e a redação do ZWY deve ser da mesma época. As partes referentes ao ZWY estão incompletas no início e no fim do documento, com 25 linhas escritas por página que vão do fólio 262r. linha 1 ao 275v. linha 7. Além do ZWY e do Dk, o K43 também possui trechos do Grande *Bundahišn*, do *Dādestān Mēnōg ī Xrad*¹⁰⁹ e o início do *Pazand Jāmāsp Nāmāg*¹¹⁰.

Adicionalmente a essas versões em *pahlavi* do ZWY, há ainda uma versão *pazand*¹¹¹ e uma versão persa. A primeira foi muito comum entre os parsis¹¹² e suas ideias, na verdade, já se encontram no cap.3 do texto em *pahlavi*. O texto é quase que em sua totalidade incompreensível, e por isso não costuma ser utilizado em análises textuais da fonte ZWY. Já o texto persa parece ter sido composto por Esfandiyar de *Yazd* em 1496 e, em parte, é uma

¹⁰³ "Completado [...] no dia *Dadu*, mês *Khرداد*, ano 946, vinte anos após o imperador *Yazdakart*, servo da Fé, *Marzpan Faritun Vahārōm Rutastam Bundār Mālka-martān Dīn-ayībār*, escreveu da cópia de *Erdashīr Vahārāmshā*; ele escreveu da cópia de *Spendyāt Mazdīn-Khvāst* de *Zātsparam*". Tradução de Anklesaria fornecida por CERETI, op.cit. p.4.

¹⁰⁴ Último rei da dinastia Sassânida que governou entre 632-651 d.C..

¹⁰⁵ O tradicional calendário iraniano baseia-se na coroação de Yazdakart III (em junho de 632 d.C.) e continuou a ser utilizado após a queda do Império Sassânida pelos árabes. A abreviação Y.Z. corresponde a "era de *Yazdakart*".

¹⁰⁶ Repassado para o calendário gregoriano, corresponde ao período que vai de novembro a dezembro do ano de 1567.

¹⁰⁷ Período que começa em outubro e vai até novembro do ano de 1569 no calendário gregoriano.

¹⁰⁸ Corresponde ao período entre setembro e outubro do ano de 1574 no calendário gregoriano.

¹⁰⁹ "Julgamentos do Espírito da Sabedoria", livro persa de condutas éticas, com sessões contendo material mítico e lendas do Irã.

¹¹⁰ Manuscrito *Pazand* (sistema de escrita, variante do avéstico, utilizado na Pérsia medieval) do livro *Jāmāsp Nāmāg* - que serve para propagar as doutrinas zoroástricas. O texto leva o nome de *Jāmāsp*, nobre da corte de Hystaspes, o rei protetor de Zoroastro.

¹¹¹ Cf. nota 110.

¹¹² Grupo étnico-religioso indiano praticante do zoroastrismo.

cópia do original *pazand*, mas quase todo seu conteúdo parece uma réplica do original em *pahlavi*.

O ZWY foi editado pela primeira vez por Noshervan em 1899 num volume baseado em sua reprodução litográfica do códice DH, com uma transcrição em caracteres latinos e uma tradução em *gujarati*¹¹³. Noshervan segue a ordem proposta por West ao reproduzir o ms. DH. Em 1880, West havia traduzido o ZWY para o inglês na coleção *Sacred Books of the East*, mas não se propôs a fazer uma edição completa do mesmo. Eddy também fez uma adaptação da tradução de West, numa tentativa de se aproximar da versão que, segundo ele, é helenística. A tradução de Eddy encontra-se em forma de apêndice de seu livro *The King is Dead* (1961), e destaca-se pela notoriedade que o livro, como um todo, alcançou na comunidade acadêmica. Anklesaria, usando os códices K20 e DH, preparou uma edição crítica do texto com tradução para o inglês (mas grande parte das cópias impressas foram perdidas pelo incêndio que atingiu a *Fort Printing Press* em 1945); por fim, conseguiu editar seu trabalho em 1957. Esta edição de Anklesaria propõe uma divisão do ZWY em nove capítulos e inseriu pontos de marcação no texto em *pahlavi*. Em 1961, Widengren também fez sua tradução do ZWY em seu livro *Iranische Geisteswelt*. Também Hedayat, em 1944, e mais recentemente Mohassel publicaram edições em persa do texto, o último com uma versão que contém notas, glossário e índice, além de seguir a divisão de nove capítulos de Anklesaria. A edição mais utilizada atualmente é a de Carlo Cereti em *The Zand I Wahman Yasn, A Zoroastrian Apocalypse*, publicado em 1995 (que também segue a divisão de capítulos de Anklesaria). Neste capítulo destinado ao ZWY, em especial ao “mito das idades do mundo”, serão reproduzidos e analisados trechos dos caps.1 e 3 do documento a partir das traduções de West, Anklesaria, Eddy e Cereti¹¹⁴, além da transcrição¹¹⁵ de Cereti dos mesmo trechos.

Como pude perceber ao examinar os trabalhos de tradução aqui analisados, as traduções do ZWY utilizadas neste capítulo fazem uso intensivo dos quatro manuscritos em *pahlavi* já citados: DH, K43, K20 e K20b (em especial DH e K20). West, um dos pioneiros no estudo do texto, dividiu o mesmo em três capítulos e fez grande uso do ms. DH, um dos mais completos, além do K20 (que apresenta algumas lacunas no cap.1). Na introdução do documento também utilizou a versão persa do texto. Quanto ao ms. *pazand*, este é analisado por West a partir do cap.2, por não possuir o cap.1, mas sua importância na análise do texto (assim como o ms. persa) é bem menor que a dos manuscritos em *pahlavi*. Quarenta anos depois de West, Anklesaria, usando os códices DH e K20, preparou uma edição completa com transcrição e tradução para o inglês. Propôs também uma nova divisão dos capítulos, agora seriam nove, além de inserir pontos de marcação no texto em *pahlavi*. Eddy, no entanto, seguiu a ordem de capítulos e versos propostos por West e, apesar de não citar

¹¹³ Língua indo-ariana moderna com falantes espalhados por todo o globo derivada do “*Gujarati Velho*” e este, por sua vez, derivado do sânscrito. O estágio mais antigo da língua (que remonta a 1.500 a.C.) costumava ser utilizado nas regiões indianas de Gujarat, Punjab, Rajputana e em várias partes da Índia Central.

¹¹⁴ Embora possa parecer repetitivo, é necessário que as traduções dos trechos sejam aqui expostas na íntegra, já que análise do cap.1 do ZWY requer uma comparação entre as traduções mais relevantes no meio acadêmico.

¹¹⁵ CERETI, op.cit. Por ser a única transcrição (e também transliteração) completa do texto a que tive acesso, não serão apresentadas as transcrições de West, Anklesaria e Eddy (as quais só tive acesso a termos isolados).

quais manuscritos utilizou para a tradução, tudo leva a crer que tenha utilizado os mesmos que West, já que sua tradução é uma adaptação da tradução deste. Por conta desta visão que “heleniza” o documento, Eddy supõe apropriações de temas entre o ZWY e *Daniel*, de origem semítica e produzido no séc.II a.C. Por fim, Cereti utiliza em sua tradução todos os manuscritos aqui citados: os *pahlavis* DH, K20, K20b, K43, além da versão persa e do ms. *pazand* (estes últimos em menor escala).

Ainda a respeito de sua natureza textual, o ZWY não é originalmente um apocalipse, mas sim “uma compilação secundária de material apocalíptico de diversas origens”¹¹⁶. Ao lado do *Ardā Wirāz Nāmāg* (AWN) este é o único texto que pode ser chamado de “apocalipse persa”, pois apresenta elementos em sua narrativa de caráter apocalíptico, como os sinais anunciando o fim do milênio de Zoroastro e outros eventos relacionados ao fim dos tempos, além do diálogo entre Zoroastro e Ahura Mazda, o “Senhor da Sabedoria”, a visão de quatro eras e, posteriormente, a visão das sete idades (ambas com forte ligação com *Daniel*).

Segundo a definição bem aceita de Collins, o que insere um texto no gênero apocalíptico é a combinação de fatores como visões, sinais anunciando o fim dos tempos e o diálogo com um ser superior (normalmente um intermediário entre o homem e Deus). Collins trata a apocalíptica como um gênero literário, mas compreende que esta é apenas uma forma de classificá-la. Assim, divide os apocalipses em dois grandes grupos: os de “viagem ao Além” e os “históricos”. É também importante pensar na literatura apocalíptica como forma de resistência ao helenismo ou ao Império Romano – já que foi produzida por povos subjugados por estes grupos -, ou seja, como uma forma de periodização da história. É claro que isto se observa mais claramente na apocalíptica judaica, já que a sobreposição de eras históricas com míticas na apocalíptica persa torna a análise da resistência muito mais confusa. Desta forma, o caráter esotérico se sobrepõe ao histórico nesse gênero aplicado ao caso iraniano. Contudo, os apocalipses podem levar ao quietismo, nem sempre apoiando uma revolução ativa. Antes de tudo, a função dos apocalipses é promover uma visão mais abrangente do cosmos diante da ordem dos céus ou do curso predeterminado da história¹¹⁷.

A narrativa do documento é feita por Zoroastro, que relata visões sobre o futuro a partir da onisciência de Ahura Mazda. Segue um pequeno resumo do documento:

O cap.1 do ZWY narra a visão de Zoroastro das quatro “idades do mundo” e pode pertencer a uma recensão mais antiga do *Zand*. Em seguida, o cap.2 descreve brevemente o aparecimento de Mazdak no reino de *Husraw* (Cosroés I). Chama a atenção o fato da versão do ZWY encontrada no ms. *pazand* não possuir nem este nem o primeiro capítulo. O cap.3 faz uma exposição apurada das circunstâncias que procederam o sonho de Zoroastro com Ahura Mazda. Este capítulo parece ter muitas afinidades com o AWN e revela a visão das sete “idades do mundo” (onde mostra uma peculiar inversão entre o reino dos primeiros

¹¹⁶ HULTGARD, Persian apocalypticism. op.cit. p.43.

¹¹⁷ Para conhecer mais sobre a discussão acerca do gênero apocalíptico ver COLLINS, John J. The Apocalyptic Genre. In: **The Apocalyptic Imagination**. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998. Gignoux também aborda o conceito de apocalíptica e dá sua própria definição: “A apocalíptica é uma revelação sobre os eventos que ocorreram durante um período de crise, apresentados por meio de símbolos, que também pode ser expressa como uma viagem ao Além. Mas as doutrinas de criação e de escatologia, na minha opinião, devem ser excluídas”. Cf. GIGNOUX, Nouveaux regards sur l'apocalyphtique iranienne. op.cit. p.12.

Sassânidas e dos Arsácidas). O cap.4 é o mais longo de toda a narrativa e descreve os males, tanto naturais quanto sociais, que acontecerão no fim do milênio de Zoroastro¹¹⁸. É narrada a queda da ordem social tradicional e a impossibilidade de se cumprir as regras religiosas. No cap.5 são comparados os méritos dos ritos religiosos executados ao final do milênio com os que eram executados durante o reino de Hystaspes. Também Zoroastro tem a visão do mal que os inimigos infligirão no final dos tempos por meio de *Azdahag*¹¹⁹ e *Tur Frasyab*¹²⁰. O sexto capítulo centra-se nas batalhas que serão travadas no fim do milênio e o sétimo capítulo, mais longo, relata as respostas de Ahura Mazda aos questionamentos de Zoroastro sobre como será possível destruir os inimigos apesar de seu número. Ahura Mazda lhe responde que isso se dará pelo nascimento de *Usedar* e *Pišotan* (primeiro e segundo filhos de Zoroastro) que terão papel predominante na batalha final. Cereti abre a possibilidade da narrativa original do ZWY terminar neste capítulo. O cap.8 contém duas versões curtas dos feitos de *Wahram*¹²¹ e *Pišotan*; já no nono e último capítulo surge a figura do *Saošyant*, o Messias (descrito como *Sošans*).

As quatro “idades do mundo” no ZWY

O esquema das quatro “idades do mundo” aparece no cap.1 do ZWY associado aos metais representando monarquias mundiais. O texto apresenta uma árvore com galhos metálicos – de ouro, de prata, de aço e de algo não especificado misturado a ferro - representando reinados persas, alguns míticos e outros históricos. Seguem-se trechos das traduções propostas para análise a título de comparação a começar pela mais recente, a de Cereti e, após as traduções, a transcrição a partir do *pahlavi* do ZWY 1¹²².

ZWY 1 (Cereti, 1995):

*Como é revelado no Studgar*¹²³, Zarduxšt procurou imortalidade com Ohrmazd.

E Ohrmazd mostrou a sabedoria da onisciência para Zarduxšt.

E, com isso, ele viu o tronco de uma árvore onde havia quatro galhos, um de ouro, um de prata, um de aço, e um no [qual] ferro havia sido misturado. Então ele considerou que havia visto isso num sonho. Uma vez acordado do sonho, Zarduxšt disse, ‘Ó Senhor das coisas espirituais e materiais, parece que eu vi o tronco de uma árvore onde havia quatro galhos.’

Ohrmazd disse a Spitāmān Zarduxšt: ‘O tronco que você viu, [este é o mundo material que eu, Ohrmazd, criei]. Estes quatro galhos são as quatro épocas que virão. O de ouro é este no qual eu e você estamos conversando, e o rei Wištāsp aceita a religião e quebra os corpos dos dēws e [os dēws, na condição de serem visíveis], voam e se escondem. E o de prata é o reino [de] Ardaxšīr, o rei Kayânida¹²⁴. E o de aço é o reino [de] Husraw, de alma imortal, filho de Kawād. E o no qual ferro foi misturado é o reino

¹¹⁸ O fim do milênio se Zoroastro se dará com a chegada do fim dos tempos e terá a participação do *Saošyant*, que restaurará a ordem e fará aša triunfar sobre *druj*. Cf. cap.1.

¹¹⁹ Besta em forma de dragão criada por Angra Mainyu.

¹²⁰ Rei mítico de Turan (Ásia Central) arquiinimigo do Irã, considerado no zoroastrismo como agente de Angra Mainyu.

¹²¹ Deus persa da guerra.

¹²² Todos os trechos aqui citados são traduções minhas das traduções em inglês de Cereti, Anklesaria, West e Eddy. Apenas a tradução de Cereti utiliza o sistema de símbolos na transcrição das palavras em *pahlavi*.

¹²³ O *Studgar* é o segundo *Nask* do *Avesta* (os *Nasks* fazem parte do antigo cânon do *Avesta*). O *Studgar Nask* é dividido em vinte e duas seções com a descrição de orações, da autoridade virtuosa e de intercessões no intuito de aconselhar e advertir os seguidores da religião.

¹²⁴ Dinastia mítica iraniana.

corrupto [dos] dēws de cabelo partido da descendência de Xēšm, quando isto será o fim do décimo século, ó Spitāmān¹²⁵ Zarduxšt.¹²⁶

ZWY 1 (West, 1880):

E está declarado pelo Sudgar Nask que Zartosht pediu imortalidade a Ohrmazd, então Ohrmazd dispôs a sabedoria onisciente a Zartosht, e por meio desse ele viu a raiz de uma árvore onde havia quatro galhos, um de ouro, um de prata, um de aço, e um estava misturado com ferro. Então ele refletiu neste sentido, que aquilo havia sido visto num sonho, e quando ele acordou do sonho, Zartosht disse isso: ‘Senhor dos espíritos e da existência terrena! Parece que eu vi a raiz de uma árvore, onde havia quatro galhos.’ Ohrmazd disse a Zartosht, o Spitaman, isso: ‘Esta raiz de uma árvore que tu vistes e estes quatro galhos, são os quatro períodos que virão. Este de ouro é quando eu e você conversamos e o Rei Vishtasp deve aceitar a religião e deve demolir a figura dos demônios, mas eles mesmos permanecem para [...] procedimentos ocultos. E este de prata é o reino de Ardashir o rei Kayânida (Kai shah), e o de aço é o reino do glorificado (anoshak-ruban) Khosraw filho de Kobad, e este que estava misturado com ferro é a soberania maléfica dos demônios de cabelos desgrenhados da raça da Raiva, e é quando chega o fim do décimo inverno (sato zim) do milênio, ó Zartosht, o Spitaman!’¹²⁷

ZWY 1 (Anklesaria, 1957):

Como é manifestado do Sudgar (Nask): Zartosht pediu imortalidade a Ohrmazd. Então, Ohrmazd mostrou a sabedoria de todos os conhecimentos para Zartosht. Por meio disso, ele viu o tronco de uma árvore, onde havia quatro galhos: um de ouro, um de prata, um de aço, e um de ferro misturado. Então ele considerou que havia visto isso num sonho.

Quando acordou do sonho, ele, Zartosht, disse: ‘Senhor da existência espiritual e material! Parece que eu vi o tronco de uma árvore, onde havia quatro galhos.’

Ele, Ohrmazd, disse a Spitaman Zartosh: ‘O tronco da árvore que tu vistes é a existência material, que eu, Ohrmazd, criei. Os quatro galhos são os quatro períodos que virão. O de ouro é este onde eu e você iremos realizar uma conferência da religião, o rei Vishtasp deverá aceitar a religião, as figuras dos devs deverão oscilar, e os devs deverão permanecer distantes da publicidade e procedimentos ocultos. O de prata é o reino do rei Ardashir o Kayânida. E o de aço é o reino de Khosraw filho de Kawad, de alma imortal. E o de ferro misturado é a soberania maléfica dos devs, tendo cabelo desgrenhado, da raça de Eshm, quando teu décimo século estará no final, ó Spitaman Zartosh.’¹²⁸

ZWY 1 (Eddy, 1960):

[Quando] Zarathushtra pediu imortalidade para Ahura Mazda, então Ahura Mazda concedeu a sabedoria onisciente a Zarathushtra e, por meio disso, ele viu a raiz de uma árvore onde havia quatro galhos, um de ouro, um de prata, um de bronze¹²⁹ e em um havia argila¹³⁰ misturada a ferro. Então ele refletiu neste sentido, que aquilo havia sido visto num sonho, e quando acordou do sonho, Zarathushtra disse isso: ‘Senhor dos espíritos e existência terrena! Parece-me que eu vi a raiz de uma árvore, onde havia quatro galhos.’

¹²⁵ Referente a família sacerdotal dos *Spitāmā*.

¹²⁶ CERETI, op.cit. pp.149-150.

¹²⁷ WEST, op.cit. Disponível em <<http://www.avesta.org/mp/vohuman.html#chapter1>>. Acesso em 28 abr. 2011.

¹²⁸ ANKLESARIA, op.cit. Disponível em: <<http://www.avesta.org/mp/vohuman.html#chapter1>>. Acesso em 28 abr. 2011.

¹²⁹ Eddy traduz o metal da terceira idade como bronze, quando, na verdade, o documento indica aço – o que em *pahlavi* seria *pālāwēn*, (transliteração: *pwl’ptn*). Para que o metal fosse bronze a palavra designada no trecho teria que ser *brinj*, o que não acontece; no entanto, Eddy escolhe corromper o significado original para que a terceira idade se assemelhe mais à narrativa de Dn 2. Eddy também argumenta que um metal mais nobre que o aço teria que ser indicado antes da mistura de ferro com “argila” e que o aço não era um metal comum no período helenístico (momento histórico que Eddy supõe ser de composição do texto), ao contrário do bronze. EDDY, op.cit. p.344.

¹³⁰ A palavra “argila” não se encontra na narrativa; no entanto Eddy a coloca na tradução por acreditar que a última idade do ZWY está em total consonância com a última idade retratada em Dn 2. EDDY, op.cit. p.344. Caso o nome argila (*gil* em *pahlavi*) estivesse associado a ferro no texto, teríamos uma construção parecida com *āhan ī gil abar gumēxt* ao invés do que é encontrado efetivamente no texto: *āhan abar gumēxt*.

Ahura Mazda disse a Spitama Zarathushtra isso: 'Esta raiz de árvore que tu vistes, e estes quatro galhos, são os quatro períodos que virão [...]'¹³¹.

ZWY 1 (transcrição)

*ciyōn az stugar paydāg ku zarduxšt az ohrmazd ahōših xwāst.
pas ohrmazd xrad ī harwisp-āgāhīh be ō zarduxšt nimud.
u-š wan-ēw bun padīš be dīd kē cahār azg padīš bud, ēk zarrēn, ud ēk asēmēn, ud ēk
pōlāwadēn, ud ēk <ī> āhan abar gumēxt *ēstād. ēg-iš pad ēd dāšt ku pad xwamn dīd. ka
az xwarm be bud [u-š] *ā-š guft zarduxšt ku, xwaday ī mēnōgān ud gētīgān, *nimāyēd
ku-m draxt-ēw bun be dīd kē cahār azg padīš bud.
guft-iš, ohrmazd, ō spitāmān zarduxšt ku, ān draxt-ēw bun kē tō dīd <ān gētīg ast ī man
ohrmazd dād>. ān cahār azg ān cahār āwām ast ī rasēd. ān ī zarrēn ān ka man ud tō
ham-pursēm ud wištāsp sāh dēn be padirēd ud dēwān kālbod be škennēd ud <dēwān az
āškāragīh> ō wirēg ud nihān-rawišnīh ēstēnd. ud an ī asēmēn xwadāyīh <ī> ardaxšīr ī
kay-šāh. ud ān ī pōlāwadēn xwadāyīh <ī> anōšag-ruwān husraw ī kawādān. ud ān ī āhan
abar gumēxt *ēstād duš-pādxīšāyīh <ī> dēwān ī wizārd-wars ī xēšm-tōhmag, ka dahom
sadōzam ī tō sar bawēd, spitāmān zardušt'¹³².*

A árvore, tal como aparece no ZWY, representa períodos da “história mítica” do Irã zoroástrico (com exceção do reino de Husraw, ou Cosroés I, rei Sassânida do séc.VI d.C.)¹³³. Na primeira variante do mito no texto, enquanto ocorre o diálogo entre Ahura Mazda e Zoroastro sobre a criação do mundo, os galhos da árvore representam quatro idades e, apesar do aspecto cósmico não ser mais desenvolvido, está canalizado para a imagem do milênio de Zoroastro¹³⁴. Apesar de não ser o foco deste capítulo, é importante ressaltar que o esquema das quatro idades se repete no cap.2 do livro de Dn (provavelmente do séc.II a.C.). Neste, o rei da Babilônia, Nabucodonosor, sonha com uma estátua cujas partes são compostas de ouro, prata, bronze e uma mistura de ferro e argila¹³⁵ - na interpretação fornecida por Daniel, uma sequência de reinos mundiais, mas todos históricos¹³⁶.

Dn 2:31-33:

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 seu peito e os braços; o ventre e as coxas eram de bronze; as pernas eram de ferro; e os pés, parte de ferro e parte de argila'¹³⁷.

Ao se fazer um estudo filológico¹³⁸ cauteloso do trecho em questão do ZWY, é possível chegar a conclusões interessantes, a começar pela ideia de deterioração dos períodos descritos. Ao se analisar os nomes dos governantes de cada “idade do mundo”, primeiro

¹³¹ EDDY, op.cit. pp.344-345. O restante da tradução do trecho feito por Eddy é idêntica a de West, com exceção de Eddy considerar a terceira idade como sendo de bronze (e não de aço) e por misturar argila a ferro na última idade, diferentemente das outras traduções.

¹³² CERETI, op.cit. p.133.

¹³³ Esta informação poderia datar o texto como sendo sassânida do séc.VI d.C., mas há a possibilidade de o ZWY ter sofrido interpolações mais tarde.

¹³⁴ HULTGÅRD, Anders. Mythe et histoire dans l'Iran Ancien. In: WIDENGREN, Geo et alli. **Apocalyptique iranienne et dualisme qomrânien**. Paris: Adrien Maisonneuve, 1995. p.110.

¹³⁵ Uma possível alusão aos casamentos entre Selêucidas e Lágidas.

¹³⁶ Em Dn 2, as partes da estátua representam, em sequência, o reino dos neobabilônios (o que foge à sequência judaica que costuma começar com os assírios, mas devemos lembrar que a história de Daniel se passa numa corte babilônica), medos, persas e gregos (herdeiros do império asiático de Alexandre). Há também em Dn uma confusão em relação aos reinos medo e persa, já que não há provas de que tenham sido reinos distintos, e nem que o dos medos tenha sido mundial.

¹³⁷ *Daniel* (Dn) In: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 1985.

¹³⁸ A cada termo discutido por sua transcrição segue em nota de rodapé sua forma transliterada do *pahlavi*.

temos *Wištāsp*, cujo nome vem de *wistardan/wistar*¹³⁹, “espalhar”. Ou seja, este é um rei que gera e “espalha” descendência ou tradição (no caso, o zoroastrismo), nada mais compreensível que este seja o primeiro rei da lista (além do fato de ser o governante notadamente conhecido por ser protetor de Zoroastro). Em seguida, apresenta-se *Ardaxšir*, de *ardā*¹⁴⁰, o “correto”, “verdadeiro”. Este dá espaço a *Husraw*¹⁴¹ (único monarca não-mítico da narrativa), cujo nome em *pahlavi* significa “famoso”, “de boa reputação”. A sequência de degeneração até aqui ainda é muito sutil. Passa-se de um rei que inicia a sequência “espalhando” a tradição, para um rei “correto” e “verdadeiro” até chegar a um rei “famoso” e “de boa reputação”. Estes adjetivos acoplados ao nome dos governantes no cap.1 do ZWY já parecem mostrar uma certa “piora” (ou melhor, um pequeno declínio de importância e valor), ainda que muito sutil com o passar das idades. Por fim, temos a raça de *Xēšm*¹⁴², notadamente a pior dos cenários descritos, e que significa literalmente “raça da Ira”. Era de se esperar que as idades anteriores à raça de *Xēšm* não fossem tão discrepantes entre si, já que são reinos iranianos, e não faria sentido que eles fossem desvalorizados na narrativa. A lógica na escolha dos governantes que caracterizam cada idade neste trecho do documento condiz de alguma forma com a piora gradativa das *yugas* no texto indiano *Mahābhārata*¹⁴³, ainda que no ZWY esta piora não seja gradual, e não convêm falar mal dos reinados persas que antecedem a quarta idade¹⁴⁴. Uma outra ideia que surge a partir da análise filológica é o uso do termo *āwām*¹⁴⁵. No ZWY, a palavra utilizada em *pahlavi* para designar “período” é *āwām*, que também é utilizada para “estação do ano”.

Apesar de existirem diversas outras palavras para “tempo” ou “período”, tais como *bār*, *gāh*, *hangām*, *jār*, *zamān/zamānag* e até mesmo *zurwān*¹⁴⁶ (que no zurvanismo¹⁴⁷ é o “Tempo”, criador de Ahura Mazda), a única que é citada neste trecho do ZWY é *āwām*¹⁴⁸. Levando em conta que estamos lidando com quatro “idades do mundo” e que também são

¹³⁹ *wstl-tn’*.

¹⁴⁰ *lt’y*.

¹⁴¹ *hws/lwb’*.

¹⁴² *yšm/hšm*. Termo usualmente utilizado para designar inimigos demoníacos (*Xēšm* também é o demônio da Ira). Boyce acredita que estes sejam os macedônicos, sendo este o período que se segue à conquista de Alexandre da Índia. Este trecho, segundo Boyce, teria inspiração grega e seria a base para a descrição de quatro metais do cap.2 do livro de Daniel. Já Cereti crê que a “raça da Ira” seja uma referência aos turcos, por citar os “cabelos partidos” (corte utilizado ainda hoje por povos afegãos e do centro da Ásia). Cereti também relembra a presença do mesmo conceito (da piora da última idade) no *Dēnkard*, sugerindo que o tema de uma última idade maléfica seria comum na tradição escatológica zoroástrica, deixando em aberto a questão de uma possível origem estrangeira do tema. CERETI. op.cit. pp.172,174.

¹⁴³ O tema das *yugas* indianas será aprofundado no cap.3.

¹⁴⁴ Mais considerações a respeito dos reis persas que são descritos como representantes das “idades do mundo” no ZWY serão feitas ainda neste capítulo, ao se analisar a versão de sete idades.

¹⁴⁵ *’wb’m*.

¹⁴⁶ Em ordem: *b’l*, *g’s*, *hng’m*, *y’wl*, ODNA (*zm’n’/zm’nk’*, *zwlw’n’*. ODNA aparece em maiúsculas por ser um heterograma, ou seja, um “símbolo” escrito em caracteres persas que, na verdade, representa uma palavra do aramaico.

¹⁴⁷ Heresia zoroástrica desenvolvida durante o final do período Aquemênida. Os zurvanitas acreditavam que *Zurwān*, o “Tempo”, não só proveria os eventos, mas os controlaria. Como Ahura Mazda e Angra Mainyu eram gêmeos deveriam ter um pai, e o único pai possível seria *Zurwān*. Ao declarar que Ahura Mazda e Angra Mainyu eram irmãos e que existiria alguém acima de Ahura Mazda, ainda que fosse o “Tempo”, os zurvanitas passaram a ser vistos como heréticos pela comunidade zoroástrica (apesar da família real Sassânida ter sido conhecida como zurvanita). Alguns séculos após a chegada do Islã, o zurvanismo desapareceu do Irã. BOYCE, **Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices**. op.cit. pp.68-70.

¹⁴⁸ Em contraposição, no ZWY 3, um pouco antes da descrição das sete “idades do mundo”, há o uso do termo *zamān* para designar “tempo”: “*Por um longo período eu dormi e, [no entanto], eu não acordei deste agradável sonho criado por Ohrmazd.*” (*dagr zamān xuft ēstam dn ē guhrād ham az ēn xwamn ī xwaš ī ohrmazd dād*). Sendo assim, fica claro que outras palavras além de *āwām* são utilizadas para se referir a “tempo” no ZWY.

quatro as estações do ano, a utilização da palavra *āwām* pode indicar que o número de idades se baseia no número de estações. Uma outra indicação disso seria o emprego do termo *sadozam*¹⁴⁹ ao citar a última idade, que, segundo a tradução de Cereti, seria traduzido como “século”. No entanto, West (seguido por Eddy) já havia atentado ao fato de que o termo *zam*¹⁵⁰ é um sinônimo de “inverno” (algo atestado em dicionário de *pahlavi*¹⁵¹), o que seria uma tradução alternativa para o termo *sadozam* ou *sato zam*, como transcreve West. *Sad*¹⁵², em *pahlavi*, designa o número 100, daí a tradução de *sadozam* como “século” por Cereti, mas, ainda assim, não há motivos para descartar a tradução feita por West. Ao se adotar a tradução deste último de *sato zam* como “inverno” – ou melhor, *dahom sato zam*¹⁵³ como “décimo inverno do século”¹⁵⁴ - teríamos um forte motivo para crer que as quatro “idades do mundo”, que trata como reinos persas, simbolizados por galhos da árvore mítica, sejam estações do ano. A última, e pior, seria o inverno. É próprio da doutrina zoroástrica enfatizar preceitos essenciais da religião associando-os às divisões do tempo, em especial ao integrar a imagem de seres divinos aos períodos do dia e às estações do ano. *Rapithwina*, o espírito do meio-dia, costumava ser invocado durante o inverno dominado pelos *daevas* (perversos servos de Angra Mainyu) para penetrar a terra e espalhar seu calor pelas raízes das plantas e mananciais de água. O sumiço de *Rapithwina* durante o inverno era um lembrete anual da existência do mal e da necessidade de resistir a ele¹⁵⁵.

As sete “idades do mundo” no ZWY

A outra variante do tema das “idades do mundo” no ZWY encontra-se no cap.3 do texto. Sabendo que os trechos mais polêmicos de tradução de ambas as versões já foram expostos com a análise do ZWY 1, não se faz mais necessária a utilização das traduções de West, Anklesaria e Eddy. Sendo assim, a tradução que se segue é a mais consistente e moderna, a de Cereti (ainda que discrepâncias com outras traduções possam ser apontadas)¹⁵⁶, seguida da transcrição também oferecida pelo autor.

ZWY 3:19-29:

E eu vi uma árvore no qual havia sete galhos, um de ouro, um de prata, um de cobre, um de latão, um de chumbo, um de aço e um [ao qual] ferro foi misturado.

¹⁴⁹ *stwzm*.

¹⁵⁰ *zm*.

¹⁵¹ MACKENZIE, David Neil. **A Concise Pahlavi Dictionary**. London / New York: Routledge Curzon, 1971. p.97. Utilizo na pesquisa o dicionário de Mackenzie, indispensável para o estudo da língua. Alguns manuais de *pahlavi* também costumam ser utilizados em traduções como: NYBERG, Henrik Samuel. **A Manual of Pahlavi**. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1964.; HARLEZ, Charles de. **Manuel de Pehlvi des livres religieux et historiques de la Perse**. Paris: Maisonneuve et cie., 1880.

¹⁵² *sd*.

¹⁵³ *d'hw m sd zm*. Nos manuscritos DH e K20, encontra-se neste trecho *d'hw m Y*. Somente no manuscrito K20b temos a frase inteira *dhm stwzm hc'lk sl spyt'm'n zltwšt'*, traduzida por Cereti: “[...] quando isto será o fim do décimo século, ó Spitāmān Zarduxšt’”. O uso de diferentes manuscritos para traduzir esta passagem pode ter influenciado a discrepância nas traduções de West e Cereti no que tange ao significado de *dahom sato zam/sadozam*, ou “décimo inverno do século”, numa tradução mais literal do termo dado pelo manuscrito K20b.

¹⁵⁴ West não faz esta tradução literal de “décimo inverno do século”, mas sim “décimo inverno”. Acredito que “décimo inverno do século” seja uma tradução mais precisa do trecho *dahom sato zam*, como explicado na nota anterior.

¹⁵⁵ BOYCE, **Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices**. op.cit. p.32.

¹⁵⁶ Eddy não traduz o cap.3 do ZWY em sua obra *The King is Dead*.

Ohrmazd disse, 'O Spitāmān Zarduxšt, isso é o que eu te digo. O tronco de árvore que você viu, este é o mundo material que eu, Ohrmazd, criei. E os sete galhos que você viu são as sete épocas que virão.

O de ouro é o reino do rei Wištāsp no qual eu e você conversamos sobre a religião [e] o rei Wištāsp aceita a religião e quebra os corpos dos dēws; e os dēws, na condição de serem visíveis, irão [voar] e se esconder, e Ahreman, os dēws [e] os abortos irão rastejar para a escuridão [e] obscuridade [do] inferno. E a defesa da água, fogo, plantas e da terra, Spandarmad, serão reveladas.

O de prata é o reino de Ardaxšīr, o Kay, que será chamado de Wahman ī Spandyādān, que separará os dēws dos homens; ele purificará todo o mundo [e] tornará a religião corrente.

O de cobre é o reino de Ardaxšīr, o arranizador e restaurador do mundo, e aquele do rei Sābuhr que irá arranjar o mundo criado por mim, Ohrmazd, [e] tornará a salvação corrente entre as criaturas do mundo. E a bondade será visível. E Adurbād, de destino vitorioso, verdadeiro restaurador da religião [disputará] a religião com os heréticos [e], pelo procedimento do cobre [derretido], trará ela de volta à verdade.

O de bronze é o reino dos reis arsácidas que irão guiar o mundo da heresia do Buddha e [por quem] o maléfico Alexandre, o Eclesiástico, será cancelado da religião [e] ele se perderá no mundo e se tornará invisível.

O de chumbo é o reino do rei Wahrām Gōr, que fará visível o espírito da paz, e Ahreman, junto com os feiticeiros, irão rastejar de volta para a escuridão e obscuridade do inferno.

O de aço é o reino do rei Husraw, filho de Kawād¹⁵⁷, que manterá afastado desta religião o maldito Mazdak¹⁵⁸, filho de Bāmdād, adversário da religião [que] se mantém com os heréticos.

O galho no qual ferro foi misturado [este é o perverso reino dos dēws de cabelo partido da descendência de Xēšm], quando será o fim do décimo século do nosso [milênio], ó Spitāmān Zarduxšt.¹⁵⁹

ZWY 3 (transcrição)

*u-m dīd draxt-ēw kē haft azg padīš bud, ēk zarrēn, ud ēk asēmēn, ud ēk rōyēn, ud ēk brinjēn, ud ēk arzizēn, ud ēk pōlāwadēn, ud ēk <ī> āhan abar gumēxt *ēštād.*

guft-iš ohrmazd ku, spitāmān zarduxšt, ēn ān ī ō pēš gōwam. draxt-ēw bun ī tō dīd, na gētig ast ī man ohrmazd dād. ud ān haft azg ī tō dīd, ān haft āwām ast ī rasēd.

*ud ān ī zarrēn xwadāyīh ī wištāsp šāh, ka man ud tō dēn ham-pursēm, wištāsp šāh dēn be padīrēd, ud dēwān kālbod be škennēd: ud dēwān az *āškāragīh ō <wirēg ud> nihān-rawīšnīh ēstēnd, ud ahreman ud dēwān <ud> wišudagān abāz ō tār <ud> tom <ī> dušox dwārēnd ud pahrēz ī āb ud ātaxš ud ātaxs ud urwar ud spandarmad zamīg paydāg bawēd.*

*ud ān ī asēmēn xwadāyīh ī ardaxšīr ī kay, [ka] *kē wahman ī spandyādān xwānīhēd, kē dēw az mardōmān judāg kunēd; be *pālāyēd hamāg gēhān, dēn rawāg kunēd.*

*ud ān ī rōyēn xwadāyīh ī ardaxšīr ī gēhān ārastār ud wirāstār ud ān ī šābuhr šāh, [ka] *kē gēhān ī man ohrmazd dād ārāyēd, bōxtagīh pad *dāmān ī gēhān rawāg kunēd. ud wehīh paydāg be bawēd. ud ādurbād ī pērōz-baxt ī dēn-rāst-wirāstār pad rōy ī <widāxt> passāxtag ēn dēn abāg jud-ristagān <pahikārēd ud> abāz ō rāstīh āwarēd.*

*ud ān ī brinjēn xwadāyīh ī āškānān šāh, kē jud-ristagīh <ī> but az gēhān be barēd, ud ān ī druwand *aleksandar *ī *kilīsāyīg az ēn dēn be *abesihēd <ud> az gēhān wany ud abaydāg šawēd.*

*ud ān arzizēn xwadāyīh ī wahrām [ī] gōr šāh, [ka] *kē mēnōg ī rāmišn *wēnābdāg kunēd, ud ahreman abāg jādugān abāz ō tār ud tom ī dušox dwārēnd.*

*ud ān ī pōlāwadēn xwadāyīh ī husraw ī kawādān šāh, [ka] *kē gizistag mazdak ī bāmdādān ī dēn-petyārag, <ī> abāg jud-ristagān ēstēd, az ēn dēn abāz dārēd.*

*ud ān ī āhan abar gumēxt *ēštād <duš-pādixšāyīh ī dēwān ī wizārd-wars ī xēšm-tōhmag> [spitāmān zarduxšt hazārag sar ī tō] ka sadōzam ī dahom <hazārag ī> tō sar bawēd, spitāmān zarduxšt¹⁶⁰.*

¹⁵⁷ Referência ao rei sassânida Kavād I que governou entre 488-531 d.C..

¹⁵⁸ Reformador religioso fundador do mazdaquismo, filosofia Sassânida que se propunha uma "versão purificadora" do zoroastrismo. Incorporava a posse coletiva e programas de bem-estar social à religião.

¹⁵⁹ CERETI, op.cit. pp.151-152.

¹⁶⁰ CERETI, op.cit. p.135.

O esquema de sete idades mantém a descrição de reinos persas, alguns míticos e outros históricos. Representando o galho de ouro está novamente *Wištāsp*, tido como o rei iraniano protetor de Zoroastro; a referência ao galho de prata como *Ardaxšīr*, o Kay (referência à dinastia Kayânida¹⁶¹) é vista pelos estudiosos como uma menção ao rei *Ardaxšīr* I (22?-240 d.C.). Com relação ao galho de cobre, têm-se *Ardaxšīr*, o restaurador do mundo, um *link* entre a tradição épica e histórica (alguns o vêem como Artaxerxes I, pai de Dário II); também se faz menção ao rei *Sābuhr* II (309-379 d.C.) e a *Adurbād*, famoso em outros textos em *pahlavi* por restaurar a fé masdeísta¹⁶².

Especial atenção deve ser dada à idade de bronze, referente ao reino dos Arsácidas, que mostra uma inversão com o período Sassânida na história iraniana e cita duas figuras importantes: *Buddha* e Alexandre, o Eclesiástico¹⁶³. É importante lembrar que o termo “heresia do Buddha” (*jud-ristagīh <ī> but*¹⁶⁴) teria uma tradução mais próxima de “heresia dos ídolos”, sendo *but*¹⁶⁵ o correspondente em *pahlavi* para “ídolo”, do que uma tradução explícita referente ao próprio Buda, que não costuma aparecer em textos em *pahlavi*. Quanto a Alexandre, o Eclesiástico (*aleksandar ī kilīsāyīg*¹⁶⁶), esta é uma identificação um tanto quanto duvidosa, já que em algumas partes tardias do documento o epíteto *kilīsāyīg* é sempre associado a *Sēdāsp* que, segundo a proposta de West, seria algum imperador bizantino (como Teodósio, que derrotou os persas durante os sécs.V e VI d.C.), o que coincidiria com o fim do milênio de Zoroastro. Segundo a tradução do trecho em West¹⁶⁷:

ZWY 3 (West, 1880)

[...] *E o de cobre é o reino do rei arsácida, que remove do mundo a heterodoxia (javid-rastakih) que existia, e o perverso Akanggar-i Kilisyakih é totalmente destruído pela religião e continua invisível e desconhecido no mundo [...]*¹⁶⁸.

Sendo assim, West não traduz especificamente o termo *buddha* (*but*), só faz referência à heterodoxia e também não transcreve Alexandre como *aleksandar ī kilīsāyīg* (como faz Cereti), mas sim como Akanggar-i Kilisyakih (o que é compreensível, já que a transliteração do original é *'kndgī*, não tornando a associação com a transcrição *aleksandar*, Alexandre, tão óbvia). Ainda assim, há associações deste suposto Alexandre descrito no ZWY 3 com Alexandre, o Grande, ainda que inconsistentes na análise filológica do epíteto¹⁶⁹.

¹⁶¹ Cf. nota 124.

¹⁶² Outra denominação do zoroastrismo. Faz referência a Ahura Mazda.

¹⁶³ Em sua tradução do cap.3 do ZWY, Anklesaria não inclui as figuras de Buda e de Alexandre, o Eclesiástico, possivelmente por alguma limitação do manuscrito utilizado.

¹⁶⁴ *ywdt lskyh bwt*. Nos manuscritos DH (utilizado por Anklesaria) e K43, este trecho apresenta uma longa lacuna que termina com as palavras *t'! W twm*. Esta é a provável explicação para Anklesaria não reproduzir a palavra *Buddha* em sua tradução.

¹⁶⁵ *bwt*.

¹⁶⁶ *'kndgī klsy'kyh*.

¹⁶⁷ É interessante notar que só Cereti traduz a idade dos Arsácidas como de bronze; tanto West quanto Anklesaria traduzem a quarta idade (referente ao reino Arsácida) como sendo de cobre. A palavra que se encontra nos manuscritos é *brinjēn*, equivalente em *pahlavi* para “bronze”.

¹⁶⁸ WEST, op.cit.

¹⁶⁹ CERETI, op.cit. pp.185, 198-199. Outro argumento para contradizer que este Alexandre, o Eclesiástico, seja associado a Alexandre, o Grande, é o fato do galho de bronze não corresponder à última idade, mas sim à quarta. A última idade é a que corresponde ao galho de ferro misturado, esta sim costuma ser associada ao império Macedônico.

A idade de chumbo é representada por *Wahrām Gōr*, um dos mais famosos soberanos Sassânidas (421-438 d.C.); e *Husraw*, representando o galho de aço, representa um reino histórico, o de Cosroés I (531-579 d.C.). Por fim, o último reino, galho de ferro misturado (*āhan abar gumēxt*¹⁷⁰), é representado pelos *dēws* da raça de *Xēšm*, termo *pahlavi* para definir inimigos incertos.

Nesta versão de sete, acrescentam-se mais três idades do mundo, mas o contexto mítico é o mesmo do cap.1. Essa versão, segundo *Hutgārd*¹⁷¹, é bem mais desenvolvida e tardia, não só pela inserção de três novas idades, mas também por ser mais prolixa na descrição das idades de ouro e prata. O último esboço desta versão do mito parece ser do séc.VI d.C., durante o reino do sassânida Cosroés I, mas ainda é confusa a menção do mesmo rei na versão de quatro idades (que parece ser anterior pelos motivos já expostos aqui). O uso do número “sete” sugere conexão com os dias da semana, método de cálculo que é usado por judeus por séculos, por corresponder aos sete milênios da tradição ocidental judaica e grega, correspondentes aos sete planetas e a uma “semana cósmica”. Alguns estudiosos também acreditam que a referência às sete idades do ZWY pode ter sido retirada do contexto astrológico babilônico. No entanto, foi-me chamada a atenção a um detalhe bastante interessante a respeito do número sete na tradição zoroástrica¹⁷²: sete é o número dos *Aməša spəntas*, os “santos imortais” de Ahura Mazda. Isto me parece motivo suficiente para levar em consideração uma possível anterioridade da versão de sete idades sobre a de quatro. Os *Aməša spəntas* são figuras que surgem nos primórdios do zoroastrismo, sendo base do panteão da religião, já que são apresentados como ajudantes de Ahura Mazda¹⁷³. É possível que apesar de constar no cap.3 do documento, a versão de sete “idades do mundo” seja anterior e com elementos mais próximos à concepção da crença zoroástrica, o que tornaria a versão de quatro idades uma corruptela. No entanto, o argumento filológico já apresentado a respeito dos termos em *pahlavi* utilizados para designar “períodos”, remetendo à ideia de “estações do ano”, continuam a dar força à suposição de anterioridade da versão de quatro idades (argumento mais bem exposto a seguir). A versão de sete idades é também mais complexa e parece mais bem elaborada, o que sugere que seja um aperfeiçoamento do texto, ainda que este argumento me pareça mais fraco frente aos outros.

Também seguindo a linha de raciocínio da análise filológica, é de se questionar se a versão das quatro “idades do mundo” não antecederia a versão com sete idades. Assim como a versão apresentada no cap.1 do ZWY, a versão de sete idades presente no cap.3 do texto também utiliza os termos *āwām* e *zam* aqui analisados. Sendo quatro as estações do ano que seguem o calendário zoroástrico desde a Antiguidade¹⁷⁴, não faria sentido um texto com sete

¹⁷⁰ *'syn QDM gwmyht'*.

¹⁷¹ HULTGARD, op.cit. pp.106-107.

¹⁷² Ideia sugerida pelo professor de persa da UnB, Mostafa Nadeem.

¹⁷³ Cf. cap.1.

¹⁷⁴ Anteriormente ao período Aquemênida, os iranianos utilizavam o “Velho calendário” iraniano de 360 dias, onde os doze meses eram nomeados por vários festivais, atividades do ano pastoril e os dias do mês eram numerados de 1 a 30. Escribas aquemênidas, no entanto, passaram a utilizar como base o calendário babilônico e “traduziram” os nomes que eram então dedicados aos meses para equivalentes persas. Esse calendário ainda tinha 360 dias, mas sacerdotes zoroástricos passaram a intercalar o trigésimo mês a cada seis anos para manter o calendário de 360 dias em harmonia com as estações do ano. Mais tarde, ainda no período Aquemênida, os meses foram divididos em

“idades do mundo” utilizando a palavra *āwām* no sentido de estações do ano. Pode-se supor então que a palavra tenha sido mantida na versão de sete idades, mas agora com um significado mais amplo de “tempo” ou “período”, o que também é cabível. A associação entre estações do ano e “idades do mundo” é também visível nos *Trabalhos e os dias* de Hesíodo¹⁷⁵. Ao tratar da importância do trabalho na vida do homem, Hesíodo faz menção às diferentes estações do ano e sua relação com a colheita e o trabalho em geral. Também trata especificamente das “idades do mundo” (por mais que os versos correspondentes a este tema não façam menção às estações do ano), onde descreve cinco idades, das quais quatro delas estão relacionadas a metais e uma corresponde à “idade dos heróis”. Quanto à discussão relativa às estações do ano podemos vê-la nos seguintes versos:

Os trabalhos e os dias 304-310

[...] *Ambos deuses e homens estão com raiva de um homem que vive ocioso, pois na natureza ele é como os zangões sem ferrões que desperdiçam o trabalho das abelhas, comendo sem trabalhar; mas na estação do ano correta seus celeiros podem estar cheios de comida. Pelo trabalho os homens crescem ricos em rebanhos e substâncias e trabalhando são muito mais amados pelos imortais*¹⁷⁶.

Já quanto ao tema das “idades do mundo”,

Os trabalhos e os dias 106-201

Raça de Ouro

[...] *Eram do tempo de Cronos, quando no céu este reinava; como deuses viviam, tendo despreocupado coração, apartados, longe de penas e misérias; nem temível velhice lhes pesava, sempre iguais nos pés e nas mãos, alegavam-se em festins, os males todos afastados, morriam como por sono tomados* [...].

Raça de Prata

[...] *e quando cresciam e atingiam o limiar da adolescência pouco tempo viviam padecendo horríveis dores por insensatez; pois louco Excesso não podiam conter em si, nem os imortais queriam servir* [...].

Raça de Bronze

[...] *nenhum trigo eles comiam e de aço tinham resistente o coração; [...] E por suas próprias mãos tendo sucumbido desceram ao úmido palácio do gélido Hades* [...].

*Raça dos Heróis*¹⁷⁷

[...] *Zeus Cronida fez mais justa e corajosa, raça divina de homens e heróis e são chamados semideuses, geração anterior à nossa na terra sem fim* [...].

Raça de Ferro

quatro partes e cada dia do mês passou a ser dedicado a um *yazata* (divindade). BOYCE, **Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices**. op.cit. pp.70-72.

¹⁷⁵ Épico grego cuja datação gira em torno de 700 a.C. Utilizo duas traduções para *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo neste trabalho: a inglesa de Evelyn-White e a portuguesa de Lafer (ambas indicadas em notas de rodapé correspondentes às passagens do texto).

¹⁷⁶ Tradução minha do inglês da tradução de EVELYN-WHITE, Hugh G. **Works and Days**. Cambridge: Harvard University Press, 1914. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0132:card=274&highlight=season>>. Acesso em 29 abr. 2011.

¹⁷⁷ Nota-se aqui um novo elemento no mito dos metais representando as quatro “idades do mundo”. A “Raça dos Heróis”, além de se interpor entre os metais, também altera a sequência degenerescente do texto ao falar de um período tranquilo antes da “Raça de Ferro”.

[...] *Pois agora é a raça de ferro e nunca durante o dia cessarão de labutar e penar e nem à noite de se destruir; e árduas angústias os deuses lhes darão [...]*¹⁷⁸.

Em Hesíodo, a concepção das “idades do mundo” aparece num contexto diferente, mas ainda assim indica degradação dos tempos, como no ZWY. Por trabalhar com a questão do tempo, em especial das estações, e discutir as “idades do mundo” representadas por metais, o texto hesiódico passa a ter mais semelhança com o ZWY, afinal, o documento persa parece tratar de estações do ano associadas às “idades do mundo”. É interessante perceber as semelhanças temáticas entre os textos persa e grego, tendo em vista que a obra de Hesíodo é tida como o documento mais antigo a tratar do tema das “idades do mundo”. Hesíodo pode ter influenciado o uso das estações do ano em consonância com os metais e, logo, o uso das “idades do mundo” pelo ZWY, como também pode ter retirado tais temas do texto persa. Por conta dos problemas de datação do ZWY, essa discussão permanece em aberto.

Ao analisar mais detalhadamente os caps.1 e 3 do ZWY, também não é possível ficar indiferente à sua semelhança com o livro de Dn. Estaríamos lidando com apropriações de um complexo mítico indo-europeu por uma tradição semítica ou vice-versa (ou ainda, estamos lidando com troncos temáticos independentes)? Os metais ou as “idades do mundo” por si só já podem ter aparecido noutros contextos antes de penetrar o mundo iraniano, mas não podemos deixar de notar a incrível semelhança que ocorre na última “idade do mundo”, (que no apocalipse persa é representada pelo “ferro misturado”, e em Dn 2 pelo ferro misturado com argila) algo que só ocorre nesses dois textos e mostra algum tipo de ligação. O ferro, nesses casos, é tido como o pior dos metais, pois está associado ao pior dos reinos, o último. Essa temática também aparece no *Bundahišn* 34:18-19, onde se descreve o metal derretido que serve para julgar os homens¹⁷⁹. As semelhanças temáticas e conceituais entre o ZWY e outros textos que abordam o mito das “idades do mundo” (inclusive outros documentos iranianos) serão abordadas com mais propriedade no próximo capítulo.

¹⁷⁸ Tradução em português retirada de LAFER, Mary de C.N. **Os trabalhos e os dias de Hesíodo**. São Paulo: Iluminuras, 1989, pp.31-35.

¹⁷⁹ Cf. o citado trecho do *Bundahišn* no final do cap.1.

CAPÍTULO 3 - O PAPEL DE ALGUNS TEXTOS INDO-IRANIANOS EM RELAÇÃO AO MITO DAS “IDADES DO MUNDO” E A PROPAGAÇÃO DE UMA TRADIÇÃO

O *Dēnkard* e as “idades do mundo”

Pretendo com este capítulo retomar a discussão iniciada nos caps.2 e 3 desta dissertação quanto ao papel da literatura zoroástrica no mito das quatro “idades do mundo”. Continuo a tomar como base para a discussão a análise do ZWY, no entanto, novas fontes entram na discussão. A primeira delas, também de proveniência persa, é o *Dēnkard* (Dk).

O Dk, “Atos da religião”, é uma grande coleção de informações que trata de doutrinas, costumes, tradições, história e literatura da religião zoroástrica. Escrito em *pahlavi*, é uma apologia ao mazdaísmo, de acordo com Gignoux¹⁸⁰. Segundo relatos no livro 3, esta compilação foi feita por Atur-farnbag, filho de Farukzat, um sacerdote zoroástrico que se envolveu em uma disputa religiosa com Abalish na presença do califa Al-Mamun (governante de Bagdá entre 813-833 d.C.). O trabalho começado por Atur-farnbag foi então completado por Aturpat, filho de Hemet, também citado no *Bundahišn* 45:11 como contemporâneo de Zat-Sparam, que, sabe-se, viveu por volta de 881 d.C., quando a terceira epístola de Manushchihir foi escrita.

Segundo Boyce, essa massiça compilação de diversos materiais foi produzida entre os sécs.IX e X d.C., período este de considerável atividade literária por sacerdotes zoroástricos face à crescente ameaça imposta pelo Islã. Apesar de se cogitar esta datação para os manuscritos, Boyce crê que, a exemplo do ZWY, o material que compõe o Dk é substancialmente mais antigo¹⁸¹. O documento foi dividido em nove livros, mas os dois primeiros e o começo do terceiro estão perdidos.

Segundo Menasce, o terceiro livro do Dk é “uma sequência pouco ordenada de capítulos curtos que tratam de questões dogmáticas ou morais da fé mazdeísta pela perspectiva de uma exposição racional, sistemática (e por vezes defensiva e agressiva) visando outras religiões, notadamente o Islã”¹⁸². O livro 3, onde consta o trecho que diz respeito aos quatro tipos de reis do mundo, originalmente foi constituído de 420 seções contendo cerca de 73 mil palavras, mas sua primeira parte está perdida e sua continuação imediata está corrompida. Ainda sobre o livro 3, 374 seções deste são destinadas a *nikedsho-iveh-din*, “Exposição da Boa Religião”, que foi, provavelmente, um manual religioso bem difundido no séc.IX d.C., mas que agora está perdido. Como as últimas 18 seções do livro 3 parecem estar interligadas com o restante, provavelmente elas derivam da mesma fonte. A seguir, a tradução feita por Menasce do trecho Dk 3.398 a partir do *pahlavi* utilizando o ms. B, que descreve quatro tipos de soberanos.

Dk 3.398

¹⁸⁰ GIGNOUX, Philippe. *Dēnkard*. In: *Encyclopedia Iranica* 7. Costa Mesa: Mazda Pub, 1996.

¹⁸¹ BOYCE, *Textual sources for the study of Zoroastrianism*. op.cit. p.4.

¹⁸² MENASCE, Jean de. *Le Troisième livre du Dēnkart*. Paris : Librairie C. Klincksieck, 1973. pp.6-7.

Aqui estão as quatro espécies de soberanos com seus respectivos nomes. Assim são chamados os soberanos: 1) o que aprimora (ārāstak) 2) o que tem esperança, 3) o que tem medo é 4) o que é derrotado (višōftak). Seguem suas seguintes interpretações:

1) O soberano que aprimora está convencido (hušnut) de que é sábio e de que seu tempo é bom (nēv) já que, desde o início, houve a aniquilação (andar nēstīh) de qualquer causa (vihān) para a sua destruição.

2) O soberano que tem esperança é aquele que, mesmo sendo sábio, vive num tempo perverso. No entanto, existe a esperança de que a sabedoria deste soberano faça com que a bondade cresça nos tempos de malícia.

3) O soberano que tem medo é aquele que é ignorante (dušākās), mesmo vivendo num tempo <bom>, mas, em razão de sua ignorância, a bondade se transforma (vāliḥīt) em malícia.

4) O soberano derrotado é aquele que é ignorante e vive num tempo perverso, e o fato é que há um vazio desde a constituição (ārāyišn) de seu reino¹⁸³.

Este é um trecho que remete à ideia de degradação do homem, algo já presente no ZWY. O fato de serem quatro reis - não quaisquer outros tipos de indivíduo - torna as semelhanças com a descrição dos reis no ZWY muito mais aparentes. São quatro soberanos que mostram diferentes reações às situações impostas. Obviamente o Dk não trata de reis específicos, mas sim de “tipos” de reis, e logo estes não estão em sucessão temporal na narrativa; no entanto, a ordem em que os tipos de reis são colocados no texto sugere que os tempos estão mudando e tornando-se cada vez mais perversos, assim como os regentes persas. A semelhança do último tipo de rei no Dk com o último reino do ZWY 1 é visível. Como o último reino do ZWY 1 é estrangeiro, ele é maléfico e se encontra no pior dos tempos. No Dk, a própria denominação “soberano derrotado” já indica um tempo pestilencial; além disso, o texto deixa claro que esse soberano não se importa em acabar com o mal que está presente em seu reino. Esta poderia ser tanto uma referência a um reino estrangeiro (já que o texto não especifica que todos os reis são persas, mas apenas que se tratam de “tipos de soberanos do mundo”), ou a um reino persa sujeito à intervenção maléfica (o que pode remeter ao domínio estrangeiro). De qualquer forma, o tema dos quatro tipos de reis associados à degradação dos tempos está presente em ambas as fontes discutidas. Um outro trecho do Dk, no livro 5, faz referência ainda mais direta às idades do ZWY.

Dk 5.3

Sobre a revelação de todos os eventos pelo santo Zaratustra dotado de presciência e excelência completa.

Faço saber que ele [o profeta Zaratustra] previu com detalhes completos e em concatenação todas as circunstâncias de como o rei Vištaspā Kayānida, rei do Irã, e seu inumerável exército obteriam a vitória sobre [o rei turco = turaniano] Arjasp e seus exércitos, e sobre outros [reis]. Da mesma forma que ele fez revelações sobre a supremacia do rei Vištaspā sobre os governantes de outros países; sobre a sua própria [i.e. do santo Zaratustra] morte pelo guerreiro turco Barataruriš Bradok-reš. Sobre o Yazad encarnado em vaca Nagirpan ter anunciado [ao guerreiro] Thritun Faridoon o advento do santo Zaratustra; sobre os eventos que acontecem em idades sucessivas; sobre os propiciadores de danos para sua religião, como Alexandre. Sobre Malkus, o corruptor da alta ordem da inteligência; sobre Zohak; sobre os homens e mulheres que acreditam na fé daqueles que fazem o mal, Jesus e Mani; sobre os tempos confusos da idade de aço e de ferro; e também sobre os embelezadores, reformadores e

¹⁸³ Tradução do francês para o português feita por mim a partir da tradução do *pahlavi* de MENASCE, op.cit. p.355.

*renovadores da religião, como Ardešir, Adarbad, Noširwan, Pešutan, Aušedar, Aušedar-mah, Saošyant e outros [...]*¹⁸⁴.

Nesse trecho do livro 5, o autor fala diretamente das idades de aço e ferro e do rei Vištaspā, todos presentes na narrativa das idades do mundo do ZWY. Além de falar sobre as últimas idades do mito (representadas por metais), também cita Alexandre, talvez um indicativo de que este seja o personagem que representa a última idade no ZWY 1. Uma grande dúvida reina sobre quem seria o último rei na narrativa das “idades do mundo” presente no ZWY 1. Cereti apresenta uma teoria, baseando-se no que se diz a respeito dos cabelos dos invasores. Segundo o mesmo, o epíteto “inimigos demoníacos de cabelo partido” poderia ser uma referência aos turcos, já que ainda hoje alguns povos afegãos e da Ásia Central usam o cabelo dessa forma¹⁸⁵. O argumento não parece convencer, mas é uma alternativa a tese defendida por Boyce de que os “inimigos demoníacos” devem ser identificados como os macedônicos. O argumento de que a associação de reinos e idades do mundo é de concepção persa ganha mais força por meio deste trecho do Dk, não por datar precisamente sua origem, mas por estar presente no ZWY e por também ser bem fundamentado em outro texto persa.

Ainda relativo às “idades do mundo”, temos os seguintes trechos do Dk:

Dk 3.329

[...] Sua duração durante o gētī, um adversário das criaturas, é, segundo a revelação, de 6 mil anos. No primeiro milênio, que chamou de Yim, vê a plenitude da xvarrah (luz?) divina, a destruição da oposição do mundo e seu enfraquecimento. O segundo milênio chamou de Dahāk, com o terrível culto dos dēv do ímpio Dahāk e seu fortalecimento [do druj...]. No quarto milênio, que chamou de Zartušt, no final, a concepção [kamār]¹⁸⁶ de toda a força de Assaut, isto é, a tirania, a heresia e o engano, chegará ao cume e, ao fim do mesmo milênio, haverá uma queda [nišē-binnīkīh] da tirania e da heresia. Neste declínio e diminuição, durante o quinto milênio, que chamou de Ošetar, e sexto milênio, chamado de Ošertamāh, chegamos à destruição de seu princípio geral; a criação de Ohrmazd será salva e entregue e virá a fraškart¹⁸⁷ e o corpo escatológico. Esta é a revelação da Dēn¹⁸⁸.

Dk 3.396

[...] Que é variável a troca de espécies: assim, a lua em lua minguante, a idade de ouro passa para a idade de prata, a idade de prata à idade de aço, a idade de aço à idade de ferro [...] que está misturada [...] O Irã, na multiplicidade de países passou a existir, enquanto muitos homens no país e outros seres vivos são comparados ao que eram no passado¹⁸⁹.

Fica evidente nestas passagens a importância da divisão do mundo em milênios ou “idades do mundo” na concepção zoroástrica de tempo. No Dk 3.329 há ainda uma menção muito clara ao período escatológico e a vinda da “Restauração” (*fraškart*). Certas diferenças

¹⁸⁴ Tradução em português minha a partir da tradução inglesa de SANJANA, Pešotan. **Sacred Books of the East VII**. Bombay, 1894. Disponível em: <<http://www.avesta.org/denkard/dk5s.html>>. Acesso em 25 set. 2010.

¹⁸⁵ CERETI, op.cit. p.174.

¹⁸⁶ Menasce traduz o termo *kamār* como “cabeça”, o que me parece um tanto quanto literal. Transliterado, temos *km’l*.

¹⁸⁷ Literalmente, “Restauração”. Transliterado: *plškr’t*

¹⁸⁸ Retirado de MENASCE, op.cit. p.308.

¹⁸⁹ Retirado de MENASCE, op.cit. p.353. Tal trecho se refere ao que pode se transformar com o curso do tempo, às delimitações e ao que não pode ser mudado.

em relação aos demais textos escatológicos zoroástricos são visíveis neste trecho do Dk. Primeiro porque não temos a figura do *Saošyant*, de grande importância no combate apocalíptico. Também temos aqui uma divisão de 6 mil anos que difere do relato do *Bundahišn*, de 12 mil anos. No entanto, o autor do Dk pode estar começando sua narrativa escatológica dos últimos 6 mil anos (período de embate entre o Bem e o Mal), já que os primeiros 6 mil anos remetem a um período de latência (3 mil anos) e de criação dos seres primordiais (3 mil anos seguintes).

Já no Dk 3.396 vemos uma incrível semelhança com o cap.1 do ZWY. Neste trecho do Dk, temos a menção às “idades do mundo” tal qual no ZWY, ainda que não encontremos sua descrição. A passagem da idade de ouro para a de prata, da de prata para a de aço e da de aço para a de ferro é evidência mais que importante para analisarmos o mito das “idades do mundo” associado a metais como tema bem trabalhado na tradição iraniana. Além de citar cada idade relacionada a um metal, ainda há a menção do “ferro misturado”, marca da última idade no ZWY 1 e 3. Sendo a versão a que temos acesso do Dk um texto sassânida (por ser escrito em *pahlavi*, o que não impede que tenha existido uma versão em avéstico do mesmo), é possível que este trecho faça menção ao ZWY, ou vice-versa. Também é plausível que o tema das “idades do mundo” relacionado aos metais já tivesse sido trabalhado no momento em que estes textos estavam – possivelmente - em sua versão avéstica ou talvez, até mesmo, enquanto ainda eram disseminados oralmente (o que remeteria aos possíveis primórdios do Zoroastrismo, algo entre 1.500 e 1.200 a.C.)¹⁹⁰. Apesar de não ser conclusiva, a semelhança entre o ZWY 1 e o Dk 3, além da referência explícita ao tema das monarquias representadas por metais no Dk 5 devem ser levadas em consideração para que se observe o tema da degradação dos tempos e dos reis na tradição zoroástrica como coeso e não algo esporádico, fato este que deixaria o tema mais distante de uma concepção semítica.

As *yugas* indianas

Aqui chegamos a um ponto essencial da pesquisa, as quatro “idades do mundo” indianas. As *yugas* se apresentam, provavelmente, como a mais antiga forma de caracterização dos quatro períodos do mundo num movimento de degradação sucessiva, possivelmente influenciando não só Hesíodo, como também o ZWY e o livro de *Daniel*¹⁹¹. As *yugas* já aparecem com certa frequência no Rigveda e seu significado mais usual remete a “geração”.

Rigveda 1.139:8

*Que estas suas ações viris para nós nunca envelheçam,
que suas glórias brilhantes nunca caiam em decadência, nunca antes de nosso tempo decair.*

¹⁹⁰ Cf. discussão sobre datação de textos persas no final do cap.1.

¹⁹¹ Supõe-se que os proto-indo-arianos tenham se dividido por volta de 2.000 a.C. e, por conta do crescimento populacional ou devido à seca, tribos inteiras migraram levando seus rebanhos. O principal grupo de indo-arianos moveu-se pela Ásia Central e Afeganistão até chegar ao vale Indo. COHN, op.cit. pp. 84-108. Apesar de se especular que o épico *Mahābhārata* seja um dos primeiros escritos pós-védicos, (a cultura védica acaba no séc.VI a.C.), atesta-se que este texto tenha sua composição datada do séc.II ou I a.C., como já discutido na nota 77.

*Que as suas ações, novas a cada idade [yuge], maravilhosas, superando o homem [...]*¹⁹².

Podemos supor que o termo *yuga* se refira a uma geração, um período da vida humana e pode vir a significar outros tipos de períodos (como “idades do mundo”) devido a seus incontáveis usos em textos védicos e pós-védicos. Segundo Reimann, as quatro *yugas* clássicas, *krita*, *treta*, *dvāpara* e *kali*, tem antecedentes na literatura védica que as associam a jogos de dados¹⁹³. Segundo o mesmo, este jogo seria comum no período védico (1.200-600 a.C.) e teria tanto um caráter secular quanto um aspecto ritual. No *Aitareya Brāhmanas* 7.15:4 estaria a primeira menção às quatro *yugas*. Tal passagem narra a história de Rohita, um homem que foge rumo a um bosque para escapar de seu pai, que prometeu lhe oferecer em sacrifício ao rei Varuna. Pensando em voltar a sua aldeia, Rohita vê o deus Indra que lhe fala da importância de manter-se em movimento. Versos deste texto parecem remeter ao jogo de dados ao falar de “sorte”.

Aitareya Brāhmana 7.15:4

*Em kali se torna uma mentira
em dvāpara quando levantada,
em treta quando se põe de pé
e em krita quando se move.*

E, em seguida:

Aitareya Brāhmana 7.15:4

*A sorte de quem está sentado também está sentada,
mas a de quem está em pé também está em pé;
a de quem se reclina está deitada;
a sorte de quem se move, sem dúvida há de se mover*¹⁹⁴.

Um pouco a frente do texto vê-se o seguinte trecho: “[...] as *yugas*, *krita*, *treta*, *dvāpara* e *kali* [são como] a conduta do rei. Se diz que o rei é a *yuga* [...]”. Aqui parece clara a associação da figura do monarca com as *yugas*. As quatro “idades do mundo”, citadas no livro 3 do *Mahābhārata* 187-190 significam os quatro períodos de vida de corpo divino, sua degradação gradual e seu envelhecimento e sua acepção está intimamente ligada à ideia de “idades do mundo”¹⁹⁵.

Mahābhārata 3.187

*Ele é o Criador de tudo, mas ele próprio não foi criado e é a causa de todo o poder. Seu conhecimento é maior que o de todos os deuses juntos. Ó maior dos reis e pré-eminente dos homens, após a dissolução do universo toda esta maravilhosa criação voltará à vida novamente. Quatro mil anos dizem constituir a *krita yuga*. Seu amanhecer, assim como sua alvorada, dizem compreender quatrocentos anos. A *treta yuga*, dizem compreender três mil e seu amanhecer, como sua alvorada, dizem ter*

¹⁹²Tradução do sânscrito de GRIFFITH, Ralph T.H. **Sacred Books of the East X**. Oxford: Oxford University Press, 1896. Disponível em <<http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01139.htm>>. Acesso em 6 mai. 2011.

¹⁹³ REIMANN, Luiz G. **Tiempo cíclico y eras del mundo em la Índia**. México, D.F.: El Colégio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 1998. pp.59-73.

¹⁹⁴ Ambos os trechos são tradução de KEITH, Arthur B. **Rigveda Brāhmanas: The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmanas of the Rigveda**. Cambridge: Harvard University Press, 1920. p.302.

¹⁹⁵ As *yugas* indianas também são descritas no cap.1, p.36.

trezentos anos. A yuga que vem a seguir é chamada de *dvāpara* e tem sido calculada como consistindo de dois mil anos. Seu amanhecer, assim como sua alvorada, dizem compreender duzentos anos. A yuga seguinte, chamada de *kali*, dizem ter mil anos e seu amanhecer, como sua alvorada dizem compreender cem anos. Saiba, ó rei, que a duração do amanhecer de uma yuga é a mesma da alvorada.

E após o fim da *kali yuga*, a *krita yuga* vem novamente. Um ciclo de yugas compreende um período de doze mil anos. Um milênio inteiro de tais ciclos constituiria um dia de Brahma. Ó tigre entre os homens, quando todo este universo tiver sido retirado e for acomodado em sua casa, que é o próprio Criador! Este desaparecimento de todas as coisas é dita pelos sábios como sendo a Destruição Universal. Ó touro da raça de Bharata, ao final do último período mencionado de mil anos, quando o período que se deseja que complete um ciclo é mais curto, os homens geralmente se tornam viciados na falsidade. O filho de Pritha¹⁹⁶, sacrifícios, presentes e votos, ao invés de serem realizados por chefes serão realizados por representantes¹⁹⁷.

Mahābhārata 3.188

Para a preservação da probidade e da moralidade, eu assumo uma forma humana, e quando a temporada da ação vem, eu assumo novamente formas que são inconcebíveis. Na *krita yuga* eu me torno branco, na *treta yuga* eu me torno amarelo, na *dvāpara* eu me torno vermelho e na *kali yuga* eu me torno negro. Na *kali yuga* a proporção da imoralidade se torna correspondente a três quartos (onde só um quarto é de moralidade). E quando o fim da yuga chega, assumindo a forma feroz da Morte, sozinho eu destruo todos os três mundos com suas existências móveis e imóveis¹⁹⁸.

Como já foi atestado, as “idades do mundo” na tradição iraniana associam-se às figuras de reis persas e, ainda que no *Mahābhārata* tal característica não se encontre na descrição das yugas, o *Aitareya Brāhmaṇa* deixa bem clara a associação destes períodos com o rei indiano. É possível que as quatro yugas também mantenham alguma relação com as estações do ano, visto que a ideia de tempo cíclico entre védicos e, posteriormente, hinduístas se baseava na observação da natureza e dos ciclos fundamentais, tais quais: o dia e a noite, o sol e o ano e a lua e o mês lunar¹⁹⁹.

A “árvore cósmica” no universo indo-europeu

Segundo Eliade, a imagem da “árvore cósmica” faz-se presente em vários mitos para simbolizar o cosmos e sua sequência de “nascimentos” e “mortes”, além de exprimir as ideias de vida, juventude, imortalidade e sapiência. Assim, a árvore consegue exprimir tudo o que é sagrado, logo “real”, para o homem religioso. A sacralidade da árvore acaba por desvendar as estruturas mais complexas do mundo, do ponto de vista mítico, de acordo com Eliade²⁰⁰.

A “árvore cósmica”, ou “árvore do mundo”, se confunde com a ideia da “árvore da vida” e pode assumir diversas funções, conforme o complexo mítico em que esteja inserida. Bottéro²⁰¹ comenta que na Mesopotâmia, a “árvore cósmica” está integrada a elementos

¹⁹⁶ Também conhecida como *Kunti*, *Pritha* é a mãe de três dos cinco *Pandavas* (irmãos que lutaram na Batalha de *Kurukṣetra* contra seus primos, os *Kauravas* - o que é relatado no *Mahābhārata*).

¹⁹⁷ Tradução do sânscrito para o inglês retirada de GANGULI, Kisari M.. **Sacred Texts of the East**, 1883-1896. Disponível em <<http://www.sacred-texts.com/hin/m03/m03187.htm>>. Acesso em 11 jun. 2011.

¹⁹⁸ Tradução do sânscrito para o inglês de GANGULI, op.cit. Disponível em <<http://www.sacred-texts.com/hin/m03/m03188.htm>>. Acesso em 11. jun. 2011.

¹⁹⁹ No entanto, há de se observar que o número de quatro estações do ano não é tão bem estabelecido na tradição indiana. Há relatos de seis estações do ano (*clavijas*) no texto védico *Atharvaveda*, por exemplo. REIMANN, op.cit. p.31.

²⁰⁰ ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano** - a essência das religiões. op.cit. pp.123-126.

²⁰¹ BOTTÉRO, Jean. **Mythes et rites de Babylone**. Genève-Paris, 1985. Cit. por Hultgård em WIDENGREN, Geo et alli. **Apocalyptique iranienne et dualisme zoroastrien**. op.cit. p.121.

históricos: no poema *Erra* 150²⁰², a descrição feita é a de uma árvore gigante, de características cósmicas, ligada à tradição israelita. Em Ez 31:3-8²⁰³, uma espécie de cedro do Líbano também é descrita como sendo nutrida pelas águas primordiais, além de ser maior que todas as outras árvores, assumindo uma dimensão cósmica.

Em Dn 4:7b-9, também se encontra a descrição de uma árvore de grande altura, no centro da Terra, que atinge o céu e tem folhagem e frutos em abundância, representando características de uma “árvore da vida”²⁰⁴. Tanto Dn quanto Ez fazem uso da mesma tradição mítica, com origens na “árvore cósmica” mesopotâmica. Parpola defende a tese de que a “árvore da vida” assíria simboliza a ordem cósmica divina, mas não só se referindo ao macrocosmo como também ao homem como um microcosmo (o homem ideal criado à imagem de Deus)²⁰⁵. Muito desta ideologia também circula entre os reis Aquemênidas iranianos que, assim como os assírios, viam na “árvore da vida” um símbolo da monarquia imperial, pois era a representação também do rei²⁰⁶.

Na Índia antiga as ideias de “árvore cósmica” são muito variáveis, suas descrições textuais completas são bastante tardias e oferecem reinterpretações especulativas dos mitos na época védica ou pré-védica. Entre tais árvores está a árvore *ásvattha* (citada no *Atharvaveda*), que aparentemente liga-se à árvore iraniana “portadora de todas as sementes”, por sua função curativa e à *soma* (descrita no Rigveda), planta divina com aspectos cósmicos - e talvez rituais e alucinógenos, também²⁰⁷.

No norte da Europa, em períodos muito remotos, a árvore mítica aparece para os povos bálticos com o nome de *saules koks* (“árvore do sol”), mas não apresenta traços cósmicos com clareza, ao contrário da “árvore cósmica” escandinava que aparece nos poemas *Völuspá* e *Grimnismál*. No *Völuspá*, a árvore gigante se chama *Yggdrasil* e eleva-se majestosamente sobre a terra com nove galhos que são interpretados como nove mundos (esses mundos aparentemente relacionam-se com as nove montanhas dentro do tronco da “árvore cósmica” citadas no *Bundahišn*). No *Grimnismál*, a árvore aparece com três raízes que se estendem por três lados diferentes onde mora a deusa do subterrâneo *Hel* num dos lados, os gigantes noutra e os homens no terceiro lado. No *Grimnismál* 35, em particular, a árvore mítica simboliza o mundo em seu aspecto temporal.

Ao falar sobre os deuses indo-iranianos, Boyce realça o papel da “árvore de todas as sementes”, também chamada de “árvore de toda a cura”, que cresce no mar *Vourukaša*.

²⁰² Quando não citado, as fontes comentadas neste capítulo foram retiradas de HULTGÅRD, Anders. Mythe et histoire dans l'Iran Ancien. In: WIDENGREN, Geo et alii. *Apocalyptique iranienne*, op.cit. pp.63-162.

²⁰³ Ezequiel, livro canônico.

²⁰⁴ A tradução de tal passagem em Dn 4-5 (LXX) apresenta variações sensíveis na descrição da “árvore cósmica”, o que a torna uma variante independente do mito. Nessa variante, o grande tamanho da árvore é fortemente evidenciado, a amplitude dos ramos é indicada por medidas e sua folhagem é cheia de tudo que está abaixo do céu. Esta também mostra o sol e a lua habitando a árvore e iluminando toda a terra. HULTGÅRD, Mythe et histoire dans l'Iran Ancien. op.cit. p.122.

²⁰⁵ Segundo Parpola, a árvore estilizada com significados religiosos já aparece em 4.000 a.C. na Mesopotâmia e em 2.000 a.C. já está difundida no Oriente Próximo. PARPOLA, Simo. The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy. In: *Journal of Near Eastern Studies* 52 (3), 1993. p.173.

²⁰⁶ EDDY, op.cit. pp.26-29.

²⁰⁷ Para mais detalhes sobre o tema de plantas alucinógenas e visões por indução química nas tradições indo-iraniana e judaica ver DOBRORUKA, Vicente. Chemically-induced visions in the Forth Book of Ezra in light of comparative Persian material. In: *Jewish Studies Quarterly*. Vol.13.1. Princeton: Mohr Siebeck, 2006.

Segundo ela, a crença nessa árvore provavelmente está ligada aos cultos de árvores que são mais tardios, onde é comum a veneração a grandes árvores com poder de cura²⁰⁸.

Nas coleções de textos *Vidēvdāt* e nos comentários do tipo *Yašt* se encontram temas míticos relacionados à imagem de uma árvore gigante. O *Yašt* 12, dedicado a *Rašnu*²⁰⁹, menciona uma árvore mítica. No *Vidēvdāt*, uma “árvore cósmica” é citada como enraizada no oceano mítico, e em seus frutos estão as sementes de todas as plantas da terra; a árvore é um grande reservatório genético da vida vegetal, configurando-se como “árvore da vida” em sentido estrito. Também no *Avesta*, é possível encontrar em várias passagens alusões a uma planta divina misteriosa chamada *Gaokərəna* (ou *Gōkarn*), que na tradição *pahlavi* é uma árvore. Tudo leva a crer que a *Gaokərəna* é a planta mítica (*soma*) desta mesma tradição²¹⁰.

No Grande *Bundahišn* 1:11, é descrita a “planta primordial” criada por Ahura Mazda que em seguida é destruída por Angra Mainyu. Este último e seus demônios sofrem o contra-ataque das entidades primordiais, incluindo o Céu, a Terra, as Águas e a Planta, promovendo assim a continuação da criação material. Aqui, encontramos na “planta primordial” a associação com a imortalidade, já que a vegetação passa a ser protegida pelo deus da imortalidade *Amərətatāt*. No Grande *Bundahišn* 16:4-5 e nas *Seleções de Zātspram* 3:39-40, Ahura Mazda fala da “árvore única portadora de todas as sementes”²¹¹. Esta árvore mítica está bem próxima da *soma* e da *Gaokərəna*, mas com outros elementos míticos.

Grande Bundahišn 16:4-5

[...] *De todos estes grãos, a árvore única portadora de numerosas sementes, portadora de remédios, crescia no mar de Fraxvkart, no qual se encontram todas as sementes das plantas, aquelas que provêm do bovino unicamente criado. A cada ano, o pássaro Sēn faz secar esta árvore única e mistura os grãos com água. Tištar os pega e os faz chover sobre as regiões da terra com a água da chuva. Próximo desta árvore única, o hōm branco, curandeiro e puro de toda a mancha, crescia sobre as fontes da água do Ardisūr. Quem a come se tornará imortal. O nome dessa árvore é Gōkarn; como dizemos: o hōm que afasta a morte; e no momento da Renovação preparará a imortalidade. Este é o chefe das plantas [...]*²¹².

Na verdade, a tradição iraniana separa a “árvore portadora de todas as sementes” da *soma*, que são as duas grandes “árvores cósmicas”. A “planta primordial”, mesmo sendo descrita como a *soma*, fenomenologicamente, apresenta diferenças com as duas grandes árvores míticas. No entanto, Hultgård apresenta argumentos filológicos para mostrar a ligação da “árvore cósmica” do ZWY com a “árvore portadora de todas as sementes”²¹³. Certo aspecto filológico referente à “árvore cósmica” do ZWY mostrou-se particularmente interessante

²⁰⁸ BOYCE, **Zoroastrians**: Their Religious Beliefs and Practices. op.cit. p.7.

²⁰⁹ *Rašnu* é a divindade da justiça e da ordem na mitologia persa.

²¹⁰ HULTGÅRD, Mythe et histoire dans l'Iran Ancien. op.cit. pp.111-114.

²¹¹ O *hōm*, que cresce próximo à “árvore única portadora de todas as sementes”, é tido como o equivalente da *soma* védica.

²¹² Tradução minha da tradução em francês de Hultgård retirada de HULTGÅRD, Anders. Mythe et histoire dans l'Iran Ancien, op.cit. p.115. Neste trecho, Hultgård utiliza a tradução de Anklesaria em ANKLESARIA, Behramgore T. **Zand-akāsīh. Iranian or Greater Bundahišn**. Bombay, 1946.

²¹³ Hultgård analisa as formas com que aparece a menção à “árvore cósmica” do ZWY e à “árvore portadora de todas as sementes” no *Bundahišn* e nas *Seleções de Zātspram*, pois o texto *pahlavi* não deixa claro as semelhanças semânticas dos dois termos. Ambas as árvores têm em seu nome original o epíteto de “só”, “única” derivadas do avéstico *aēva-*, que também mostra a ligação desta “árvore única” com o “bovino primordial”, o qual recebe o nome de “unicamente criado” (*ēvdāt* ou *ēvkdāt*, de prefixo derivado do *aēva-*). HULTGÅRD, op.cit. pp.117-118.

durante a pesquisa. Por meio da análise comparativa feita no cap.2 entre as traduções do ZWY de Cereti, Anklesaria, West e Eddy, percebi que os dois primeiros traduzem o corpo da árvore como sendo um tronco, enquanto que os dois últimos falam em “raiz”. Utilizarei somente trechos de Cereti e West para ressaltar a diferença de tradução:

ZWY 1 (Cereti, 1995)

[...] *E, com isso, ele viu o tronco de uma árvore onde havia quatro galhos, um de ouro, um de prata, um de aço, e um no [qual] ferro havia sido misturado.*

ZWY 1 (West, 1880)

[...] *então Ohrmazd dispôs a sabedoria onisciente a Zartosh, e por meio disse ele viu a raiz de uma árvore, onde havia quatro galhos, um de ouro, um de prata, um de aço, e um estava misturado com ferro.*

Segundo a transcrição temos “*u-š wan-ēw bun padiš be dīd kē cahār azg padiš bud*” onde, seguindo a coerência textual, se traduz: “e (ele viu) um tronco de árvore onde tinham quatro galhos, um de...”. O termo *wan*²¹⁴ refere-se à árvore, suporte, tronco de árvore, enquanto que *bun*²¹⁵ remete à base, alicerce, fundo. Talvez uma melhor tradução dos termos isolados *wan-ēw bun* seja “base de tronco de árvore”. Sendo assim, é compreensível West, e conseqüentemente Eddy, preferirem a palavra “raiz” ao invés de “tronco”, por esta ser uma das possibilidades de tradução - uma vez que não faz sentido falar de “galhos” associados à “raiz”, como remete o trecho (já que há uma ligação direta no *pahlavi* entre os dois termos). A associação do corpo da árvore do ZWY com “tronco” torna-se importante para efeitos comparativos com o corpo de Indra no *Hino de Skambha*, texto indiano melhor abordado ao decorrer deste capítulo.

O aspecto cósmico da árvore mítica do ZWY a torna símbolo da criação do mundo, já que é uma variante da “árvore única portadora de sementes”. Também símbolo de criação do mundo é o “homem primordial” indiano descrito por Bardesanes²¹⁶, místico sírio que teve contato com a religião indiana a partir de um brâmane. A partir dele temos contato com a figura do “homem primordial” na cosmogonia indiana. Segundo Bardesanes, o “homem primordial” estaria de braços estendidos (o que se pode imaginar como em posição semelhante à de uma árvore) e no centro da terra. Sendo andrógino, esse “homem primordial” corresponde ao corpo do Deus supremo (*Visnu-Nārāyana*), assim como todos os homens do primeiro período do mundo, que são representações do microcosmo.

²¹⁴ *wn*’.

²¹⁵ *bwn*’.

²¹⁶ Não se sabe muito sobre a vida de Bardesanes, mas acredita-se que tenha nascido em 154 e, provavelmente, morrido em 222 d.C. Parece ter vindo de Edessa (nordeste da atual Síria), já que seu nome significa “filho de Daisan”, rio desta cidade. Segundo Drijvers, Bardesanes parece ter sido adepto dos cultos ancestrais, mas teria se convertido ao cristianismo após sermões do bispo Hystaspes, também de Edessa. Passou grande parte de sua vida na corte do rei Abgar VIII. Em 128 d.C., Bardesanes teria estabelecido contato com uma embaixada da Índia em favor do imperador Elagabalus (217-222 d.C.), o que o levou a conhecer costumes e tradições indianas que geraram um livro seu preservado por Porfírio em *De Abstinentia* 4.17 e *Peri Stygos* 1.56 (que também se encontra na obra de Stobaeus *Eclogae* 1.3, 56). Para mais detalhes ver edição de DRIJVERS, Jan W. **The Book of the Laws of Countries: Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa**. Assen: Van Gorcum, 1965. Pela síntese que faz de várias convicções religiosas e filosóficas, atualmente Bardesanes pode ser chamado de gnóstico, o que é bastante problemático, já que este é um termo moderno que muitas vezes remete a cristãos não ortodoxos da Antiguidade.

Stobias 2.2

[...] *Numa caverna, situada sobre a montanha ao centro do mundo, se encontra a estátua de um homem, cuja altura é de 10 a 12 cúbitos [cerca de 5 a 6 metros]. Este homem está de pé, os braços estendidos, como se estivessem crucificados. Sua metade direita é masculina, ao passo que sua metade esquerda é feminina. Sobre o lado direito de seu busto se encontra o sol, do lado esquerdo a lua. Abaixo dos seus braços estão figurados vários seres espirituais [angeloi] e tudo o que existe no mundo: o céu, as montanhas, o mar, os rios, o oceano, as plantas, os animais. Deus deu esta estátua a seu filho a fim de ter um modelo no momento da criação do mundo [...]*²¹⁷.

No *Hino de Skambha* (*Atharvaveda* 7.38), Indra é simbolizado por um tronco, o que faz com que a conexão entre o mito do “homem primordial” e o da “árvore cósmica” do ZWY seja ainda mais explícita. O corpo de Deus passa então a ser a própria “árvore cósmica”, propiciadora da vida e o “homem primordial”, sendo sua cópia e gerando novos homens, acaba por ser o portador da semente da vida.

Atharvaveda 7.38

*Absorto em fervor está o Todo Poderoso, no centro do mundo, na superfície das águas. A ele, as divindades, cada uma, valem-se dele. Assim, se estabelece a árvore-tronco, com seus galhos ao redor deles*²¹⁸.

A multiplicação dos homens a partir do “homem primordial” está diretamente ligada ao esquema das quatro eras indianas, as *yugas*, descritas no livro 3.187-190 do *Mahābhārata*. Como já foi explicado, as quatro “idades do mundo” significam os quatro períodos de vida de corpo divino, sua piora gradual e seu envelhecimento. O paralelo com a degeneração da raça humana em *O trabalho e os dias* de Hesíodo é evidente²¹⁹.

Parece haver alguma relação, ainda que estrutural, entre as *yugas* indianas e as quatro idades representadas por galhos metálicos no ZWY 1. Em ambos as eras são divididas em quatro (sendo que no “apocalipse” persa elas são mais ou menos “historicizadas”, como já visto) e também há uma degradação gradual dos tempos, o que pode ser relacionado ao curso do ano e à passagem das estações, tema já abordado por análise filológica do ZWY 1 no cap.2. É evidente que o ZWY mostra-se mais complexo em sua estrutura, mas é clara sua conexão com a cosmogonia indiana no que se refere ao tema das quatro “idades do mundo”, e também quanto ao papel da “árvore cósmica”, como visto anteriormente²²⁰. As duas tradições possuem uma “árvore da vida” (*aśvattha* e *Gaokərəna*, já citadas) no centro do

²¹⁷ Tradução feita por mim da tradução francesa de Hultgård em HULTGÅRD, Anders. Mythe et histoire dans l'Iran Ancien, op.cit. Tal relato de Bardesanes consta na *Écloga* de Stobias (Stobias 2.2, tal como preservado em Fócio, em sua *Biblioteca* - texto bizantino do séc.IX d.C.). Stobias foi um compilador macedônico do séc. V d.C.

²¹⁸ Retirado de GRIFFITH, Ralph T.H. *The Sacred Books of the East X*, 1895. Disponível em: <<http://www.sacred-texts.com/hin/av/av10007.htm>>. Acesso em 10 jun. 2011.

²¹⁹ Cf. cap.2.

²²⁰ No entanto, é preciso lembrar que as duas tradições possuem discrepâncias e seria um erro vê-las com “aprimoramento” uma da outra. Segundo Shaked, não há nada de errado em se comparar os escritos indianos antigos com o Avesta. Estes são bastante próximos em linguagem e terminologia, mas, por outro lado, estão inseridos em ambientes religiosos diferentes, o que compromete a análise de termos parecidos entre seus textos. O Rigveda seria mais conservador em relação à sua herança indo-iraniana que os *Gaṭas* (que oferecem uma visão mais individualista e menos coletiva que o texto sagrado indiano). SHAKED, op.cit. pp.190, 196.

mundo, e sobre seus galhos se encontram seres divinos encarregados de levar sementes ou a soma para o deus da chuva - Indra para os indianos, *Tištar* para os iranianos²²¹.

Ainda que fuja da temática indo-iraniana proposta pelo capítulo, vale aqui ressaltar o papel de um texto da tradição judaica, o documento para-daniélico MMM 4Q552-553, por sua referência explícita às “árvores cósmicas” num contexto de descrição das “idades do mundo”. Nos Manuscritos do Mar Morto (MMM) 4Q552-553, compostos em aramaico, alude-se ao tema dos quatro impérios mundiais (como visto, também presente no livro de *Daniel*). A novidade aqui é a metáfora relativa aos impérios feita a partir de quatro árvores, e não de uma estátua. Assim, as árvores também apresentam um certo caráter cósmico - como a do ZWY - mostrando que os paralelos entre os dois complexos míticos são bastante próximos. O que antes, na mitologia iraniana, era uma árvore representando quatro impérios por meio de seus galhos, agora se transforma em quatro árvores, cada uma assumindo o papel de um reino. Obviamente, estamos tratando de um texto fragmentário, mas a ideia inicial de árvores simbolizando quatro impérios mundiais está presente no MMM 4Q552-553, já que é inicialmente mencionado o número de quatro reinos.

MMM 4Q552-553

[...Eu vi um anjo] *permanecendo sobre o que ilumina [brilha] e quatro árvores [ficaram ao lado] dele. E as árvores levantaram-se e afastaram-se dele. E ele disse [a mim: Você vê] esta figura? E eu disse: Sim. Eu a vi e a tomei em consideração. E eu vi a árvore [...] estabelecida. E eu lhe perguntei: Qual é o seu nome? E ela me disse: Babel. E eu disse a ela: É você que reina sobre a Pérsia? E eu vi outra árvore [...] e eu lhe perguntei: Qual é o seu nome? [E ela me disse: ...] e eu lhe disse: [Você é a que reina sobre to]dos os poderes do mar e sobre os portos [e sobre...]? [E eu vi] a terceira árvore [e] eu disse [a ela: Qual é o seu nome e por que] a sua aparência [...]*
3. [...] *Deus Altíssimo [...]*²²².

Assim como Dn 2²²³, os fragmentos para-daniélicos MMM 4Q552-553²²⁴ apresentam uma sequência de monarquias, ainda mais próxima do mito persa, já que as idades são representadas por árvores. Além dessa distinção, em Dn 2 o reino dos babilônios é anterior ao persa, ao passo que no MMM 4Q552-553 há uma inversão da ordem.

O Oráculo de Hystaspes: modelo de dispersão da tradição persa

O *Oráculo de Hystaspes* é formado a partir de um conjunto de oráculos relativos ao rei mítico Hystaspes com ideias apocalípticas iranianas que tratam do fim do mundo e de seu destino, mas que, por comodidade, são referidos como sendo um só oráculo. Seu original, se houver um original do texto, parece ter vindo de um ambiente onde ideias apocalípticas iranianas eram usadas para manter resistência política e espiritual contra o domínio

²²¹ VIENNOT, Odette. *Le cult de l'arbre dans l'Inde ancienne*. Paris: P.U.F., 1954. p.30.

²²² Tradução feita por mim da tradução inglesa retirada de Geza Vermès. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. London: Penguin, 1997.

²²³ Ainda em *Daniel*, é evidente a conexão entre os caps. 2 e 7, já que ambos tratam de quatro reinos mundiais inseridos no mito das “idades do mundo”, mas com a diferença de que no cap.7 os quatro reinos são associados a quatro bestas que saem do mar.

²²⁴ Acredita-se que os Manuscritos do Mar Morto tenham sido compostos entre o séc.II a.C. e o séc.I d.C. Os fragmentos 4Q552-553 sofreram, obviamente, influência do livro de *Daniel*, mas, ao mesmo tempo, sua semelhança com o mito persa da “árvore cósmica” nos leva a crer que a tradição daniélica realmente tinha contato com a tradição iraniana.

Macedônico e Selêucida na Ásia ocidental, como explicado no cap. 1. Flusser²²⁵ defende a tese de que esses oráculos eram um livro judaico em língua grega baseado em algum material zoroástrico, escrito na Ásia Menor antes da destruição do Templo. Já grande parte dos estudiosos, levados por Windisch²²⁶, acredita que já havia a circulação dos oráculos no Oriente sincrético muito antes da apocalíptica e que os oráculos eram uma profecia persa. O herói do livro é de fato persa (o rei protetor de Zoroastro), e é possível que o *Oráculo de Hystaspes* seja uma visão profética seguindo a tradição zoroástrica com uma tendência anti-romana. Sendo assim, este texto teria sido escrito em grego em meio ao período romano utilizando como personagem principal uma figura persa.

Segundo Colpe²²⁷, os textos relacionados a Hystaspes eram propagados em diferentes versões e por diferentes grupos durante o período helenístico até aproximadamente o séc.VI d.C., o que explica sua reutilização pelos cristãos. A luta de nações entre si, bem como o tema do domínio do mundo pelo Oriente e pela Ásia, em especial o conflito entre o Oriente asiático e o Ocidente Romano, além da destruição do Império Romano, são temas presentes no *Oráculo de Hystaspes*.

O *Oráculo de Hystaspes* é bastante relacionado com a tradição sibilina, textos proféticos da tradição oracular que possuem Sibila como personagem principal; a diferença é que Hystaspes, uma figura persa, assume aqui o papel de profeta. Os oráculos que remetem a Hystaspes eram muito menos conhecidos que os sibilinos, mas ainda assim foram bastante usados por padres da Igreja²²⁸, alguns dos quais são hoje principal fonte para o texto abordado.

Os maiores trechos do *Oráculo de Hystaspes* que temos hoje à disposição são via Lactâncio, africano que nasceu pagão e foi mestre de retórica e conselheiro nomeado por Diocleciano, em Nicomédia. Escreveu a obra *Instituições divinas*, texto que comenta o *Oráculo de Hystaspes*, entre 305 a 310 d.C. Lactâncio era um apologeta do cristianismo, apesar de ser mais versado em literatura clássica, nos *Oráculos sibilinos*²²⁹ e em literatura hermética do que na Bíblia. Acredita-se que Lactâncio tenha mudado alguns trechos do oráculo “corrigindo-o” após ter conhecido do *Apocalipse de João*. Não se sabe se ele tinha o próprio oráculo ou apenas uma abreviação condensada deste. A obra do teólogo Justino,²³⁰ *Apologia*, escrita em meados do ano 150 d.C., também faz referências ao *Oráculo de Hystaspes* quando fala sobre conflagração final. Este texto aborda o ódio aos cristãos como injustificado, pois muitas doutrinas da Bíblia concordam em diversos pontos com profecias pagãs. Ao falar de tais profecias pagãs, Justino menciona Sibila juntamente com Hystaspes. Outra fonte para o

²²⁵ FLUSSER, David. Os quatro impérios no Quarto Sibila [sic] e no livro de Daniel. In: FLUSSER, David (ed.). **O Judaísmo e as origens do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2001. pp.99-127.

²²⁶ WINDISCH, Hans. **Die Orakel des Hystaspes**. Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, 1929.

²²⁷ COLPE, Carsten. Sethian and Zoroastrian ages of the World. In: **The Rediscovery of Gnosticism**. Leiden: B. Layton, 1981. Vol.2. pp.540-562.

²²⁸ Para os padres da Igreja, o par era composto pela Sibila e por Zoroastro.

²²⁹ Textos que circulavam o mundo Antigo e que têm a profetiza Sibila como sua protagonista. Aproximadamente metade dos livros dos *Oráculos sibilinos* (pelo menos os que temos acesso) é de origem egípcia, enquanto que o restante vem, provavelmente, da Síria, da Ásia Menor e de alguma região do Oriente Próximo. A datação dos textos varia entre o séc.II a.C. e o séc.VII d.C.. COLLINS, John J. Sibylline Oracles – A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, op.cit. p.322.

²³⁰ Também conhecido como Justino Mártir, viveu entre 100-165 d.C.

oráculo são as *Stromateis*, 190 d.C., de Clemente de Alexandria²³¹. Este postula a existência de uma literatura cosmológica apocalíptica envolvendo Zoroastro. No entanto, nas *Stromateis* não fica clara a origem persa do oráculo, já que se refere a Hystaspes e a Sibila como personagens de “livros persas”. Por fim, temos Aristocritos, autor da *Teosofia*²³² e Joannes Lydus²³³ com *De Mensibus*, ambos datados do séc.V d.C., fazendo referências a Hystaspes e seu oráculo. No entanto, Lactâncio ainda é a principal fonte para esse tema por dispor de mais material a respeito do oráculo.

No *Oráculo de Hystaspes*, elementos cristãos, pagãos e judeus se confundem²³⁴. O substrato iraniano encontrado na versão condensada do oráculo por Lactâncio não é bem distinguida da lei judaico-helenística. A descrição dos sinais apocalípticos na paráfrase de Lactâncio lembra os sinais de textos em *pahlavi*, em particular o apocalipse ZWY. Cabe aqui a análise comparativa do *Oráculo de Hystaspes*, tal como nos foi passado por Lactâncio, com os textos 4Ezra, ZWY e 1En.

Instituições divinas 7.16:10

*O ano encurtará e o mês diminuirá e o dia concentrado em um pequeno espaço*²³⁵.

4Ezra 5:4

*O sol começará de repente a brilhar no meio da noite e a lua no dia [dissolução da ordem cósmica]*²³⁶.

1En 80:2

*E nos dias dos pecadores os anos encurtarão e os besouros descansarão em sua terra e campos*²³⁷.

ZWY 2:31

*O sol ficará menos visível e menor, ano, mês e dia encurtados*²³⁸.

As maiores semelhanças encontram-se claramente entre o oráculo e o apocalipse persa ZWY, os únicos que apresentam uma precisa equivalência, o que leva a crer que realmente o original do texto em questão seja de proveniência zoroástrica. Além disso, citações como “do lugar onde mil viraram 40, dificilmente 100 virarão 40” são, segundo Hultgård²³⁹, características da tradição apocalíptica iraniana, mas que raramente ocorrem nos apocalipses judaicos e cristãos. Por outro lado, também se veem semelhanças deste texto com os apocalipses judaicos e do cristianismo primitivo, mas, ainda assim, os paralelos com a

²³¹ Teólogo e apologeta cristão grego que viveu entre 150-215 d.C.

²³² Trata principalmente da encarnação do salvador.

²³³ Administrador e escritor bizantino (490 d.C.-?). Tratava de temas relacionados ao Império Romano em seus escritos.

²³⁴ Segundo Hultgård, a anexação das profecias pagãs pela Igreja talvez seja um instrumento de luta que esta necessita para combater as religiões pagãs. HULTGÅRD, Persian apocalypticism. op.cit. pp.39-83.

²³⁵ Esta e todas as passagens do livro 7 das *Instituições divinas* são traduções em inglês retiradas de FLETCHER, **Ante-Nicene Fathers** op.cit.

²³⁶ Retirado de CHARLESWORTH, op.cit.

²³⁷ Retirado de CHARLESWORTH, op.cit.

²³⁸ Retirado de CERETI, op.cit.

²³⁹ HULTGÅRD, Persian apocalypticism. op.cit. p.75.

tradição persa são muitos para serem negligenciados. Outro elemento importante é o fogo escatológico descrito por Lactâncio, que corresponde claramente à função desse fogo na concepção iraniana.

Instituições divinas 7.21:3-7

*O mesmo fogo divino, por conseguinte, com um único poder e força, tanto queimará os iníquos como os formará de novo, e consumirá seus corpos e se suprirá com alimentação eterna [...]
Mas quando Deus houver julgado os justos, também os provará com fogo. Então aqueles cujos pecados extrapolaram em peso ou em número serão chamuscados pelo fogo e queimados, mas aqueles que forem dotados de justiça plena e virtude não perceberão esse fogo; pois eles têm algo de Deus em si que repele e rejeita a violência da chama.*

Como o batismo escatológico é possivelmente um tema de origem persa, pode-se deduzir que essa passagem de Lactâncio foi retirada do *Oráculo de Hystaspes*, que trata de temas persas. No entanto, Flusser²⁴⁰ argumenta que a ideia do batismo pelo fogo foi utilizada com frequência por fontes cristãs e judaicas. Sendo assim, não é seguro afirmar que tal passagem tenha sido tirada do oráculo. O cenário de fim dos tempos do oráculo lembra bastante os apocalipses históricos judaicos e cristãos, mas os detalhes remetem a um original persa. O Grande *Bundahišn*²⁴¹ mantém fortes paralelos com a passagem de Lactâncio sobre o *Oráculo de Hystaspes* a respeito do fogo divino:

Grande Bundahišn 30:17

*[...] Então o fogo e Airyaman yazat derreterão o metal que está dentro dos morros e das montanhas, e ele permanecerá nesta terra como um rio. E então eles farão com que todos os homens passem nesse metal derretido, e os tornarão puros; e aquele que é justo terá a impressão de estar caminhando em leite quente; e aquele que é iníquo, de certa forma terá a impressão de estar caminhando em metal fundido [...]*²⁴².

Não é só o tema do fogo divino que remonta à tradição persa, mas também o do salvador. O *Saošyant* parece estar presente na narrativa, onde o salvador descrito pelo oráculo é chamado de “grande rei” e “líder dos seguidores sagrados”, o que está associado à descrição do salvador persa. Além disso, o nome de Júpiter aparece no texto, no lugar de Zeus, durante o seguinte trecho: “Júpiter vai olhar para a terra e ouvir as vozes dos humanos e ele exterminará os fracos”. (*Inst. div.* 7.18). É improvável que cristãos ou judeus tivessem usado o nome de Zeus no texto ao invés de Deus. Zeus é o correspondente grego a Ahura Mazda, grande deus persa, assim, quando o *Oráculo de Hystaspes* fala do “filho do homem”, ou seja, o salvador, é provável que esteja se referindo ao *Saošyant*, e não a Jesus.

²⁴⁰ FLUSSER, op.cit.

²⁴¹ A passagem a seguir do *Bundahišn* já foi tratada no cap.1 da dissertação para argumentar o tema do metal derretido nos textos persas; no entanto é descrita novamente neste capítulo a título de comparação com Lactâncio.

²⁴² Tradução em inglês retirada de WEST, *Sacred Books of the East V.* op.cit.

Por estarem mais claras as relações entre o *Oráculo de Hystaspes* e as culturas persa, judaica e cristã, é de extrema importância mostrar os desdobramentos deste texto em um importante livro do cânone cristão, o *Apocalipse de João* (Ap)²⁴³. Caso o *Oráculo de Hystaspes* tenha sido uma influência para o *Apocalipse de João*, João de Patmos não conhecia apenas as interpretações do sonho de Hystaspes²⁴⁴, como também o próprio sonho. Em ambos os textos, o profeta escatológico será morto e depois ressuscitará. A história do grande profeta em Lactâncio tem analogia muito próxima com os dois profetas do Ap.

Instituições divinas 7.17:1-3

Quando o fim dos tempos se aproximar, um grande profeta será enviado por Deus para levar os homens ao conhecimento de Deus [...] E quando suas obras se completarem outro rei surgirá da Síria, nascido de um espírito mau, o arruinador e destruidor da raça humana, que destruirá aquilo que for deixado pelo rei perverso que o antecedeu, além do próprio rei. Ele lutará contra o profeta de Deus, e o dominará, e o matará, e o deixaráazer sem ser enterrado; mas depois do terceiro dia o profeta voltará à vida; e, enquanto todos olham e admiram, ele será levado ao céu.

Esta passagem apresenta forte semelhança com os seguintes trechos do Ap.:

Ap 11:7; 1:12

Às minhas duas testemunhas, porém, permitirei que profetizem, vestidas de sacos, durante mil duzentos e sessenta dias [...] Quando terminarem seu testemunho, a Besta que sobe do Abismo combaterá contra elas, as vencerá e as matará [...] Contudo, depois de três dias e meio, um sopro de vida, vindo de Deus, penetrou-os, e eles se puseram em pé [...] Ouvi então uma forte voz do céu, que lhes dizia: 'Subi para aqui!' e subiram para o céu na nuvem, e seus inimigos os contemplaram²⁴⁵.

A representação de um profeta no *Oráculo de Hystaspes* se divide em dois no Ap. Há também duas bestas no Ap em contraste com um Anticristo no oráculo, tal qual repassado por Lactâncio. A segunda besta é a figura mítica do falso profeta não só em Hystaspes, como também no Ap.

Instituições divinas 7.17:4

Mas esse rei não será apenas o rei mais infame, mas também um profeta de

²⁴³ Sua datação varia de 70 a 95 d.C., durante os reinados de Nero e Domiciano, respectivamente.

²⁴⁴ Ou seja, as interpretações do *Oráculo de Hystaspes* feitas por Lactâncio, Justino, Clemente de Alexandria, Joanne Lydus e Aristócritos.

²⁴⁵ Este e todos os trechos relativos ao Ap são retirados de **Bíblia de Jerusalém**. op.cit.

mentiras.

Ap 16:13

Nisso vi que da boca do dragão, da boca da Besta e da boca do falso profeta saíram três espíritos impuros [...]

Apesar do estilo literário do Ap ser diferente do *Oráculo de Hystaspes*, ambos têm em comum o caráter de ficção épica que parece mais fortemente marcado neles que em outros escritos apocalípticos da Antiguidade. O *Oráculo de Hystaspes* deve ter circulado bastante em seu tempo (prova disso seria suas diversas interpretações por apologetas cristãos) e pode ter influenciado as obras poéticas de Comodiano, a literatura judaica da Idade Média e, segundo vários estudiosos, o Ap. É possível, no entanto, que os apologetas que dispersaram as ideias do oráculo tenham incorporado temas dos *Oráculos sibílinos*²⁴⁶ em suas versões do *Oráculo de Hystaspes* - o que dificultaria saber quem possui temas mais antigos, os *Oráculos sibílinos* ou o *Oráculo de Hystaspes*²⁴⁷.

Por fim, é importante ressaltar como o *Oráculo de Hystaspes* pode ser um bom exemplo de texto pagão influenciando a tradição judaico-cristã, pelo menos em hipótese. Ainda assim, deve-se ter em mente que a discussão deste tema não se esgota com Flusser e Windisch, já que os temas sincréticos do texto apresentam diversas possibilidades de interpretação.

²⁴⁶ As descrições do OrSib 8 (séc.II d.C.) e Lactâncio das desgraças finais dependem do *Oráculo de Hystaspes*. Logo, com a ajuda de Sibila, é possível mostrar que todo o cap.16 de Lactâncio é retirado do *Oráculo de Hystaspes*. Outra ligação entre os textos é que a lista de cinco impérios que sucumbirão em Lactâncio (7, 15:13) tem conexão com a lista de impérios encontrada no OrSib 8:6-11.

²⁴⁷ Deve-se notar que apesar de alguns livros dos *Oráculos sibílinos* serem de datação anterior às versões a que temos acesso do *Oráculo de Hystaspes*, não devemos esquecer que é possível que o *Oráculo de Hystaspes* seja fruto de uma tradição persa que pode remontar aos primórdios do zoroastrismo. Em última instância, as relações entre *Oráculos sibílinos* e *Oráculo de Hystaspes* retomam a discussão da datação de fontes persas e influências temáticas entre Ocidente e Oriente.

CONCLUSÃO

A análise filológica do texto ZWY permitiu-me alcançar algumas conclusões sobre o papel da apocalíptica persa no complexo mítico das “idades do mundo”, por revelar indícios valiosos a respeito da concepção e deterioração do conceito de tempo incorporado no mito em questão. Os paralelismos entre o ZWY - e demais textos persas - e as tradições indiana, grega e judaica foram essenciais para que novas questões pudessem ser colocadas na discussão sobre as “idades do mundo”.

O uso da palavra *āwām* - literalmente, “estação”, em pahlavi - para designar “tempo” no ZWY 1 e 3 sugere, na tradição persa, que as “idades do mundo” estão relacionadas às quatro estações do ano na tradição iraniana. Parece-me que o ZWY 3, ao usar aquela mesma palavra para designar as suas próprias “idades do mundo”, está reutilizando o termo já assinalado no ZWY 1; e que somente no cap.1 do texto o termo está sendo empregado em sua forma mais literal, já que não constava no zoroastrismo que as estações do ano fossem em número de sete. Assim, é de se supor que a versão das quatro “idades do mundo” descrita no ZWY 1 é mais antiga.

Pude também comprovar que outros termos - a exemplo de *zamān* - são utilizados naquele documento para designar a ideia de “tempo”. Esse achado, feito por mim, descarta a hipótese que o ZWY 1 só utilize como correspondente de “tempo” a palavra *āwām*, o que seria fazer uso de sua forma mais abstrata de tradução. O uso do termo *sadozam* (uma mistura do “número 100”, indicando século, e “inverno”) na última “idade do mundo” só reafirma a tradução de *āwām* como “estação do ano” no texto.

A importância desta nova proposta de tradução sugere um indício da anterioridade da versão de quatro “idades do mundo” na tradição persa, o que tornaria mais próxima a relação do ZWY com o *Mahābhārata*, que parece utilizar a mesma ideia de “estações do ano” junto às quatro *yugas* indianas, ainda que de maneira distante. Outra relação evidenciada pela análise filológica do uso do termo *āwām* no ZWY é com Hesíodo – que além de fazer uso do mito das “idades do mundo”, trabalha bem o tema das “estações do ano” em *Os trabalhos e os dias*.

Em adição à análise sobre “tempo”, pude constatar - pelo menos no ZWY 1, que considero, como já observado, apresentar a versão mais antiga do mito das “idades do mundo” – que a escolha dos reis que simbolizavam cada “idade” aparentemente está ligada ao conceito de deterioração do tempo. A análise filológica do nome dos soberanos descritos no ZWY 1 também sugere a ideia de uma linhagem real que “espalha” sua descendência, representada no início por Hystaspes; seguido por um rei “correto”, *Ardaxšir*, na segunda idade; passando por um rei de “boa reputação”, Husraw, na terceira idade; e terminando com a “raça de *Xēšm*”, a “raça da Ira” na quarta e última “idade do mundo”. Apesar de não parecer tão impactante, tal análise indica o motivo para a escolha de tais reis na narrativa do ZWY, algo que não tem recebido a devida atenção nos estudos de iranologia.

Ao pesquisar textos que pudessem corroborar como os temas trabalhados no ZWY estavam bem fundamentados na tradição persa, selecionei o *Dēnkard*, que se mostrou

bastante útil para a pesquisa. Foi no Dk 3 que encontrei a descrição dos “quatro tipos de reis” e sua deterioração na tradição iraniana, o que o remete aos quatro reis que simbolizavam as “idades do mundo” no ZWY 1. Por mais que os reis descritos naquele texto não estejam especificados (são, na verdade, modelos de reis), sua sequência sugere estar havendo uma mudança dos tempos, para pior. O contexto em que o último rei descrito no Dk 3 aparece muito se assemelha à idade de ferro nos ZWY 1 e 3, última das “idades do mundo” a ser apresentada.

Assim como no Dk 3.396 - que cita todos os metais relacionados às “idades do mundo” no ZWY, inclusive o “ferro misturado” - também no Dk 5 encontrei referências explícitas às idades de aço e de ferro. Obviamente, os mesmos problemas de datação que cercam o ZWY estão também presentes no Dk, mas as semelhanças temáticas destes textos deixam clara a força do complexo mítico das “idades do mundo” no zoroastrismo.

Como as “idades do mundo”, o conceito de “árvore cósmica” também é bem trabalhado na tradição indo-iraniana. O próprio zoroastrismo expõe a imagem de “árvore cósmica” no *Vidēvdāt* e no Grande *Bundahišn*. A “árvore cósmica” do ZWY é simbolizada por um tronco, detalhe que a aproxima da figura do deus Indra, identificado como uma “árvore-tronco”, no texto indiano *Hino de Skambha*. Podemos traçar diversos paralelos da ideia de “árvore cósmica” entre a tradição iraniana e indiana, a começar pelo “homem primordial” indiano, que assume a função de uma “árvore da vida” iraniana (também “árvore cósmica”) por gerar descendência, conforme descrito por Bardesanes.

Ainda se referindo a esse tema, chama à atenção a descrição das quatro “árvores cósmicas” simbolizando as quatro “idades do mundo” no MMM 4Q552-553, de origem semítica. A semelhança das árvores descritas neste texto com a “árvore cósmica” do ZWY é inegável e só reforça a ligação entre os escritos daniélicos e a tradição persa, algo já atestado pelas afinidades textuais entre Dn 2 e o ZWY 1.

As contribuições que ofereço à discussão do complexo mítico das “idades do mundo” pouco ou nada mudam as questões de datação dos textos persas. Muitas controvérsias rondam a documentação zoroástrica, entre elas sua relação com a tradição judaica. Tendo a crer que a tradição persa mostra alicerces bem estabelecidos e trata temas considerados como de origem judaica (em geral, apocalípticos) com tranquilidade. Também, acredito não ser correto afirmar que a figura do “salvador” ou a “deterioração dos tempos” se encontra em um ou outro texto zoroástrico e espero ter deixado isso claro nesta dissertação.

Sendo assim, considero plausível supor que as ideias que giram em torno do ZWY possam ser anteriores ao livro de Daniel – cito Dn já que as maiores semelhanças, no que tangem ao mito das “idades do mundo”, encontram-se nestes dois textos. Mais uma vez, é imprescindível lembrar que os documentos persas possuem graves problemas de datação²⁴⁸, dificultando respostas conclusivas à sua análise. Da mesma forma, esta dissertação também

²⁴⁸ O testemunho de Plutarco é determinante no que concerne a datação dos textos persas. O fato de já anunciar elementos da tradição zoroástrica em sua obra *Sobre Ísis e Osíris* do ano 100 d.C. é decisivo para que não se date os manuscritos como produção sassânida, como citado no cap.1.

sugere que o ZWY pode ser um elo entre as tradições indiana e judaica, uma vez que possui semelhanças temáticas com determinados textos destas.

Uma possível abordagem da filosofia especulativa da história - um tempo histórico voltado para o futuro que se apóia na ideia de progresso - implícita no ZWY 1 e 3, me parece já estar presente no universo iraniano. Não só pelas “idades do mundo”, como também pela vinda do *Saošyant* e pela partida dos justos ao mundo celeste. Sendo assim, um sentido norteador do caminhar do homem não se mostra essencialmente moderno ou até cristão. Indo além, a própria tradição indiana, à qual muito deve o zoroastrismo, já apresenta a especulação de um tempo vindouro – por meio das *yugas* - ainda que de maneira circular e não voltada para um desfecho final.

Por fim, parece-me imprescindível que estudos mais aprofundados do complexo mítico das “idades do mundo” sejam realizados, de modo a lançar um pouco mais de luz sobre a apropriação de certos símbolos pelo zoroastrismo e judaísmo (como a imagem da árvore, por exemplo), ampliando a visão de história mundial e conseqüentemente, do tempo histórico que estes e outros povos da Antiguidade detinham.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias:

1Enoch In:

CHARLESWORTH, James H. (ed.). **The Old Testament Pseudepigrapha** – Apocalyptic Literature and Testaments. New York: Doubleday, 1983. Vol.1. (OTP 1).

4Ezra In:

CHARLESWORTH, op.cit.

Aitareya Brāhmana In:

KEITH, Arthur B. **Rigveda Brāhmanas**: The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmanas of the Rigveda. Cambridge: Harvard University Press, 1920.

Ap (*Apocalypse de João*) In:

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985.

Atharvaveda In:

GRIFFITH, Ralph T.H. **The Sacred Books of the East X**, 1895. Disponível em: <<http://www.sacred-texts.com/hin/av/av10007.htm>>. Acesso em 10 jun. 2011.

Dn (*Daniel*) In:

Bíblia de Jerusalém. op.cit.

Dk (*Dēnkard*) In:

MENASCE, Jean de. **Le Troisième livre du Dēnkart**. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1973.
SANJANA, Pešotan. **Sacred Books of the East VII**. Bombay, 1894. Disponível em: <<http://www.avesta.org/denkard/dk5s.html>>. Acesso em 25 set. 2010.

Grande *Bundahišn* In:

ANKLESARIA, Behrangore T. **Zand-akāsīh. Iranian or Greater Bundahišn**. Bombay, 1946.
BOYCE, Mary. **Textual sources for the study of Zoroastrianism**. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

Inscrições de Behistun In:

TOLMAN, Herbert C. **The Behistun Inscription of King Darius**. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University, 1908. Disponível em: <http://mcadams.posc.mu.edu/txt/ah/Persia/Behistun_txt.html>. Acesso em 20 mai. 2011.

Instituições divinas In:

FLETCHER, William. **Ante-Nicene Fathers**. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1986. Disponível em <<http://www.newadvent.org/fathers/07017.htm>>. Acesso em 10 jun. 2011.

KKZ (Inscrição de Kīrdīr na Ka'aba de Zoroastro) In:

GIGNOUX, Philippe. Corps osseux et ame osseuse: essai sur lê chamanisme dans l'Iran Ancien In: **Journal Asiatique** 267, 1979. pp.41-79.

KSM (Inscrição de Kīrdīr em Sar Mashhad)/ KNRm (Inscrição de Kīrdīr em Naqsh-i Rostam) In:

GIGNOUX, Philippe. Les voyages chamaniques dans le monde iranien. In: **Acta Iranica** 21, 1981. pp.244-265.

Mahābhārata In:

GANGULI, Kisari M. **Sacred Texts of the East**, 1883-1896. Disponível em <<http://www.sacred-texts.com/hin/m03/m03187.htm>>. Acesso em 11 jun. 2011.

MMM 4Q552-553 (Manuscrito do Mar Morto) In:

VERMÈS, Geza. **The Complete Dead Sea Scrolls in English**. London: Penguin, 1997.

Naqš-ī Rūstān A 1-8 In:

BOYCE, Mary. **Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices**. London / New York: Routledge & Kegan Paul, 1979.

Os trabalhos e os dias - Hesíodo In:

EVELYN-WHITE, Hugh G. **Works and Days**. Cambridge: Harvard University Press, 1914. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0132:card=274&highlight=season>>. Acesso em 29 abr. 2011.

LAFER, Mary de C.N. **Os trabalhos e os dias de Hesíodo**. São Paulo: Iluminuras, 1989.

Rigveda In:

GRIFFITH, op.cit. Disponível em <<http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01139.htm>>. Acesso em 6 mai. 2011.

Sobre Ísis e Osíris – Plutarco In:

BABBIT, Frank C. **Plutarch. Moralia**. Cambridge / London: Loeb Classical Library, 1936.

Stobias In:

HULTGÅRD, Anders. Mythe et histoire dans l'Iran Ancien. In: Widengren, Geo et alli. **Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien**. Paris: Adrien Maisonneuve, 1995. pp.63-162.

Vidēvdāt In:

DARMESTETER, James. **Sacred Books of the East**. Nova York: The Christian Literature Company, 1898. Disponível em: <<http://www.avesta.org/vendidad/vd19sbe.htm>>. Acesso em 22 mai. 2011.

ZWY (*Zand ī Wahman Yasn*) In:

ANKLESARIA, Behramgore T. **Zand-I Vohuman Yasn and Two Pahlavi Fragments**. Bombay: Mrs. B. T. Anklesaria, 1957. Disponível em: <<http://www.avesta.org/mp/vohuman.html#chapter1>>. Acesso em 28 abr. 2011.

CERETI, Carlo G. (ed.). *The Zand ī Wahman Yasn, A Zoroastrian Apocalypse*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995.

EDDY, Samuel K. **The King is Dead**. Lincoln: University of Nebraska Press, 1960; WIDENGREN, Geo. **Iranische Geisteswelt. Von den Anfängen bis zum Islam**. Baden-Baden, 1961.

WEST, Edward W. **Sacred Books of the East V**. Oxford: Oxford University Press, 1897. Disponível em <<http://www.avesta.org/mp/vohuman.html#chapter1>>. Acesso em 28 abr. 2011.

Literatura secundária:

BOYCE, Mary. On the Antiquity of Zoroastrian apocalyptic. In: **Bulletin of the School of Oriental and African Studies** 47, 1984. pp.57-75.

_____. Une encyclopédie mazdéenne: le Dēnkart. Quatre conférences données à l'Université de Paris sous les auspices de la fondation Ratanbai Katrak by Jean-Pierre de Menasce. In: **Bulletin of the School of Oriental and African Studies** 23, 1960. pp.149-150.

_____. Zoroaster the priest. In: **Bulletin of the School of Oriental and African Studies** 33, 1970. pp. 22-38.

COHN, Norman. **Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens da crença no apocalipse**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

- COLLINS, Adela Y. Numerical symbolism in Jewish and Early Christian apocalyptic literature. In: Haase, Wolfgang e TEMPORINI, Hildegard (eds.). **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt**. Berlin: De Gruyter. (ANRW), 1984. pp.1222-1287.
- COLLINS, John J. (ed.). Persian Apocalypses. In: **Semeia** 14, 1979. pp.207-217.
- _____. Sibylline Oracles – A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, op.cit. pp.317-472.
- _____. The Apocalyptic Genre. In: **The Apocalyptic Imagination**. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998. pp.1-42.
- COLPE, Carsten. Sethian and Zoroastrian ages of the World. In: **The Rediscovery of Gnosticism**. Leiden: B. Layton, 1981. Vol.2. pp.540-562.
- DOBRORUKA, Vicente. **Aspects of Late Second Temple Jewish Apocalyptic: A cross-cultural comparison**. 2005. Tese (doutorado em Teologia) - University of Oxford, Inglaterra.
- _____. Chemically-induced visions in the Forth Book of Ezra in light of comparative Persian material. In: **Jewish Studies Quarterly**. Princeton: Mohr Siebeck, 2006. Vol.13.1. pp.1-26.
- DRIJVERS, Jan W. **The Book of the Laws of Countries: Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa**. Assen: Van Gorcum, 1965.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques. **The Western Response to Zoroaster**. Connecticut: Greenwood Press Publishers, 1956.
- DUMÉZIL, Georges. **L'idéologie tripartite des indo-européens**. Bruxelles: Latomus, 1958.
- _____. **Mythes et dieux des germains** : Essai d'interprétation comparative. Paris: Librairie Ernest Leroux, 1939.
- EDDY, Samuel. **The King is Dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B.C.**. Lincoln: University of Nebraska Press, 1961.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano - a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FLUSSER, David. Os quatro impérios no Quarto Sibila [*sic*] e no livro de Daniel. In: FLUSSER, David (ed.). **O Judaísmo e as origens do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2001. Vol.2. pp.99-127.
- GARCÍA-MARTINEZ, Florentino. 4Q Pseudo Daniel Aramaic and the Pseudo Daniel literature. In: GARCÍA-MARTINEZ, Florentino (ed.). **Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran**. Leiden: Brill, 1992. pp.137-161.
- GIGNOUX, Philippe. Dēnkard. In: **Encyclopedia Iranica** 7. Costa Mesa: Mazda Pub, 1996.
- _____. L'apocalyptique iranienne est-elle vraiment la source d'autres apocalypses? In: **Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae (AAASH)** 31. Budapest, 1985-88. pp.67-78.
- GINZBURG, Carlo. **História Noturna: decifrando o sabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. **Mitos, emblemas e sinais**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

- HARTMAN, Lars. The functions of some so-called apocalyptic timetables. In: **New Testament Studies** 22, 1976. pp.1-14.
- HASEL, Gerhard. The four world empires of Daniel 2 against its Near Eastern environment. In: **Journal for the Study of the Old Testament** 12, 1972. pp.17-29.
- HENNING, Walter B. **Zoroaster: Politician or Witch doctor?** (Ratanbai Katrak Lecture, 1949). London: Cumberlege, 1951.
- HINTZE, Almut. Review of "Pitfalls in Zoroastrianism". Review of S.A. Nigosian. The Zoroastrian Faith. Tradition and Modern Research. In: **Journal of Ancient Iranian Studies** 2. Montreal & Kingston / London / Ithaca: McGill-Queen's University Press, 1993, repr. 1999. pp.95-102.
- _____. The Rise of the Saviour in the Avesta. In: RECK, Christiane e ZIEME, Peter. (eds.). **Iran and Turfan**. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995. pp.77-97.
- HULTGÅRD, Anders. Ecstasy and vision. In: Holm, Nils (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. pp.218-225.
- _____. Persian apocalypticism. In: COLLINS, John J. (ed.). **The Encyclopedia of Apocalypticism in Judaism and Christianity**. New York: Continuum, 1998, Vol.1. pp.39-83.
- LECHLER, George. The Tree of life in Indo-European and Islamic cultures. In: **Ars Islamica** 4, 1937. pp.369-420.
- MACKENZIE, Daniel N. **A Concise Pahlavi Dictionary**. London / New York: Routledge Curzon, 1971.
- MENASCE, Jean de. **Le Troisième livre du Dēnkart**. Paris : Librairie C. Klincksieck, 1973.
- MOAZAMI, Mahnaz. Millennialism, Eschatology and Messianic figures in Iranian Tradition. In: **Journal of Millennial Studies** 2, 2000. pp.1-16.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado**. São Paulo: UESP, 1986.
- PANAINO, Antonio. **Rite, Parole et Pensée dans l'Avesta Ancien et Récent – Quatre leçons au Collège de France (Paris, 7, 14, 21, 28 mai 2001)**. Viena : Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004.
- PARPOLA, Simo. The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy. In: **Journal of Near Eastern Studies** 52 (3), 1993. pp.161-208.
- REIMANN, Luiz G. **Tiempo cíclico y eras del mundo em la Índia**. México, D.F.: El Colégio de México, Centro de Estudios de Ásia y África, 1998.
- SHAHBAZI, Shapur. The "Traditional Date of Zoroaster" Explained. In: **Bulletin of The School of Oriental and African Studies** 40, 1977. pp.25-35.
- SHAKED, Shaul. Zoroastrian origins: indian and iranian connections. In: ARNASON, Johann P., EISENSTADT, S.N. and WITTROCK, Björn (eds.). **Axial Civilizations and World History**. Boston: Brill, 2005. pp.183-200.
- USARSKI, Frank. **Constituintes da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2006.
- VIENNOT, Odette. **Le cult de l'arbre dans l'Inde ancienne**. Paris: P.U.F., 1954.

ZIMMER, Heinrich. **Myths and Symbols in Indian Art and Civilization**. New Jersey: Princeton University Press, 1972.

_____. **Philosophies of India**. New Jersey: Princeton University Press, 1969.

WIDENGREN, Geo. Les quatre ages du monde. In: WIDENGREN, Geo et alli. op.cit. pp.23-62.

WINDISCH, Hans. **Die Orakel des Hystaspes**. Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, 1929.

WINSTON, David. The Iranian component in the Bible, Apocrypha and Qumran: a review of the evidence. In: **History of Religions** 5, 1966. pp.183-216.