

JOÃO PAULO DA SILVA

GNOSTICISMO: A apocalíptica como elemento para a compreensão do pensamento cristão no alvorecer da Antiguidade Tardia (século IV d.C.).

ASSIS
2020

JOÃO PAULO DA SILVA

GNOSTICISMO: A apocalíptica como elemento para a compreensão do pensamento cristão no alvorecer da Antiguidade Tardia (século IV d.C.).

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Mestre em História (Área de Conhecimento: História e Sociedade)

Orientador: Prof. Dr. Ivan Esperança Rocha

ASSIS

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Laura Akie Saito Inafuko - CRB 8/9116

S586g	<p>Silva, João Paulo da</p> <p>Gnosticismo: a apocalíptica como elemento para a compreensão do pensamento cristão no alvorecer da Antiguidade Tardia (século IV d.C.) / João Paulo da Silva. Assis, 2020. 84 f. : il.</p> <p>Dissertação de Mestrado - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis Orientador: Prof. Dr. Ivan Esperança Rocha</p> <p>1. Gnosticismo. 2. Cristianismo. 3. Nag Hammadi codices. I. Título.</p> <p>CDD 273.1</p>
-------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Câmpus de Assis



CERTIFICADO DE APROVAÇÃO



TÍTULO DA DISSERTAÇÃO: GNOSTICISMO: a apocalíptica como elemento para a compreensão do pensamento cristão no alvorecer da Antiguidade Tardia. (Século IV d. C.)

AUTOR: JOÃO PAULO DA SILVA

ORIENTADOR: IVAN ESPERANÇA ROCHA

Aprovado como parte das exigências para obtenção do Título de Mestre em HISTÓRIA, área: História e Sociedade pela Comissão Examinadora:

Prof. Dr. IVAN ESPERANÇA ROCHA
Departamento de História / UNESP/Assis

Prof. Dr. GERMANO MIGUEL FAVARO ESTEVES
Departamento de História / UNESP/Assis

Prof. Dr. MAURÍCIO DE AQUINO
Centro de Ciências Humanas e da Educação / UENP/Jacarezinho

Assis, 06 de março de 2020


MARCOS FRANCISCO D'ANDREA
Supervisor Técnico de Seção
Seção Técnica de Pós-graduação

Dedico este trabalho à minha Família, em especial minha esposa Sânia, sempre presente em todas as horas.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente a Deus, por me permitir concretizar esta pesquisa, mesmo diante de tantas dificuldades;

Minha esposa Sânia, presente em todas as horas, por sua paciência e palavras de incentivo;

A meu pai, Arivelto, pela força de sempre;

Minha mãe, Madalena, por tudo que fez por mim nesse período, mesmo quando o cansaço batia e eu desanimava, ela sempre esteve a meu lado;

Meu avô, Lourenço, o “Homem de Ferro”, que muito me ajudou nessa empreitada;

Minha avó Terezinha de Jesus Bueno (em memória), por todo o incentivo;

A minha sogra, Ignez Pereira de Oliveira, pelo carinho e incentivo;

Meu querido irmão do coração, Dercinei, presente nessa jornada desde o primeiro dia, época em que eu ainda era aluno especial;

A Ivone Honorato Mariano e Alcindo Mariano (em memória), por sempre acreditarem em mim;

A meu orientador, Prof. Dr. Ivan Esperança Rocha, por aceitar orientar essa pesquisa e por seus conselhos, correções e paciência;

Aos professores: Prof. Dr. Germano Miguel Favaro Esteves e Profa. Dra. Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi, pelos conselhos em minha banca de qualificação;

A todo o Departamento de História da UNESP – Assis e aos funcionários da Sessão Técnica de Pós-Graduação.

Ao corpo editorial da Revista Faces da História, UNESP-Assis.

Ao Colegiado de História da UENP – Universidade Estadual do Norte do Paraná, minha casa;

Aos amigos que estiveram sempre a meu lado, Matheus Melo Barcelos, Esther Salzman Castellán, Luiz Cambraia Karat Gouvêa da Silva, Jefferson Balbino, Jefferson

Gomes Garcia, André Pires do Prado, Marco Antônio Romão, Cleber Figueiredo; Homero Antônio da Silva, Antônio Altvater, Franciele Ferreira.

A meus amigos do trabalho: Adriana Almeida, Glauber Almeida, Roberta Kelly, Valdemir Ramos (Nego Bill), Sueli Miranda, Juliana Barbosa, Marcos Gilmar Amaral, Gabrielly De Paula Romão, José Arantes Pereira Filho (Juca Bala).

SILVA, João Paulo da. **GNOSTICISMO: A apocalíptica como elemento para a compreensão do pensamento cristão no alvorecer da Antiguidade Tardia (século IV d.C.)**. 2020. 84 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em História). – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2020.

RESUMO

Os séculos XIX e XX foram palco de uma série de descobertas arqueológicas de extrema relevância para os estudos das diversas manifestações religiosas da antiguidade, trazendo em seu bojo, documentos sobre o judaísmo, o cristianismo e também outras crenças ligadas a estas últimas, de forma direta ou mesmo indireta, como por exemplo o gnosticismo. No ano de 1945 fora descoberta, próxima à cidade moderna de Nag Hammadi, no alto Egito, uma coleção de treze códices de papiros cobertos com capas de couro, totalizando cinquenta e dois manuscritos, antigos de cunho religioso, filosófico e alguns com características gnósticas, todos escritos em língua copta. Esta coleção ficou conhecida como Biblioteca Copta de Nag Hammadi. O estudo da apocalíptica, bem como suas vertentes dentro do gnosticismo e a análise do Apocalipse Copta de Paulo, um dos textos encontrados em Nag Hammadi, e determinadas terminologias, formam o fio condutor dessa pesquisa, que objetiva apresentar um panorama dessas manifestações religiosas, dentro do contexto historiográfico da Antiguidade Tardia, especificamente o século IV d.C.

Palavras-chave: Gnosticismo. Nag Hammadi. Apocalíptica. Apocalipse Copta de Paulo. Cristianismo.

SILVA, João Paulo da. **GNOSTICISM: An apocalyptic as an element for understanding Christian thought never appeared in Late Antiquity (4th century AD)**. 2020. 84 s. Dissertation (Masters in History). São Paulo State University, (UNESP), School of Sciences, Humanities and Languages, Assis, 2020.

ABSTRACT

The nineteenth and twentieth centuries were the scene of a series of extremely important archaeological discoveries for the study of the various religious manifestations of antiquity, bringing in its core documents about Judaism, Christianity and also other beliefs linked to the latter, directly or even indirect, such as Gnosticism. In the year 1945, near the modern city of Nag Hammadi, in upper Egypt, a collection of thirteen leather-covered papyrus codices was discovered, totaling fifty-two manuscripts, ancient religious, philosophical, and some with Gnostic features, all written in Coptic language. This collection became known as Nag Hammadi Coptic Library. The study of apocalyptic, as well as its strands within Gnosticism and the analysis of Paul's Coptic Apocalypse, one of the texts found in Nag Hammadi, and certain terminologies, form the guiding thread of this research, which aims to present a panorama of these religious manifestations, within from the historiographical context of Late Antiquity, specifically the fourth century AD.

Keywords: Gnosticism. Nag Hammadi. Apocalyptic. Paul's Coptic Apocalypse. Christianity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. PARA UMA HISTÓRIA DA PESQUISA: A Biblioteca Copta de Nag Hammadi e o Apocalipse Copta de Paulo	15
1.1. A descoberta e seus desdobramentos.	16
1.2. Acerca da publicação dos códices.	18
1.3. Inventariando.	19
1.4. Da classificação dos textos.	22
1.5. O Apocalipse Copta de Paulo – Descrição e contexto.	26
2. EXPRESSÕES DO SAGRADO NA ANTIGUIDADE TARDIA: RELIGIOSIDADE, Gnosticismo e literatura apocalíptica	33
2.1. Religião e religiosidade no mundo Tardo Antigo.	33
2.2. A gnose e o gnosticismo na Antiguidade.	42
2.3. Mito gnóstico: revisitando suas bases.	53
2.4. Apocalipse, apocalíptica e apocalipsismo: definindo conceitos.	56
2.4.1. Uma breve história da pesquisa.	63
3. PARA UMA ANÁLISE CULTURAL E SOCIAL DA GNOSE E DA FÉ CRISTÃ	65
3.1. Paulo e “seu” Apocalipse Copta.	65
3.1.1. Características de autenticidade.	68
3.2. O Apocalipse de João – pequeno contexto.	71
3.3. A morte, o pecado e o paraíso celestial.	71
CONSIDERAÇÕES FINAIS	76
REFERÊNCIAS	79

INTRODUÇÃO

Através dos estudos acerca de uma religião ou uma religiosidade, é possível entender até que ponto o fenômeno religioso nos afeta. Em que sentido o universo social, seja ele de acordo com sua época, é permeado por valores sagrados que determinam os limites entre o pensar e o agir dos indivíduos? Com o intento de responder a essa indagação, compreender tais valores, práticas exercidas por grupos variados, é necessário desvendar identidades culturais, religiosas e sociais e também perceber sentimentos de pertencimento e historicidade, que dão sustentação aos grupos em cada momento de sua existência, adentrando nos patrimônios materiais e imateriais da cultura religiosa.

Tendo em vista questões que envolvem o século IV d.C., como recorte de nosso estudo, urge dizer que esse século se insere num contexto historiográfico que fora denominado por diversos estudiosos como *Antiguidade Tardia*. Esse período sempre causou fascínio entre os historiadores, haja vista sua imensa carga de significado simbólico. Culturas se despontavam dentro de distintas sociedades, que deixaram sua marca na história do mundo. Período de transição, não só cultural, como também política e principalmente religiosa, o mundo tardo antigo constitui o *background* de nossos estudos.

A denominação Antiguidade Tardia não é unânime dentro da academia, tendo em vista que alguns autores e pesquisadores não chegaram a um consenso acerca dessa ideia. No entanto, para efeito de entendimento desse período situado entre o século III d.C. e VII d.C., utilizaremos tal nomenclatura e a discutiremos aqui dentro dos princípios da Ciência Histórica. Outrossim, há uma especificidade nos segmentos abordados, principalmente no que tange à religião e à religiosidade. O mundo Tardo Antigo tem em sua base a consolidação do cristianismo, que deixa de ser considerado uma seita marginal, que em determinados momentos é perseguida pelo Império e passa, posteriormente, a representar a religião oficial do próprio Império Romano¹.

Acerca dos debates relacionados ao contexto da Antiguidade Tardia, a segunda metade do século XX passou a ser marcada por uma profunda reavaliação do período histórico em questão, que ora identificamos como se estendendo do final

¹ O cristianismo tornou-se a religião oficial do Império Romano no ano 380, através do Édito de Tessalônica, promovido pelo imperador Teodósio I.

do século III ao final do século VII. No que diz respeito a essa reavaliação, a mesma pode ser caracterizada como uma verdadeira revolução historiográfica, não se focando apenas na ideia de novas fontes, mas também de novos métodos e mais ainda, novas abordagens que foram sendo adotados no seu estudo.

Muitos estudiosos se debruçaram e ainda se debruçam nos estudos relacionados principalmente à periodização do mundo tardo antigo². O que se apresenta a seguir é justamente como esse debate foi proposto por estudiosos da área.

A princípio, observa-se uma fase de transição que abarca fins da Antiguidade Clássica e o início da Idade Média, apresentando mudanças nos campos político, cultural, econômico, religioso e social e que viria conferir uma nova face ao mediterrâneo ocidental.

Uma perspectiva também adotada se refere aos destinos do Império Romano Ocidental após a chegada e estabelecimento de populações estrangeiras (bárbaras) no interior das áreas sob a autoridade romana. Não há unanimidade sobre o conceito de Antiguidade Tardia na Academia, dado que uma porção significativa de historiadores que não o sustentam.

Segundo Oliveira:

O conceito de Antiguidade Tardia foi formulado originalmente no final do século XIX e no início do XX, nos campos da História da Arte e da História das Religiões, em oposição à ideia renascentista e iluminista de uma decadência multissecular da civilização romana. (OLIVEIRA, 2007, p. 124)

Percebe-se então um quadro de aspectos múltiplos, com elementos de reflexão acerca das inúmeras transformações ocorridas nas sociedades mediterrânicas, nas mais diversas áreas do conhecimento. Nesse sentido, nos aponta Marrou:

Será já tempo de admitir que a Antiguidade tardia não é somente a última fase de um desenvolvimento contínuo: é uma outra antiguidade, uma outra civilização, que temos de reconhecer na sua originalidade e julgar por si própria e não por cânones de épocas anteriores. [...] um espírito novo se manifesta nos mais diversos domínios, desde as técnicas materiais e as formas mais externas da existência quotidiana, à estrutura mais secretas da

² Já referido acima, utilizaremos a expressão “Tardo Antigo” como sendo a mesma Antiguidade Tardia, embora a conceituação da palavra “mundo” seja mais ampla do que a que aqui se expõe.

mentalidade coletiva, à ideia, ao ideal que os homens desse tempo conceberam em relação ao mundo e à vida [...] (MARROU, 1980, p.15).

Não há outra palavra que possa expressar então o período, que não seja a palavra singularidade, como proposto por Marrou. Singularidade no sentido de entendimento e percepção da realidade, de dar sentido a uma determinada época. Assim sendo, essa “*outra Antiguidade*” necessita ser estabelecida a partir de elementos advindos do Mundo Clássico, como por exemplo, a continuidade dos elementos institucionais e também transformações, que ora foram agregados à cultura germana, produzindo um novo quadro político social para a época, fora ainda das formatações de um novo mundo, que seria o berço da Europa Medieval.

Para fins de entendimento, numa perspectiva moderna, temos a obra de Riegl, denominada *Die Spätantike Kunstindustrie*, publicada em 1901. A proposta do autor era apresentar esse período como longe de ser decadente, tendo destaque para o mundo da arte, associando a mesma com movimentos artísticos do século XIX e também início do século XX. O propósito de identificar a Antiguidade Tardia de uma forma autônoma ganha peso na primeira metade do século XX, o que pode ser observado na obra de Santo Mazzarino. Para o autor, o período necessitava ser compreendido dentro de sua especificidade, tendo um ordenamento político e social próprio, buscando abandonar a ideia central de decadência. O trabalho de Henri-Irinée Marrou, *Saint Augustine et la fin de la culture antique*, do ano de 1949 dá sustentabilidade a essa argumentação.

Porém, os contornos dessa perspectiva historiográfica foram definidos quando Peter Brown aparece em cena com sua obra *The world of late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad*, que foi traduzido para o português como *O Fim do Mundo Clássico*. Este estudo trouxe um outro olhar sobre este período; nele Brown reconhece importantes mudanças sociais e políticas da época, porém, dá ênfase a um notável grau de continuidade e também vitalidade culturais. Interessante ressaltar esta concepção de Antiguidade Tardia, positiva, baseada na relevância das continuidades. Segundo Machado:

Historiadores como Peter Brown e Averil Cameron advogam a ideia de uma “longa Antiguidade tardia” que se estenderia do século II ao VIII. Não é coincidência que os dois autores trabalhem principalmente com o Mediterrâneo oriental, onde as continuidades são efetivamente mais

representativas. Seja porque menos afetadas por invasões e guerras civis ou graças a sua maior pujança econômica, as províncias orientais do Império demonstram grande vitalidade tanto na vida rural (como no caso das aldeias camponesas da Síria) quanto urbana, até pelo menos o final do século VI e o início do VII, quando a peste e as guerras bizantino-persas e, mais tarde, a expansão do Islã representaram uma ruptura mais séria. Esse é um argumento frequentemente utilizado por autores que rejeitam a ideia de “crise” como prova de que ela não existiu. (MACHADO, 2015, p. 88)

Não há como negar a existência de uma crise, entendendo-a como “*como um processo de transformação das estruturas sociais fundamentais*” (MACHADO, 2015, p.91), observando as terminologias “crise” e “transição” dentro de uma perspectiva marxista. Nesse sentido esta pode se encaminhar para uma fase de expansão econômica, ao contrário de *caos* ou mesmo *declínio*.

Quando pensamos em continuidades buscamos compreendê-las numa perspectiva braudeliana. Segundo Cracco:

Neste novo modelo temporal, a história não é mais narrativa de indivíduos e eventos. Ao focar os aspectos econômicos, sociais e mentais, a história passa a buscar movimentos de longa duração, que se repetem e estão instalados no âmbito coletivo, de certa forma, diminuindo a importância da ação livre dos indivíduos (CRACCO, 2009, p. 27).

A possibilidade de tratar o período em questão através dessa lente interpretativa é totalmente válida, porém, não devemos esquecer-nos da imensa transformação social que ocorre paralelamente às transformações culturais. Em suma, esta história da Antiguidade Tardia não se resume a uma “*queda silenciosa do Império Romano*”, mas constitui a história das sociedades relacionadas a esse período, sem nos restringirmos à história do Império Romano.

Entendendo as perspectivas adotadas em relação ao século IV d.C., e a historiografia que compreende a Antiguidade Tardia, iniciamos dizendo que esta pesquisa tem por objetivo oferecer um possível panorama do pensamento cristão, no século IV, em perspectiva histórica, tendo em vista a análise comparada de dois textos como fontes de estudo: O Apocalipse Copta de Paulo³, segundo texto do Códex V da

³ Falamos aqui em Apocalipse Copta de Paulo, que compõe o Códice V da Biblioteca Copta de Nag Hammadi. Não confundir com um outro texto cristão, com características apocalípticas, denominado pelos especialistas de Apocalipse de Paulo. Este, porém possui outro título em latim: *Visio Sancti Pauli*,

Biblioteca Copta de Nag Hammadi, em sua tradução para o inglês, proposta e coordenada pelo estudioso James McConkey Robinson e sua equipe de especialistas, numa publicação denominada The Coptic Gnostic Library, da Editora Brill, em seu terceiro volume⁴, e o Apocalipse de João, em sua tradução da Bíblia de Jerusalém, Editora Paulus, Edição de 2002, reimpressa em 2016.⁵

O fio condutor de nossa análise encontra-se, num primeiro momento, na apresentação da fonte em seu contexto de publicação e sua trajetória, bem como a metodologia a ser utilizada no trabalho. As perspectivas de análise da História das Religiões, bem como das ciências que a cercam, pautadas numa análise crítica do discurso, formam o arcabouço teórico-metodológico necessário para a realização dessa discussão. Num segundo momento, será feita uma análise crítica acerca das expressões do sagrado na Antiguidade Tardia, tendo como foco a discussão sobre a religiosidade da época e os movimentos gnósticos, pautados ainda numa análise histórica sobre a apocalíptica. Em seguida e por último, uma escrita em forma de análise comparada buscando compreender os conceitos de morte, pecado e paraíso celestial, dentro da escrita dos textos expostos acima. É nesse momento que buscamos unir toda a teoria exposta nos dois primeiros capítulos.

Esta proposta de pesquisa trata não só dos movimentos gnósticos no período de ascensão do cristianismo, mas também de estudos sobre as descobertas arqueológicas a respeito do cristianismo primitivo, particularmente a que se refere à Biblioteca Copta de Nag Hammadi. Obviamente que este estudo, de caráter mesmo introdutório, não esgotará as possibilidades de pesquisas na área apresentada.

não correspondendo de forma alguma ao texto estudado nesta pesquisa, pois apresenta uma doutrina bem próxima do cristianismo ortodoxo.

⁴ A escolha dessa tradução em detrimento do manuscrito original, traduz não só a dificuldade de consegui-lo como também a impossibilidade de retraduzí-lo da língua Copta.

⁵ Trata-se também de uma tradução, com os mesmos problemas de acesso ao original. Assumimos aqui os riscos de se utilizar uma tradução como fonte, porém, tentamos entendê-la dentro de seu contexto.

1. PARA UMA HISTÓRIA DA PESQUISA: A Biblioteca Copta de Nag Hammadi e o Apocalipse Copta de Paulo.

No que diz respeito às possibilidades de pesquisa sobre temática aqui proposta, começamos dando crédito à atividade arqueológica. Não poderia ser diferente, haja vista a série de descobertas nessa área de conhecimento e pesquisa, abarcando os séculos XIX e XX. São variados os campos de estudos que foram beneficiados por tais descobertas. Um deles com certeza fora o das religiões antigas, como o judaísmo, o cristianismo, bem como manifestações ligadas direta ou indiretamente às mesmas como o gnosticismo. O número de publicações e traduções das fontes antigas, com referência à religião também aumentou de forma considerável, o que nos permite observar que os estudos históricos das religiões citadas se apoiam em fontes primárias. Houve, portanto, um elevado aumento no interesse no estudo do cristianismo primitivo e, por conseguinte, das correntes ditas heréticas, como o já citado gnosticismo. Sobre as manifestações religiosas marginais existem poucas fontes que se restringem a fragmentos de textos conservados em citações da literatura patrística. O processo de definição dos textos cristãos canônicos foi responsável pela exclusão de muitos outros documentos.

Em 303, a grande perseguição de Diocleciano contra os cristãos e também contra correntes religiosas minoritárias provocou martírios, demissão de funcionários cristãos, aprisionamento de bispos e também a destruição de textos religiosos. Com isso muitos textos cristãos e obviamente também textos religiosos marginais perderam-se para sempre.

Em 313, o imperador Constantino torna o cristianismo lícito, através do Edito de Milão⁶, e anos mais tarde, em 380, com o Édito de Tessalônica, o proclama como religião oficial do império. Com este último acontecimento, qualquer outra forma de

⁶ “Assim o imperador Constantino concedeu aos cristãos, por meio do chamado Edito de Milão, em 313, liberdade de culto. Em seguida, esse mesmo imperador procurou tirar vantagem e interveio nas questões internas que dividiam os próprios cristãos e convocou um concílio, uma assembleia da qual participavam os principais padres cristãos. Nos Concílios foram discutidas as diretrizes básicas da doutrina cristã. Depois, Constantino cuidou pessoalmente para que as determinações do concílio fossem respeitadas, ou seja, passou a ter um controle muito maior dos cristãos e suas ideias. Antes de morrer, o imperador resolveu batizar-se também”. FUNARI, Pedro Paulo Abreu. **Grécia e Roma**: vida pública e vida privada. Cultura, pensamento e mitologia, amor e sexualidade. 2nd ed. São Paulo: Contexto, 2002, p. 143.

manifestação cristã ficou proibida até desaparecer de forma gradual, assim como qualquer texto religioso que não era considerado oficial.

Nesse sentido, os achados arqueológicos, entre os séculos XIX e XX é que permitiram recuperar parte da documentação com as manifestações religiosas marginais advindas da antiguidade. Apresentamos então, sinteticamente essas descobertas.

No final do século XIX, dois arqueólogos britânicos, Grenfell e Hunt, trouxeram à tona os papiros de Oxirrinco. Isso ocorreu na região central do Egito, à margem leste do rio Nilo compostos por inúmeros textos gregos de naturezas distintas, incluindo textos cristãos. Em 1948, ocorre outra importante descoberta, na Palestina, nas proximidades do Mar Morto. São documentos em hebraico, aramaico e grego que incluem textos sectários do judaísmo antigo e que antecederam, e possivelmente inspiraram, os textos sectários cristãos. Em 2004, a Fundação Mecenaz anunciou a aquisição de um papiro egípcio escrito em língua copta, com textos gnósticos cristãos e que recebeu o nome de Códice Tchacos. Peça fundamental nesta pesquisa é a descoberta, em 1945, nas proximidades da cidade moderna de Nag Hammadi, no Alto Egito, de uma coleção de manuscritos coptas antigos, contendo treze códices, feitos de papiro e revestidos com couro. Tal coleção abrange textos de cunho teológico e filosófico, sendo sua maioria cristã, e uma parte deles gnóstica. Ficou conhecida como Biblioteca Copta de Nag Hammadi. Um dos textos encontrados nessa ocasião, denominado “Apocalipse Copta de Paulo”, é o objeto desta pesquisa.

1.1. A descoberta e seus desdobramentos

No mês de dezembro de 1945, dois camponeses egípcios perambulavam pelos arredores da cidade de Nag Hammadi, na margem leste do rio Nilo. Ao adentrar em uma das cavernas que ali existia, se depararam com um grande jarro de argila. Observaram que o vaso conservava diversos códices em papiro, que aos olhos dos camponeses pareciam muito antigos e possuíam uma escrita com caracteres que seus descobridores desconheciam. Esse episódio narra o início de uma longa caminhada envolvendo esses papiros até sua completa reunião, publicação e

tradução. Tratava-se dos já citados textos coptas⁷ de Nag Hammadi. Após esse episódio da descoberta, seguiu-se uma história cheia de suspense e também macabra. Esses dois camponeses que eram irmãos se viram envolvidos numa trama de vingança, assassinato e morte (CHAVES, 2015, p. 26).

Mohamadi Ali, um desses irmãos, relatou que, de início, ficara com medo de quebrar o jarro que continha os códices, temendo a presença de algum tipo de gênio dentro do mesmo. Quando o fez, com sua picareta, recolheu o material e o levou para casa em Al-Qasr, antiga Chenoboskia, onde Pacômio tinha iniciado sua vida cristã (ROBINSON, 2007, p. 32).

Os códices acabaram sendo entregues a um sacerdote copta da localidade, chamado Basílio Adb al-Masih, que por sua vez o deu a seu irmão Raghid Andrawus, que era professor de história. Este último reconheceu certo valor histórico nesses códices e levou um exemplar para a cidade do Cairo que acabou sendo vendido no mercado paralelo, o que veio a atrair a atenção do governo egípcio que acabou confiscando o material, depositando-o no Museu Copta do Cairo. (PAGELS 1979, p. 15) aponta que a venda dos manuscritos no mercado negro atrasou muito sua publicação.

Passando por várias mãos, um dos códices, que seria denominado Codex III, chegou, em outubro de 1946, às mãos de Togo Mina, que na ocasião era diretor do Museu Copta do Cairo. Um ano depois, entra em cena um estudioso francês chamado Jean Doresse, que se encontrava no Egito realizando pesquisas acerca dos mosteiros coptas. Este teve então contato com os papiros e, a partir desse momento fica confirmada a importância desses documentos. O jovem pesquisador percebera que se tratava de textos antigos advindos do cristianismo e inéditos. Um texto apócrifo de João faz parte dessa documentação.

⁷ *O copta era a língua nativa do Egito na época romana, séculos II a VII, aproximadamente, quando começou a ser gradualmente substituída pelo árabe. A língua copta conservou por mais de 1500 anos diversas tradições do cristianismo primitivo, sejam elas ortodoxas ou heterodoxas. Além das manifestações do cristianismo primitivo egípcio propriamente dito, a língua copta conservou versões e traduções de textos compostos em outras línguas, principalmente o grego, que datam até mesmo do século II e testemunham tradições cristãs de diversas partes do mundo romano helenístico [...] a literatura copta cristã conservou textos teológicos importantíssimos para a história da igreja, como por exemplo, as cartas festivas de Atanásio de Alexandria, as versões coptas da vida de São Pacômio e toda uma variedade de literatura monástica eremita e cenobita.* CHAVES, Júlio César Dias. **A Gnose em questão**: Ensaios sobre a Gnose e apocalíptica na antiguidade e a Biblioteca Copta de Nag Hammadi. 2 ed. – Curitiba: Editora prismas, 2015: 61.

Outros códices foram gradualmente aparecendo e sendo adquiridos por interessados no assunto, como fora o caso do *Codex Jung*, que ficou conhecido por esta nomenclatura devido a sua aquisição pela Fundação Jung.

Com a morte de Togo Mina, em 1949, todos os códices foram expropriados pelo governo egípcio e guardados no Museu Copta do Cairo que passa a ser dirigido por Pahor Labib.

1.2. Acerca da publicação dos códices

A publicação dos códices se deu mais tarde. O período de finais da década de 1940 e 1950 foi um tanto conturbado na história política e social do Egito. Em 1947, o país enfrenta Israel numa guerra. Pouco depois, em 1952, passa por uma revolução que perdura até 1954, quando é proclamada a República no Egito. Com isto se retarda a publicação dos códices de Nag Hammadi. Algumas tentativas de publicação haviam sido feitas como a que ocorreu em 1956, por iniciativa de M. Malinine, H. Ch. Puech e G. Quispel. Também houve uma outra investida, com o *Evangelho de Tomé*, que tornou-se o segundo texto do Codex II, em cena um famoso estudioso que fora preponderante para alavancar os trabalhos com os códices. James Robinson fora encarregado da criação e gestão do *Comitê Internacional dos Códices de Nag Hammadi*. Com o mesmo à frente e o patronato da UNESCO, foram publicados, entre os anos de 1972 e 1984, doze volumes fotografados dos códices.⁸ Robinson organizou também a primeira edição completa dos textos, no ano de 1977, realizada no Claremont Graduate School, na Califórnia. The Nag Hammadi Library in English continha traduções dos textos juntamente com breves introduções a cada texto. Esse trabalho permitiu aos pesquisadores e também ao grande público vislumbrar e estudar os códices, embora hoje ele seja considerado ultrapassado. Em 1996 ele foi reeditado, porém as traduções são as mesmas, não havendo quase nada de novo.

No que concerne à criticidade, em relação às traduções, atualmente existem quatro edições com esta finalidade, como segue:

⁸ Edição conhecida como fac-símile de Nag Hammadi. James Robinson. The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Claremont. Claremont Graduate School/Institute for Antiquity and Christianity, 1972-1984.

- Nag Hammadi and Manichaeon Studies – Editora E.J. Brill
- The Coptic Gnostic Library - Editora E.J. Brill
- Berliner Arbeitskreis für Koptisch-gnostische Schriften⁹
- Bibliothèque copte de Nag Hammadi¹⁰

O que existe, então, são publicações que, ao longo do tempo, foram expandindo seus horizontes em concordância com os estudos atuais relacionados à interpretação dos textos. Há de se levar em conta que algumas edições, como a de 1977 e a de 1996, não levam em consideração a evolução dos estudos da língua copta dos últimos trinta anos.

1.3. Inventariando

No que diz respeito à composição da Biblioteca Copta de Nag Hammadi, os manuscritos encontrados pelos irmãos camponeses tiveram vários empecilhos para chegar à sua publicação e posterior classificação, como já indicado acima. Segundo Chaves (2015, p. 34), é necessário levar em conta que muitos dos textos não possuem nenhum título no manuscrito, recebendo, porém, um nome dos estudiosos modernos. Outros não possuem um título especificamente, mas sim um *incipit*, que seria uma frase inicial, fazendo o papel de título, o que constituía prática comum na antiguidade. A seguir, apresentamos um inventário completo dos textos de Nag Hammadi, contando com a disposição de ordem em que se encontram nos códices.

⁹ Parte da coleção *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Há, porém, uma tradução integral dos textos disponível há pouco tempo: *Nag Hammadi Deutesch*.

¹⁰ Edição crítica publicada pela Universidade Laval em Québec, Canadá, sendo iniciada na década de 1970. Esta edição possui o texto editado, notas, aparato crítico, index de palavras coptas e gregas, introdução aos textos e seção de estudos e concordância.

CÓDEX I: A oração do Apóstolo Paulo, O Apócrifo de Tiago, O Evangelho da Verdade, O Tratado sobre a Ressurreição, O Tratado Tripartido.
CÓDEX II: O Apócrifo de João (versão longa), O Evangelho de Tomé, O Evangelho de Filipe, A hipóstase de arcontes, O Escrito sem título, A Exegese da Alma, O livro de Tomé.
CÓDEX III: O apócrifo de João (versão breve), O Livro Sagrado do Grande Espírito invisível, Eugnosto, o bem-aventurado, A Sabedoria de Jesus Cristo, O diálogo do Salvador.
CÓDEX IV: O Apócrifo de João (versão longa), O Livro Sagrado do Grande Espírito invisível.
CÓDEX V: Eugnosto, o Bem-aventurado, O Apocalipse de Paulo, O (primeiro) Apocalipse de Tiago, O (segundo) Apocalipse de Tiago, O Apocalipse de Adão.
CÓDEX VI: Os atos de Pedro e dos doze apóstolos, O Trovão, mente perfeita, O Autêntico Logos, O conceito do nosso grande poder, A república de Platão (588 ^a -589B), A Hebdômada e a Enêada, A oração de ação de graças, Alcepius.
CÓDEX VII: A Paráfrase de Sem, O Segundo Tratado do Grande Set, O Apocalipse de Pedro, Os Ensinamentos de Silvano, Os Três Marcos de Set.
CÓDEX VIII: Zostrianos, A Carta de Pedro a Filipe.
CÓDEX IX: Melquisedeque, Nórea, O Testemunho Verdadeiro.
CÓDEX X: Marsánes.
CÓDEX XI: A Interpretação da gnose, A exposição valentiniana, Allógenes, Hypsifrone.
CÓDEX XII: As Sentenças de Sextus, O Evangelho da Verdade, Fragmentos.
CÓDEX XIII: Protenóia Trimórfica.



James Robinson e Pahor Labib com os códices de Nag Hammadi. 1974. Disponível em: <https://calisphere.org/item/55a14d5dc11ae4aae591544b0e855d3d/>. Acesso em 30 de outubro de 2019.

Há ainda uma questão acerca da tradução desses textos. Na atualidade acredita-se que tais textos sejam traduções de documentos escritos compostos originalmente em grego. O problema se encontra na definição das datas destes escritos originais, que podem variar do século II ao século IV.

Posteriormente às descobertas de Nag Hammadi, estudiosos, ao tomar contato com os textos perceberam que esta coleção comportava escritos muito próximos das doutrinas propostas pelos Padres da Igreja, porém acusadas de errôneas. Tais doutrinas foram taxadas pelos mesmos de hereges. A exemplo disso, temos no *Apócrifo de João* uma descrição do mito da criação que se aproximava daquela que Irineu de Lyon aponta em grupos hereges em seu livro *Contra as Heresias*. Estas características possibilitaram aos estudiosos associarem os textos de Nag Hammadi aos grupos apontados pelos Padres da Igreja.

Algumas dessas doutrinas foram desqualificadas por Irineu de Lyon entre outros Padres denominados heresiólogos. As mesmas ficaram conhecidas como “gnósticas”. Porém, esta definição é uma construção moderna de estudiosos do século XIX e que continua sendo utilizada até hoje. Não houve na antiguidade uma religião denominada Gnosticismo, nem sequer seitas ou mesmo pessoas que se auto compreendessem como gnósticos. Os que praticavam estas “doutrinas” provavelmente se identificavam como sendo cristãos.

Sinteticamente, “Gnosticismo” vem da palavra grega *gnose*, que como bem sabemos é traduzida como *conhecimento*. Nos primeiros séculos a questão da *gnose*

não era tida como algo que fosse ruim para os então chamados cristãos. O próprio Clemente de Alexandria, que nunca fora considerado herético, considerava que a gnose, na categoria de conhecimento era fundamental para um cristão. Portanto não falamos aqui de gnosticismo como sendo algo cunhado naquela época, mas uma conceituação moderna, criada por especialistas com o objetivo de designar um fenômeno religioso da antiguidade. Há inclusive especialistas que não adotam esta terminologia, porém concordamos com Chaves (2015, p.40) que se pode continuar a utilizá-la, com a ressalva de que se trata de uma denominação moderna.

1.4. Da classificação dos textos

Nos anos que se seguiram à publicação dos textos, estudos foram sendo realizados e percebeu-se a semelhança entre as doutrinas encontradas nos códices de Nag Hammadi e as que foram taxadas de heréticas ou pseudo-gnósticas. Uma grande euforia tomou conta dos estudiosos que acreditaram que estavam finalmente diante de um corpus documental gnóstico. Entre as décadas de 1960 e 1970 houve até mesmo um esforço em traçar as origens do “Gnosticismo”, levando em conta os textos de Nag Hammadi.¹¹ Porém, a partir de meados dos anos de 1980, esta proposta foi abandonada, focando-se a atenção na interpretação dos códices. Willians (1995: 5-55) propõe considerar a Biblioteca copta de Nag Hammadi como um conjunto de coleções, e não apenas como uma coleção monolítica. Por conter uma pluralidade dialetal indicava a possibilidade de origens diversas.

Em 2005, Loius Paincahud, levando em conta os estudos de diversos especialistas, apresenta uma classificação dos textos, a partir de suas características doutrinárias e teológicas, mas também históricas.

No primeiro grupo, temos os textos atribuídos à doutrina de Valentino¹²: I Apocalipse de Tiago, o Tratado Tripartido, a Exposição Valentiniana, o Evangelho de

¹¹ Em 1966, ocorreu em Messina um colóquio, objetivando discutir as origens do gnosticismo.

¹² Valentino foi um cristão erudito que viveu no século II, na região do Delta do Nilo, foi educado em Alexandria, e viveu também em Roma. Seus discípulos e seguidores formaram uma corrente dentro do cristianismo no século II, e posteriormente uma igreja distinta (CHAVES, 2015, p. 44).

Filipe, a Interpretação da Gnose, o Evangelho da Verdade, o Tratado sobre a Ressurreição e o Apocalipse de Paulo.

Num outro grupo encontram-se os textos setianos que, segundo Chaves, (2015, p. 44), é uma construção moderna, acerca de um sistema doutrinal muito preciso. Os textos são associados à doutrina de Set, filho de Adão. O autor ainda aponta para a ligação desses textos com o neoplatonismo e a apocalítica. São eles: o apócrifo de João, a Hipóstase de Arcontes, o Livro Sagrado do Grande Espírito Invisível, o Apocalipse de Adão, os Três Marcos de Set, Melquisedeque, Nórea, Protenóia Trimórfica, Zostrianos, Marsánes, Allógenes e Hysifrone.

Uma terceira categoria, exposta por Painchaud, inclui os textos que se aproximam da doutrina descrita por Irineu como sendo dos ofitas¹³: Eugnosto, e o Escrito sem título. A hipóstase de arcontes poderia pertencer também a essa categoria.

Chaves ainda explana acerca dos escritos que dependem de doutrinas gnósticas diversas:

Textos como A Paráfrase de Sem, O Segundo Tratado do Grande Set e Apocalipse de Pedro dependem de diversas doutrinas gnósticas, não podendo, grosso modo, ser ligados exclusivamente a uma única categoria [...] o famoso Evangelho de Tomé, juntamente com o livro de Tomé, constitui um grupo de escritos ligados à tradição de Tomé. Estes textos apresentam similaridade com um outro texto, Os Atos de Tomé, que não se encontra entre os documentos de Nag Hammadi. Devido à similaridade destes textos, e a atribuição de sua autoria a Tomé, crê-se que ambos são provenientes do mesmo ambiente, provavelmente siríaco. O Códex VI possui textos herméticos. Seriam eles: Hebdômada e a Enêada, A oração de ação de graças, e Alcepius, o texto Autêntico Logos também se aproxima dessa categoria. Há ainda textos apócrifos que não possuem nenhuma ligação direta com o gnosticismo. São eles: Oração do Apóstolo Paulo, o Apócrifo de Tiago, A Exegese da Alma, o Diálogo do Salvador, o Segundo Apocalipse de Tiago, os Atos de Pedro e os doze apóstolos, as Lições de Silvano e a Carta de Pedro a Felipe [...] versões de textos conhecidos antes da descoberta e que não podem de modo algum serem considerados gnósticos, como o Fragmento da República de Platão, Alcepius e a sentença de sextus (Chaves, 2015: 45-46).

¹³ Houve uma seita, que aparentemente existiu na Frígia antes de Paulo ter viajado para lá, conhecida como ofitas, cujo nome teve origem na serpente, que simbolizava o aspecto racional do princípio da vida.

É possível desta forma perceber o caráter heterogêneo da Biblioteca de Nag Hammadi. Isto torna impossível classificar os textos que a compõem com um mesmo rótulo doutrinal. Mesmo não sendo uma biblioteca de uma seita gnóstica, como já se pensou, não há como negar a existência de textos próximos das doutrinas consideradas hereges pelos Padres da Igreja, nos séculos II, III e IV. Como já dissemos, estas doutrinas receberam o nome de gnósticas, por pesquisadores modernos.

Os testes com material encontrado em Nag Hammadi datam os códices no século IV, porém, alguns textos podem ter sua origem no século II, visto que são denunciados pelos heresiólogos e também haja vista influências neoplatônicas e herméticas que alguns apresentam. O coptologista Stephen Emmel propõe quatro estágios de transmissão no que diz respeito aos textos coptas de Nag Hammadi: o primeiro estágio de composição em grego, o estágio de escritura em grego, o estágio de tradução do grego para o copta e o último, o estágio monástico copta, como os mesmos foram encontrados. No que se refere ainda ao copta, é a língua utilizada no Sul do Egito que sofrera uma influencia muito pequena da cultura grega.

O cristianismo surgiu na Palestina, expandindo-se rapidamente pelo mundo greco-romano, portanto tendo o grego como língua de disseminação, mas esta perde sua força nas regiões mais longínquas do Império Romano, sendo ali pouco utilizada. Daí a necessidade de uma tradução do Novo e Antigo Testamento para a língua nativa do sul do Egito. Shore (1993, p.402) destaca ainda que a palavra copta deve ser entendida muito além de sua conotação religiosa de origem e qualifica o último estágio da antiga língua egípcia, sua escrita, gramática e literatura.

Em relação à origem, os originais em grego podem ter sido produzidos em qualquer parte do mundo greco-romano, não havendo muito indícios de seu local de produção (ROBINSON, 2007: 27). Chaves (2015, p. 160) aponta que fora James Robinson a sugerir que os códigos podem ter sido produzidos por cristãos gnósticos em mosteiros pacomianos. Tais mosteiros pertencentes à “federação” monástica pacomiana, teve sua primeira unidade formada na primeira metade do século IV, no sul do Egito, por São Pacômio Tabenasi, numa localidade não muito distante de onde os códices foram encontrados em 1945. No entanto, Robinson (1974, p. 04) afirma ainda que não há unanimidade na ideia de associar os escritos de Nag Hammadi aos mosteiros pacomianos, a não ser que os textos tivessem sido copiados com a intenção de refutar as heresias ou para se servir dos textos para leitura e erudição. Esta última

proposição torna-se mais provável. A famosa carta de Atanásio de Alexandria evidencia que textos considerados hereges eram lidos em ambientes monásticos do Egito do século IV, com esforços feitos pelas autoridades eclesiásticas para impedir tais práticas. Segue trecho da carta:

Pois estes apógrafos são uns malévolos e lhes dar atenção é algo sem sentido, porque eles são vozes vazias e abomináveis, pois eles são inícios de revolução e sua intenção é fazer com que os indivíduos disputem entre si, não buscando o que é bom para a Igreja, mas desejando receber as honras daqueles aos quais enganam. Assim sendo, seu objetivo é produzir estórias para que estas sejam consideradas grandiosas. Portanto, é um dever para nós rejeitar livros desse tipo. Mesmo encontrando uma passagem que possa ser útil, é melhor não confiar nela, pois provém da malícia [...] (*apud* CHAVES, 2015, p.49).

O trecho da carta acima nos dá indícios de que os mosteiros não eram solidamente ortodoxos, sendo orientado a não fazer uso dos textos e a rejeitá-los. Acerca da forma como os códices foram encontrados, dentro de um jarro lacrado, é possível interpretar que havia sim intenção de preservação dos manuscritos, haja vista a passagem bíblica que sustenta essa argumentação, onde o enterro de jarros é a forma ideal de preservação de um livro, e o fogo a forma de eliminá-lo (Jeremias 32, 14-15; 36,23).

No que diz respeito ao ponto de vista histórico, a descoberta dessa biblioteca copta tem sua relevância na questão do conhecimento acerca do pensamento desses grupos gnósticos ou não, entre os séculos II e IV da Era Cristã, com características nitidamente diferentes daquelas apresentadas pelos Padres da Igreja sobre eles.

É possível dizer que a própria história e compreensão do gnosticismo, seja ele cristão ou não, passa a ter como ponto de partida a descoberta de Nag Hammadi, que já está ampliada e também revista em diversos aspectos pelos especialistas. Através dos códices descobertos, há a possibilidade de entender a complexidade dos conflitos doutrinários da igreja primitiva. Deparamo-nos, com frequência, com uma visão míope sobre as heresias relacionadas a esses grupos que, após a descoberta de Nag Hammadi, tornou possível reinterpretar essa questão, buscando compreender como os gnósticos conduziam a doutrina a qual eram adeptos.

1.5. O Apocalipse Copta de Paulo – Descrição e contexto

O Códex V da Biblioteca Copta de Nag Hammadi pode ser considerado talvez o mais homogêneo da coleção, sendo mesmo chamado de Códex dos apocalipses. O segundo texto desse Códex é o Apocalipse de Paulo, que fora composto originalmente em algum momento do século II. Esta informação, como já discutida anteriormente é difícil de ser precisada. Uma das características desse texto em específico é que se trata de um apocalipse que descreve uma viagem ao além, utilizando-se de diversos clichês presentes em textos apocalípticos judaicos e cristãos.

Segundo Chaves (2015, p. 127), o Apocalipse de Paulo apresenta de certa forma um estereótipo de uma ascensão gnóstica, tendo como protagonista o próprio apóstolo Paulo que, como se sabe, fora uma figura importantíssima no âmago do cristianismo, mesmo para os que na atualidade são chamados de gnósticos.

Importante ressaltar aqui que esse apocalipse seria uma espécie de demonstração da segunda etapa do caminho da salvação para um gnóstico. Configura um exemplo de ascensão, com características muito específicas, onde o visionário, que também é o protagonista, tem passagem direta ao reino de Deus, sem passar pelos julgamentos das almas que ora eram impostas pelo Demiurgo¹⁴. Paulo vai além, desafiando esse Demiurgo e mostra a ele que, sem se submeter aos seus domínios materiais, tem condições de atingir o pleroma¹⁵.

Fator de importante significado aqui é a questão da disposição dos textos do Códex V de Nag Hammadi, que vem completar a argumentação proposta acerca da fonte. Como já visto no quadro anterior, o Apocalipse de Paulo ocupa o segundo lugar na ordem dos textos deste códice. O primeiro lugar é ocupado pelo escrito conhecido como *Eugnostos, o abençoado*, que não se trata propriamente de um apocalipse, mas de um texto de teor teológico, podendo ser entendido como um diálogo revelatório

¹⁴ O ser intermediário de Deus na criação do mundo, responsável pelo mal que não poderia ser atribuído ao Criador supremo (ver gnosticismo)

¹⁵ Os gnósticos chamavam o paraíso de pleroma, onde havia entes puramente espirituais nomeados de éons. Um destes éons procriou e originou um demiurgo construtor que originou o plano material. Mas, tal demiurgo era cioso de si e se entendia como o deus de tudo que existia; entretanto, o éon criador do demiurgo incutiu nele e em todas as coisas que ele criou uma centelha divina, para que os entes materiais soubessem que suas existências estavam conectadas a um plano superior. Assim, através da gnose os seres materiais poderiam saber que seu destino era alcançar o pleroma (SANTOS, 2009, p. 42).

entre um mestre e seus discípulos, onde esse mestre demonstra a esses últimos que, além de um Demiurgo e acima dele há um ser supremo, um Deus transcendente. Assim, se evidencia que o primeiro passo para a salvação gnóstica é ter em mente a existência desse Deus transcendente e considerar que junto dele há também um mundo perfeito (o pleroma), onde o gnóstico, após sua morte viveria em plena paz e harmonia fora de seu corpo físico. Esse primeiro texto não constitui um apocalipse, mas um texto com características apocalípticas, que usa uma linguagem metafórica e que assume características de revelação. Rosenstiehl e Kaler (2005, p. 150) avaliam como uma escolha perfeita o texto em questão como abertura de um códice de apocalipses. O segundo texto já fora discutido aqui, nosso objeto de pesquisa. O terceiro e quarto, no caso, os apocalipses de Tiago, também não são verdadeiramente apocalipses, se considerarmos todas as características que compõem uma obra desta estirpe. Ambos são diálogos revelatórios, onde no primeiro o próprio Jesus revela mistérios a Tiago e no segundo Tiago é apresentado como emissário da revelação. São diálogos de orientação entre o mestre e o discípulo, considerando esse último como sendo um gnóstico. O papel desses apocalipses é a continuação da transmissão revelatória, iniciada por Eugnostos e desenvolvida, em forma de viagem, pelo Apocalipse de Paulo. A própria definição de apocalipse, no caso dos textos de Tiago tem um sentido muito mais amplo, de revelação de uma gnose redentora.

O último texto do Códex V é o Apocalipse de Adão, o qual se constitui um apocalipse do tipo histórico. Adão transmite a seu filho Set revelações que teria recebido em sonhos, sendo ajudado por três figuras em forma humana, porém, do Reino Superior. Aproxima-se de um texto de gênero testamentário, em que um pai transmite ao filho seu testamento. Configura um relato do desenvolvimento da história partindo do ponto de vista setiano, onde a revelação indica que pai e filho são seres pneumáticos, portanto, pertencentes ao pleroma. Há inclusive premonições de destruição escatológica do mundo material.

O apocalipse de Paulo tem sido tradicionalmente classificado como uma obra Valentiniana, assim como o primeiro apocalipse de Tiago, embora isto seja refutado por muitos estudiosos. Trataremos dessa questão mais à frente. Há indícios de que o Eugnostos¹⁶ e o Apocalipse de Adão foram produzidos sem quaisquer influências

¹⁶ Há uma versão teoricamente Cristianizada do Eugnostos nos textos de Nag Hammadi, chamado A Sabedoria de Jesus (códice III, Texto 4), porém, não consegue provar em relação a uma teoria de que não houve influências cristãs.

crístãs, dada sua forma de literatura. A classificação do segundo apocalipse de Tiago e difícil de ser precisada. Acerca dessa concepção de composição e ordem dos textos, Morard diz que

A composição do Códex V responde a um objetivo pedagógico deliberado: ele se apresenta como uma espécie de manual de iniciação, de coletânea, destinado a esclarecer o aprendiz gnóstico sobre o sentido e o valor de seu comportamento, antes de lhe permitir prosseguir nos ministérios contidos em outros tratados mais elaborados (MORARD, 1985, p. 357).

Ademais, o texto copta de Paulo promove uma possível cosmovisão acerca da ideia de uma revelação escatológica, no contexto do Egito copta do século IV. H, obviamente muitas lacunas a serem preenchidas no que se refere ao estudo, por exemplo, do conceito de gnosticismo e como se deu a relação entre um cristianismo que se despontava, com os primeiros indícios de uma ortodoxia que viria trazer uma determinada unidade, e textos considerados marginais a esse novo sistema que formaria uma religião institucionalizada, deixando de lado, teoricamente, costumes e crenças que eram considerados heréticos por muitos que formavam as lideranças desse novo sistema devocional.

Embora este trabalho não se caracterize como uma história das religiões, nem tampouco como uma história religiosa, utiliza, além de outras frentes interpretativas, parte do método empregado no estudo dessas histórias, mas ampliando a forma de análise. O contexto a ser analisado sugere determinada interdisciplinaridade, para que se possa obter os resultados esperados. Não são o contexto, mas a possibilidade de uma análise comparada na utilização da fonte selecionada que têm possui um teor religioso.

No que concerne à Ciência da Religião, a questão da análise comparada dentro desse espectro cria possibilidades de uma análise social, tendo em vista uma religião que mesmo em sua gnese, já possuía, no período em questão uma determinada ortodoxia, que busca uma legitimação em detrimento de outras frentes de conhecimento.

Não é de hoje que se questiona a questão da espiritualidade humana e a relação dialética entre *saber*¹⁷ e *religião*¹⁸ ou mesmo religiosidade. Desde o tempo dos filósofos gregos clássicos isso já era perceptível. Segundo Eduardo Basto de Albuquerque:

Heródoto, Parmênides, Empédocles, Demócrito, Platão, Aristóteles, Teofrasto, Beros e Megastane são alguns dos autores mais significativos desde a Antiguidade Grega, cuja lista se prolonga até o surgimento do Cristianismo. Tais autores tanto colhem quanto selecionam informações - por vezes, em primeira mão e, outras vezes, indiretamente – escritas e orais. Eles não só descrevem, mas querem ainda interpretar e teorizar acerca da religião e das diferentes religiões, e muitas dessas reflexões são mais filosóficas e especulativas do que verificadas empiricamente (ALBUQUERQUE, 2007, p. 21)

Com o desenvolvimento do *saber*, e sua divisão em disciplinas específicas, surgiu a preocupação de estudar e interpretar o fenômeno religioso também segundo suas óticas particulares.

A Filosofia já buscava abordar o transcendental de acordo com sua própria *lente interpretativa*¹⁹ de cunho filosófico e especulativo, a Teologia, também interpretava, segundo sua própria perspectiva, o universo sagrado; de maneira a legitimar o legado cristão, classificando o que não era *certo* e *verdadeiro*.

A sociologia, surgida em fins do século XIX e início do XX, já *estabelecida* como campo disciplinar, contribuiu para o estudo do fenômeno religioso, com grandes obras teóricas como *As Formas Elementares da Vida Religiosa* de Durkheim (1912), que contribuiu para que a sociologia da religião ganhasse terreno a partir de então.

¹⁷ Entendido aqui como sendo toda produção social, no sentido de discurso.

¹⁸ No que diz respeito ao termo, não se sabe se a palavra, em sua terminologia, é a mais adequada para configurar a relação do homem com o transcendente. Eliade diz que: *“É lamentável não termos à nossa disposição uma palavra mais precisa que “religião” para designar a experiência do sagrado. Este termo traz consigo uma história longa, se bem que culturalmente bastante limitada. Fica a pensar-se como é possível aplicá-lo indiscriminadamente ao Próximo Oriente Antigo, ao Judaísmo, ao Cristianismo, ao Islamismo, ou ao Hinduísmo, Budismo e Confucionismo bem como aos chamados povos primitivos. Mas talvez seja demasiado tarde para procurar outra palavra e “religião” pode continuar a ser um termo útil desde que não nos esqueçamos de que ela não implica necessariamente a crença em Deus, deuses ou fantasmas, mas que se refere à experiência do sagrado e, conseqüentemente, se encontra relacionada com as ideias de ser, sentido de verdade”* (ELIADE, 1989: 09). Compreendamos, portanto, conforme Eliade, como sendo “religião” o “melhor” termo.

¹⁹ Trabalhado por: PADEN, William E. Interpretando o Sagrado. São Paulo: Paulinas, 2001. Situa muito bem a discussão a respeito dos campos do saber que estudam o fenômeno religioso e a particularidade de seus esquemas interpretativos.

A antropologia surge como campo disciplinar do saber científico no século XVIII, estruturando-se em diversas vertentes epistemológicas, legitimando o estudo do fenômeno religioso como elemento intrínseco da cultura (Strauss, Bruhl, Geertz). A partir daí as análises estabeleceram-se diálogos com a etnologia e a linguística, caracterizando-se a antropologia como mais um campo singular do *saber* em relação ao sagrado, sendo a antropologia da religião o viés mais específico da disciplina na análise do fenômeno religioso.

A partir da segunda metade do século XIX, ganhou corpo na Europa a proposta de uma *Ciência das Religiões* que tinha como objeto a análise dos elementos comuns às diversas religiões, suas leis evolutivas, suas diferenças e, principalmente, a ideia de uma *forma primeira de religião* (HERMANN, 1997, p.335).

Surge então no campo dos estudos sobre religião o linguista e mitólogo alemão Friedrich Max Muller, que sustentava ser necessário uma *ciência da religião* que levasse em conta todas as expressões religiosas conhecidas, para que, a partir de uma abordagem *comparativa* de análise, fosse possível extrair conclusões não parciais e com mais credibilidade científica a respeito do fenômeno religioso.

A perspectiva de um *estudo comparado das religiões* transformou significativamente o campo de análise do sagrado. A criação de um campo disciplinar específico para o estudo do fenômeno religioso, possuindo uma metodologia e recursos epistemológicos próprios, veio garantir à religião um lugar de destaque ainda maior na alçada do pensamento científico. A partir de Max Muller, a *Ciência da Religião*, *Religião Comparada* ou *Ciência Comparada das Religiões*, se aprimoraram cada vez mais. Ao longo do século XX, a Ciência da Religião, além do referencial metodológico *comparativista* deixado por Muller, demonstrava também um caráter “interdisciplinar”, estabelecendo-se um diálogo com todos os campos do saber acima citados.

A constituição da disciplina de História das Religiões, além de envolver o instrumental comparativo, postulava também a importância da singularidade histórica da cultura religiosa em sua origem, bem como o comprometimento com a temporalidade, com o espaço e, principalmente, com os sujeitos históricos. Esse tipo de preocupação metodológica foi extremamente forte na Escola Italiana de História das Religiões.

Em fins do século XIX e início do século XX, outro campo disciplinar surgia no cenário Europeu em relação ao estudo do fenômeno religioso. Ganhava força,

juntamente com a Ciência da Religião e com a História da Religião, a *Fenomenologia da Religião*. Fundada por Edmund G. Husserl, a *Fenomenologia* postulava a intencionalidade da consciência humana sobre os fenômenos e objetos da realidade, levando em consideração o contato direto e sensitivo do indivíduo com o “sobrenatural”, com o *totalmente outro* e com o *sagrado*, o que, segundo a disciplina, determina a existência do fenômeno religioso. Eliade é o grande nome que faz essa ponte entre os campos.

Ademais, postulada por Dominique Julia, a História Religiosa viria a se preocupar com a dinâmica dos grupos sociais e a relação das práticas coletivas diante dos fenômenos religiosos, destacando a singularidade histórica e o imaginário cultural desses grupos. Partindo desse pressuposto, a História Religiosa se diferenciaria então da História das Religiões, que abordava o estudo de *grandes religiões* num cenário amplo e generalizado, buscando compreender continuidades, semelhanças, origens, pontos de diferença e descontinuidades por meio então da comparação. A História Religiosa vinha falar de especificidades, de grupos e singularidades, de experiências religiosas relacionadas ao imaginário e de suas particularidades históricas. Não de várias religiões, e sim de uma expressão religiosa e sua dinâmica socio-imaginária.

Há de se pensar ainda em uma Antropologia Religiosa, proposto por Alphonse Dupront em sua obra *“A Religião: Antropologia Religiosa”*, que também se pode categorizar como um tipo de “Antropologia Histórica”, já que valoriza aspectos antropológicos da cultura religiosa.

Nesse momento, se faz necessário um questionamento: qual das perspectivas metodológicas devemos abordar para compreender, nosso objeto de pesquisa? Buscamos a mais adequada. Nos abrigamos sob o viés comparativo e interdisciplinar da Ciência da Religião. Ela faz o diálogo com todas as outras disciplinas e fará uso, do que cada campo disciplinar pode oferecer de útil para interpretar as problemáticas do objeto.

Eduardo Basto de Albuquerque também traz essa reflexão a respeito da necessidade da interdisciplinaridade dentro dos estudos histórico-religiosos. Em sua perspectiva, não existe método perfeito ou específico que dará conta de solucionar definitivamente as problemáticas sugeridas pelo objeto pesquisado. Cada objeto de pesquisa dentro da análise histórica tem sua especificidade. Segundo Albuquerque:

Todo estudioso acadêmico da religião sabe que em vários momentos de sua pesquisa surgem questões que tanto podem estar em um como em outro campo, ou seja, podem ser da História das Religiões quanto da História Religiosa, e que as fronteiras que procurei apresentar aqui pouco importam. Como então escolher? Como orientador, diria, conforme exigir o objeto e, mesmo assim, em um momento ou seguimento da pesquisa (ALBUQUERQUE, 2003, p. 66).

Quando buscamos entender o pensamento de um núcleo social específico, utilizamo-nos de recursos metodológicos que sejam capazes de proporcionar uma compreensão acerca do objeto em questão. O contexto do Egito do século IV pode ser entendido por lentes diversas de análise. No que se refere a esta pesquisa, além de todo aparato proposto pelo campo da Ciência da Religião, com seu método comparativo, tendo em vista que o contexto do objeto deve ser compreendido dentro de uma religiosidade, dispomos também da proposta de utilização da análise crítica do discurso, assumindo que os grupos denominados heréticos pelos Padres da Igreja e mesmo por alguns membros desse cristianismo que se despontava em seus alicerces, propunham mudanças no seio das comunidades cristãs.²⁰

²⁰ Cf Norman Fairclough, o estudo de diferentes formas de expressão linguística, no sentido de problematizar o processo de construção de significado. Para tanto, admite-se possibilidades de configurações plurais, o que pode ser alcançado mediante contextualização sócio histórica e, refletindo uma construção e representação discursiva das realidades sociais apresentadas, bem como a constituição de identidades (**Discurso e mudança social**. Brasília: Editora da UNB, 2001, p.117).

2. EXPRESSÕES DO SAGRADO NA ANTIGUIDADE TARDIA: RELIGIOSIDADE, Gnosticismo E LITERATURA APOCALÍPTICA.

O presente capítulo versará sobre a análise histórica da religiosidade, gnosticismo e literatura apocalíptica, conceitos atrelados às visões de mundo do Egito do século IV. Numerosos foram os esforços de refutá-los, tendo em vista uma ortodoxia que se despontava em relação a este movimento religioso então marginalizado e inclusive perseguido.

Observa-se que nos primeiros séculos havia um emaranhado de tradições divergentes, assim como acusações de heresias entre os grupos envolvidos. A compreensão dos segmentos citados torna possível vislumbrar um panorama acerca da formação das categorias mentais dos indivíduos que viveram nessa época, em relação ao conhecimento que possuíam acerca dessa religiosidade e também do próprio *Cristianismo*, que emergia no sentido de uma ortodoxia.

2.1. Religião e religiosidade no mundo Tardo Antigo.

O século IV de nossa era traz um marco de decisão tanto para o cristianismo e a Igreja que se sobressaia nesse momento, quanto para o Império Romano, ocorrendo um processo de cristianização da sociedade tardo antiga romana, favorecido pela assim chamada “crise do século III”.

Testemunhos de homens desta época mostram um sentimento de rupturas que marcava o fim de uma época, como é possível perceber em Cipriano de Cartago:

A este propósito tu, que ignoras el plan divino y la verdad, debes saber en primer lugar que el mundo ha entrado ya en su senectud, que no se mantiene con aquellas fuerzas que tenía antes ni con aquel vigor y firmeza con que había florecido anteriormente. El mismo mundo lo está, aunque no lo digamos nosotros; no alegaremos autoridades y predicciones de la Sagrada Escritura, pues la decadencia de las cosas prueba que se aproxima a su ocaso. En el invierno no llueve tanto para la germinación de las semillas, en el estio no hay el calor de antes para madurar los frutos, ni en primavera están risueños los sembrados por el buen clima, ni están tan fecundos los árboles en el otoño. No se sacan se las canteras removidas y agotadas tantos mármoles, no dan tanta plata y oro las minas exhaustas, y, cada día más depauperadas, tienen menos venas. En los campos disminuyen los labradores, en los mares los marinos, en los

campamentos los soldados; no hay inocentes en los tribunales, ni justicia en las causas, ni unión entre los amigos ni habilidad en las artes, ni orden en las costumbres. Crees tú acaso que puede haber en una cosa que declina a su vejez tanta fuerza como pudo tener en su vigorosa juventud? Necesariamente debe ir acabándose lo que se acerca a su fin y tiende a su muerte... Este es el destino marcado al universo, ésta es la ley, que todo lo que nace debe morir, que lo que crece debe decrecer y lo robusto debe debilitarse, y lo grande ha de reducirse, y todo lo que así fuere decayendo y disminuyendo se acabe (CIPRIANO, 1964, p. 275-276).

O bispo de Cartago exprime um sentimento de crise que marca o fim de uma vida próspera que já não tem o vigor de antes. Relatos como esse apresentam um panorama da situação do Império Romano no século III.

O aspecto religioso assume um papel preponderante. Segundo Peter Brown, nada demonstra melhor o irrefutável fato de que a vida nos moldes e critérios clássicos havia se tornado intolerável, em decorrência das transformações produzidas ao longo do III século, do que o desenvolvimento e consolidação na sociedade tardo romana de um certo conjunto de crenças que penetram na sociedade a partir de então (1984, p.1-20).

Outrossim, Marcos Cruz comenta:

Como afirma Eric Robertson Dodds o mundo romano passa por um período de insegurança, por uma época de angústia, na qual os problemas de ordem material acentuaram o ritmo das transformações religiosas. Ocorre então uma redistribuição, um reordenamento de elementos religiosos presentes há muitos séculos na bacia do mar Mediterrâneo. Esta reorganização dos elementos religiosos torna algumas crenças, até então restritas a certos grupos e/ou regiões, em fatores hegemônicos e constitutivos de uma nova sensibilidade religiosa que caracterizará a Antiguidade Tardia. (CRUZ, 2010, p. 297).

O surgimento de uma nova religiosidade atribuiu um caráter peculiar ao mundo tardo antigo romano. Peter Brown aponta para uma forma de análise desse contexto. O autor propõe uma abordagem partindo de uma perspectiva onde há a valorização de conceitos como “agitação” e “abalo”, tornando os mesmos mais eficazes no estudo das transformações religiosas deste momento. (1984, p. 32).

Ocorre uma reordenação dos elementos religiosos que sempre estiveram presentes na região. Mesmo não possuindo elementos originais a religiosidade

emergente configura-se como nova, devido a diferentes fatores, como nos aponta Frederic Jameson:

Devo limitar-me à sugestão de que as rupturas radicais entre períodos geralmente não envolvem mudanças completas de conteúdo, mas, antes, a reestruturação de um certo número de elementos já dados: traços subordinados, tornam-se dominantes, e traços que tinham sido dominantes, por sua vez, tornam-se secundários (JAMESON,1993, p. 41)

A religião tardo romana apresenta uma originalidade e inovações em diversas estruturas a saber: sociais, políticas, econômicas, religiosas ou culturais. Mesmo que pareça coerente, estas transformações dentro da religiosidade não podem ser analisadas como sendo puras reações diante de problemas político, sociais, militares e econômicos que estavam então sendo enfrentados pelo mundo romano, mas como um movimento de longa duração no âmbito da vida religiosa urbana e familiar romana (CRUZ, 2010, p. 298).

As questões religiosas assumem um papel primordial na sociedade romana da Antiguidade Tardia, como aponta Gregório de Nissa, no que se refere à Constantinopla:

A cidade está cheia de gente, que dizem coisas inteligíveis e incompreensíveis pelas ruas, mercados, praças e cruzamentos. Quando vou à tenda e pergunto quanto tenho que pagar, me respondem, com um discurso sobre o Filho engendrado ou não do Pai. Quando pergunto em uma padaria pelo preço do pão, me responde o padeiro que, sem lugar a dúvidas, o Pai é maior que o Filho. Quando pergunto nas termas se posso tomar um banho, tenta demonstrar-me o banhador que com toda a certeza o Filho surgiu do nada. (NISSA, 1863, p. 558).

A passagem acima de Gregório de Nissa indica que as discussões religiosas e por assim dizer, teológicas, não estavam restritas a uma elite de intelectuais, podendo ser debatidas pelo homem comum, como uma atividade cotidiana e principalmente como uma questão palpitante e polêmica, tendo relevância para todos. Isso demonstra a importância que os problemas religiosos assumiram na sociedade tardo romana.

O debate acerca de questões religiosas era frequente e comum, utilizando-se uma linguagem acessível a todos. A estrutura social tardo romana estava ligada a essas questões religiosas.

Outro elemento que merece destaque é o crescimento da crença no sobrenatural e de sua presença na vida do homem. Segundo Wipszynycka,

A sociedade tarda antiga estava permeada pela crença de que o universo era partilhado por seres invisíveis, mais poderosos do que os homens e com os quais estes tinham que manter relações, que eram encaradas como uma obrigação inevitável. Como demonstra o testamento de uma cristã egípcia que distribuiu seus bens entre beneficiários visíveis e invisíveis, acreditando estar cumprindo o seu dever e ser humano (apud CRUZ, 2010, p. 03).

Os homens da Antiguidade Tardia buscavam constantemente no sobrenatural orientação e auxílio, numa época permeada pela insegurança e pela incerteza. Neste ponto, a luta entre o bem e o mal, a luz e a escuridão, entre as forças opostas que regem o universo tomam conta da vida humana de forma mais relevante, sendo que a noção de pecado se amplia, sendo entendido não somente como um erro, mas também como resultada da intervenção das forças do mal. O papel desempenhado pelos demônios no imaginário da sociedade tardo antiga demonstra o crescimento da presença e da crença no sobrenatural. É nesse ponto também que as doenças deixam de ser oriundas da desarmonia dos humores corporais e passam a ser fruto da ação dos demônios. (CRUZ, 2010, p. 300).

Nesse contexto, Peter Brown afirma que: *“Daqui a revelação crucial destes dois séculos (III e IV séculos): o aparecimento dos demônios, forças ativas do mal, contra as quais os homens tinham que lutar.”* (BROWN, 1972, p.34).

Os dois mundos, visível e invisível acabam por possuir então uma linha muito tênue, expressada na figura dos demônios, como é possível perceber na afirmação de Cruz, quando dialoga com Brown:

O problema dos demônios não se restringe a uma questão apenas de cunho religioso, pois estes agentes do mal introduzem um elemento de constante indeterminação na estável estrutura das esferas celestes concebidas pelos clérigos, isto é, os demônios introduzem no mundo invisível todas as indeterminações e tensões existentes no mundo visível. Em outras palavras estamos diante de um evidente paralelismo entre a estrutura religiosa e a estrutura social, na medida que ambas compartilham um mesmo código que organiza e expressa as suas manifestações. Por outro lado, podemos observar um novo paralelo, ou melhor, uma nova mútua interdependência

entre a religiosidade e a sociedade nas relações sociais e de poder existentes no sobrenatural que reproduzem os modelos de dominação e de dependência existentes na sociedade tardo antiga, ou seja, o mundo celeste configura-se como uma reprodução das relações sociais e de poder vividas no mundo terreno, e estas encontram sua legitimação nestas origens sobrenaturais. (CRUZ, 2010, p. 301)

Um terceiro elemento que constitui a religiosidade tardo romana, está centralizado numa concepção hegemônica acerca da divindade. Deus passa a ser único, absoluto, eterno, onipresente e pessoal, inspirador de adoração, amor, sendo ele o detentor da misericórdia. (MARROU 1980, p. 29-52)

Esta concepção é advinda do pensamento semítico oriental, expressivamente da teologia judaica. Obviamente, o politeísmo ainda está presente na sociedade romana, em meios pagãos, porém de forma arcaica, mesmo por sua persistência junto aos camponeses iletrados e também devido ao formalismo das elites aristocráticas, e, segundo, ainda assim o monoteísmo penetra nesses focos de resistência com uma dupla forma de interpretação: (CRUZ, 2010, p.301).

- Assimilação, ou seja, a identificação por equivalência, na qual sob diversas denominações um mesmo Deus está em todas as partes.
- Hierarquização – estabelece-se entre as distintas divindades uma ordenação hierárquica que as subordina ao Deus supremo.

Ademais, ressalta-se que a concepção de um Deus único não era uma característica exclusivamente judaico-cristã. Encontrava-se espalhada por todas as tendências religiosas existentes na Antiguidade Tardia, diferenciando-se nos grupos por seus matizes, propondo uma íntima relação entre a estrutura social e a religiosa, que podemos perceber neste aspecto da religiosidade tardo antiga romana, ou seja, o desenvolvimento e consolidação da concepção monoteísta da divindade e simultaneamente a centralização do poder na figura do imperador, com a constituição de uma verdadeira monarquia no Baixo Império. (CRUZ, 2010, p. 302)

A vida após a morte, ligada à salvação merece destaque dentro da religião tardo romana com a preocupação dos homens voltando-se para a outra vida, entendida como sendo feliz e bem-aventurada, desde que se consiga obtê-la através da salvação e vida terrena regrada. Há até mesmo um comparativo com a expressão latina “salus”, que para os romanos significa saúde física. Os autores cristãos

começam a utilizá-la para denominar a salvação de modo eterno. Dessa forma, a questão da salvação assume papel central para os homens do mundo antigo romano. (MARROU, 1980, p. 52)

Cruz ainda aponta sinteticamente para alguns detalhes acerca dessa religiosidade:

Em uma sociedade em que as tensões sociais se acumulam, onde a mobilidade é reduzida, marcada por uma profunda hierarquização e concentração da riqueza, onde o estado tem por objetivo primordial a sua própria sobrevivência, a esperança em uma vida post-mortem feliz e bem-aventurada apresenta-se como uma solução bastante atrativa para as angústias e necessidades do homem tardo romano. Este conjunto de elementos [...] tornam-se hegemônicos a partir do III século e ao longo da Antiguidade Tardia e constituem a religiosidade tardo antiga romana. Este ambiente religioso é comum a todas as doutrinas, seitas e igrejas existente neste momento histórico. O que nos permite [...] explicar a cristianização da sociedade tarda antiga romana. Por um lado, é claro que o cristianismo e a Igreja cristã foram favorecidos por uma religiosidade que se coadunava com a sua doutrina e preceitos, mas este aspecto não é capaz de explicar, por si só, o processo de conversão do mundo tardo antigo romano. A este fator precisamos agregar os elementos oriundos da lógica interna da Igreja. (CRUZ, 2010, p. 302)

Lactâncio possui uma obra denominada “Sobre a morte dos perseguidores”, que traz informações sobre a perseguição dos cristãos, sob Diocleciano e detalha uma das mais violentas:

Os anos iniciais do IV século são um momento decisivo na história do cristianismo, em decorrência de dois fenômenos fundamentais. Em primeiro lugar a religião cristã experimenta a última e mais violenta perseguição de sua história, aquela movida por Diocleciano. Se busca el día favorable y propicio y resulta elegida la fiesta de las Terminales, que se celebra el 23 de febrero, como si con ello se quisiese poner término a nuestra religión. Aquel día fue la causa primera de la muerte, la causa primera de los males que se abatieron sobre ellos y sobre todo el orbe de la tierra. Al amanecer de este día ejercían, a la sazón el consulado ambos ancianos, el uno por octava vez, el otro por séptima vez, - cuando la luz era aún tenue se presentó de improviso en la iglesia el prefecto acompañado de los jefes y tribunos militares y de los funcionarios des fisco. Arrancan las puertas y buscan la imagen de Dios; descubren y queman las Escrituras; se les permite a todos hacer botín; hay pillajes, agitación, carreras. Mientras tanto, los dos emperadores desde un lugar estratégico – pues al estar la iglesia en un lugar elevado era visible desde palacio – discutían entre sí largamente si sería preferible prender fuego a la iglesia. Se impuso el parecer de Diocleciano, temeroso de que, al provocar un gran incendio, ardiese también alguna parte de la ciudad, pues la iglesia estaba rodeada por todas las partes de numerosos y grandes edificios. Así pues, se presentaron los pretorianos formados en escuadrón, provistos de hechas y otras herramientas y, acometiéndolo por todas partes, en pocas horas arrasaron hasta el nivel del suelo este soberbio templo. Al día siguiente se publicó un Edicto en el que se

estipulaba que las personas que profesasen esa religión fuesen privadas de todo honor y de toda dignidad y que fuesen sometidas a tormentos, cualquiera que fuese su condición y categoría; fuese cualquier acción judicial contra ellos, al tiempo que ellos no podrían querellarse por injurias, adulterio o robo; en una palabra, se les privaba de la libertad y de la palabra. Cierta persona, dando muestras de gran valentía, aunque de poca prudencia, arrancó este Edicto y lo rompió, al tiempo que decía entre burlas que se trataba de victorias sobre godos y sármatas. Al punto fue detenido y no sólo torturado, sino cocido lentamente, como mandan los cánones. Lo suportó con admirable paciencia, y por último fue quemado (LACTANCIO, 1982, XII, p. 2-3).

Já numa outra vertente, após a conversão de Constantino, a Igreja passa a receber proteção e benefício do Império Romano. O processo de cristianização da sociedade tardo antiga romana não se apresenta como um fenômeno ininterrupto, linear e que se explica exclusivamente pela atuação dos imperadores romanos em favor do cristianismo, ou seja, o outro lado da moeda, em relação ao exposto por Lactânncio. A realidade da Igreja transformou-se, e passou a ser um dos elementos mais ativos do império, saindo da condição de corpo estranho, como era tida.

Trata-se de um processo multifacetado e complexo. Alguns elementos podem ser elencados para compreender a cristianização da sociedade tardo antiga romana. Macmullen propõe que é preciso considerar o apoio dos imperadores ao cristianismo. Este favorecimento permitiu que a Igreja assumisse uma posição de destaque no seio da sociedade tardo antiga romana, seja em termos econômicos e sociais, seja em termos jurídicos e políticos (1984, p. 43-51). Já Daniélou e Marrou, destacam um ponto muito relevante na compreensão do fenômeno em questão, que é a organização e o papel desempenhado pela Igreja (1984, p. 251-253). Os estudos de Auerbach apontam para uma organização hierárquica que se espalhava por todo o Império, e servia de sustentação e incentivo para a expansão do cristianismo. O clero, por sua vez, conseguiu, com sucesso, monopolizar a relação com o sagrado, agindo como agente intermediário entre Deus e os homens.

Outra característica importante, concentrava-se na intelectualidade cristã, que conseguiu flexibilizar a mensagem evangélica, deixando-a compatível com os mais diversos grupos sociais que compunham a sociedade romana (AUERBACH, 1965, p. 45-53). O discurso bíblico fora adequado e adaptado para repassar a mensagem tanto ao mais simples dos camponeses como aos membros das elites romanas.

Manifestação de extrema importância nesse sentido, fora uma expressiva expansão sociológica do cristianismo, em que o mesmo deixa de ser uma religião tida como marginal, e se estabelece estruturalmente firme diante de todo o império, em

todas as suas vertentes, incluindo os magistrados, a corte imperial, governadores e até mesmo a família dos imperadores (GIBBON, 1989. DONINI, 1988).

Segundo Marcus Cruz,

[...] a penetração da religião nas camadas dirigentes daquela estrutura social é bastante restrito. Esta difusão entre os grupos dirigentes do Baixo Império é de extrema importância para a compreensão do processo de cristianização da sociedade tardo antiga romana, pois estes novos adeptos de origem aristocrática trouxeram consigo, para o seio da comunidade cristã, um conjunto de ideias, comportamentos e costumes, que podemos denominar de Paidéia, que se coadunavam de modo mais harmônico com as concepções das autoridades romana. Na medida que estas ou pertenciam ao mesmo grupo social dos cristãos, ou já eram elas mesmas adeptas do cristianismo. [...] O estado romano sempre havia desconfiado e mostrado receio frente às religiões e superstições que, dentro de seus parâmetros e concepções, perturbam o espírito dos homens. A princípio o cristianismo era, para o poder imperial, uma fé oriental, exaltada e mística, completamente estranha à religião romana tradicional, pois sequer possuía um deus figurado ou mesmo um templo [...] A conversão de membros da elite dirigente romana acaba por modificar esta concepção do estado imperial acerca do cristianismo, na medida que este passa apresentar-se como um possível aliado do Império. A situação da Igreja no IV século demonstra que o cristianismo já havia penetrado tão profundamente na sociedade tardo antiga romana, encontrando-se fortemente enraizado nesta estrutura social, que a violência, contra ela na forma das antigas perseguições, não seria mais capaz de resolver o problema da relação da religião cristã e o estado romano, ou seja esta problemática teria de ser colocada em outros termos, o que ocorrerá com as medidas de tolerância e a liberdade de culto emanadas dos imperadores. A partir da liberdade de culto, mas principalmente com o favorecimento dos imperadores, uma nova etapa da história do cristianismo abre-se, na qual os obstáculos a sua expansão são retirados, por conseguinte as conversões multiplicam-se. (CRUZ, 2010, p. 305-306)

Houve um estreitamento entre a Igreja e o Estado Romano, o que veio beneficiar de modo muito proveitoso o processo de cristianização da sociedade tardo antiga romana. Ao mesmo tempo, surgiram problemas com as autoridades cristãs, em relação à perda de independência, o que conduziu a uma crise espiritual, muito bem explanada no pensamento de Jerônimo: *“A Igreja aceitou em seu seio os príncipes e assim, evidentemente, ganhou poder e riqueza, no entanto, perdeu força interior.”* (JERONIMO, 1863, p. 55).

O Império Romano tinha seus interesses na religião cristã, pois fortalecia a unidade do Império e dava sustentação a seu sistema político. Cruz traz a seguinte afirmativa em relação a esta proposta:

[...] as disputas internas da Igreja e as querelas doutrinárias e dogmáticas que propiciam em muitas oportunidades, as intervenções do Império em assuntos

eclesiásticos acabam por contribuir para debilitar a força e o poder imperial, na medida que as autoridades acabam por tomar partido de uma ou outra corrente, transformando a querela religiosa em um fator de desequilíbrio do sistema imperial. As inúmeras intervenções, muitas delas solicitadas pela comunidade cristã, do poder imperial em assuntos eclesiásticos, ao lado das numerosas constituições imperiais relativas à disciplina ou tornando obrigatórias como leis do estado determinações eclesiásticas, demonstram o grau de estreitamento das relações entre a Igreja e o Império. O recurso ao braço secular ainda que necessário não estava isento de riscos para a Igreja, pois permite ao imperador intervir em domínio nos quais não tinha competência, como também o Império procura impor, desta forma o seu poder sobre a Igreja. Constantino importa-se pouco com as discussões teológicas. O seu interesse é que as divergências surgidas no seio da Igreja não ameçassem sua política de restauração do estado e a segurança das fronteiras (CRUZ, 2010, p. 307).

A partir do século IV, a Igreja Cristã se estabelece solidamente em todo o mundo romano. Possuía um número crescente de adeptos e estava engajada num dialogo muito amplo com os poderes seculares, cujas instituições forneciam as condições estruturais para essa expansão (BROX, 1986, p. 105-173).

Cruz assim descreve essa expansão e o papel dos concílios na consolidação da Igreja no século IV:

Neste processo de expansão e aumento da complexidade da organização eclesiástica os concílios, sejam os de caráter ecumênico ou os de alcance provincial, desempenharam um papel fundamental, promulgando cânones, que lançam as bases do direito canônico, acerca do recrutamento do clero, hierarquia eclesiástica ou administração dos sacramentos [...] A progressiva interação da Igreja com o Império no decorrer do IV século, por um lado e o desenvolvimento institucional eclesiástico por outro faz com que a Igreja assumira a estrutura administrativa baixo imperial como modelo para a construção de sua organização, chegando mesmo a constituir-se como um dos ramos da burocracia estatal. Dois exemplos demonstram a influência do modelo organizacional baixo imperial nas instituições eclesiásticas no IV século. Em primeiro lugar a adoção da diocese como marco administrativo, e também o surgimento dos metropolitanos, cujo campo de ação coincide com o da província romana (CRUZ, 2010, p. 308).

No que tange a circularidade cultural, baseado em Ginzburg (1987), Cruz defende que a intelectualidade cristã utilizou-se da herança cultural romana na formação de seu discurso evangelizador, com a intenção primeira de converter os grupos já inseridos na tradição, colocando esta última e a cultura pagã a serviço do cristianismo, que incorpora o ensino da educação pagã, nos parâmetros da cultura clássica. Consequência disso, o cristianismo que se espalhou pela sociedade romana

na Antiguidade Tardia difere em muito daquele que tinha sido vivenciado pelas comunidades primitivas (2010, p. 310).

Em suma, explicar o processo de cristianização do Império Romano ao longo do século IV, entendendo esse também como parte do mundo tardo antigo, reside no entendimento de um fenômeno complexo, construído em sua multiplicidade, e que reflete o universo cultural e religioso daquele momento.

2.2. A gnose e o gnosticismo na Antiguidade

Para uma questão de definição conceitual, surge a necessidade de explorar o termo *gnose*. Platão já utilizava este substantivo, *gnosis*, com a perspectiva de demonstrar um modo de conhecimento que possuía uma propriedade singular e que se diferenciava do conhecimento prático. A utilização deste, como propõe Räsänen (2011, p. 80) aparece com a intenção de dar especificidade ao conhecimento teórico, procurando diferenciar o mesmo de outras formas quaisquer de conhecimento.

Houve claramente outras interpretações, como a que propõe Irineu de Lião em seu *Adversus haereses, (Contra as heresias)*, "*Sob pretexto de gnose afastam muitos daquele que criou e pôs em ordem este universo*". Os gnósticos eram apresentados por ele como indivíduos que ao apresentarem uma doutrina diferente daquela exposta pelos Padres da Igreja, acabavam por desvirtuar os cristãos. Irineu entendia o "gnóstico" como o indivíduo "intelectualizado" que pertencia ao gnosticismo. Posteriormente o termo foi utilizado pelos escritores cristãos para se referirem aos seguidores que consideravam heréticos. Aplicavam também o termo "gnose" para opor o conhecimento divino, revelado e o suposto falso conhecimento dos hereges.

Fato é que, em relação ao termo gnosticismo, segundo o revisionista David Brakke (2013, p. 42), o mesmo não fora sequer citado por Irineu de Lião, mas cunhado por Henry More, no século XVII, com a proposta de cunhar um termo que para designar esse tipo de herege referenciado por Irineu e também posteriormente a ele. São diversos os esforços através de estudos atuais que propõem reconstruir e redefinir a terminologia gnóstica. A descoberta de Nag Hammadi trouxe uma importante contribuição nessa direção, dado que, seu corpus documental possui

características gnósticas. Brakke (2013, p. 43) ainda se refere à dualidade desse movimento: *"o verdadeiro gnosticismo era um sistema aparentemente cristão do século II d.C. e com uma série coerente de características: uma faísca divina na humanidade e um movimento descendente do divino"*. Percebemos que essa concepção dualista apresentava também um fundo monista, que possibilitava sua integração tanto com o judaísmo quanto com o cristianismo.

Segundo José Montserrat Torrents os especialistas têm apresentado propostas a respeito do uso dos termos "gnose" e "gnosticismo":

A. A fim evitar um uso indiferenciado dos termos "gnose" e "gnosticismo", parece útil identificar, com os métodos histórico e o tipológico, um fato determinado, o gnosticismo, partindo de um determinado grupo de sistemas do século II, que vêm sendo geralmente assim denominados. Propõe-se, entretanto, conceber a "gnose" como "um conhecimento dos mistérios divinos, reservados a uma elite".

B. Como hipótese de trabalho se propõem as seguintes formulações:

1. O gnosticismo das seitas do século II implica uma série coerente de características que podem resumir-se nas seguintes formulações: tem o homem uma centelha divina procedente do mundo superior, caída neste mundo e submetida ao destino, do nascimento a morte; esta centelha deve ser despertada pela contraparte divina de seu eu interior, para ser, finalmente, reintegrada à sua origem. Frente a outras concepções de degradação do divino, esta se funda ontologicamente em um conceito particular da "degradação", cuja periferia (com frequência, chamada Sophía ou Énnoia) devia entrar fatalmente em crise - de modo indireto - dar a origem a este mundo, do qual, por outro lado, pode perder o interesse, posto que tem de recuperar o Pneûma que nele se encontra (Concepção dualista sobre um fundo monista, que expressa-se por meio de um movimento duplo de degradação e reintegração).

2. O tipo de gnose que implica o gnosticismo está condicionado por um certo número de fundamentos ontológicos, teleológicos e antropológicos. Nem toda gnose é gnosticismo, mas somente aquela que, no sentido já expressado, implica a idéia de uma conaturalidade divina da centelha que deve ser reanimada e reintegrada; esta gnose do gnosticismo comporta a identidade divina do cognoscente (o gnóstico), do conhecido (a substância divina de seu transcendente) e do meio pelo qual se conhece (a gnose como a faculdade divina implícita que deve ser despertada e atualizada). Esta gnose é uma revelação-tradição de tipo diferente da revelação na tradição bíblica e islâmica (TORRENTS, 1990, p.4).

O texto acima aponta para a ideia de que não se deve depositar toda a heterodoxia numa proposta gnóstica, mas buscar atrelar a uma expressão de fé, onde há coerência em seu âmago.

Mircea Eliade (1982) traz sua contribuição no que se refere às origens do gnosticismo. O autor aponta a Pérsia antiga como um provável berço do gnosticismo,

com variações em rituais do zoroastrismo, de onde fora disseminado por todo o Oriente Próximo, chegando ao Egito e à Grécia. Diz ainda que uma de suas premissas básicas é a busca pelo conhecimento verdadeiro, daí o termo, gnose, em grego, sendo este uma guia para uma vida espiritual plena que se aproxima do cristianismo ao considerar Jesus Cristo como uma via para um conhecimento superior.

Não muito distante do que propõe Eliade, Gilvan Ventura da Silva, dialoga com James, Nock, Brown e Van Baaren, caracterizando o que chama de “cristianismo gnóstico”:

O gnosticismo nada mais é do que uma denominação genérica para uma ampla corrente espiritualista oriental de inspiração ascética, derivada do dualismo iraniano, com influências mesopotâmicas, egípcias e judaico-cristãs, que se encontravam em formação no início do século I. (James, 1969, p. 87). Essa corrente espiritualista não possuía uma orientação única, mas se dividia em múltiplas tendências distintas e, por vezes, concorrentes (Nock, 1972, p. 958). Surgido em meios judaicos heterodoxos da Ásia, o movimento gnóstico se consolida após a destruição do Templo, em 70, expandindo-se por todo território romano e instalando-se, inclusive em Roma, onde encontramos Valentino, um dos expoentes do movimento, à frente de um círculo estudantil gnóstico, por volta de 140 (Brown, 1990, p. 96). Movimento de cunho milenarista, o gnosticismo pressupunha um dualismo radical entre Deus, um ser excelso e transcendente, e a matéria a Ele oposta. A criação do cosmos não teria resultado da vontade divina, mas da ação de um demiurgo perverso, que aprisionou o espírito humano em um corpo, de modo absolutamente arbitrário. Como consequência, cabe ao homem, iluminado pela revelação, obter a gnose, que o faz retornar a Deus, livrando-se assim do martírio terrestre no qual foi lançado (Van Baaren, 1967, p. 178-9). A possibilidade de salvação para a alma teria sido trazida, segundo os gnósticos, por Jesus, o que nos permite classificar o gnosticismo como uma vertente heterodoxa do cristianismo católico (Nock, 1972:956). (SILVA, 2003, p. 215)

Os autores em suas definições dão a entender uma ênfase num cristianismo gnóstico, reverberando uma expressão herética do cristianismo eclesiástico.

Antes mesmo da descoberta de Nag Hammadi, Walter Bauer publicou, em 1934, o livro *Orthodoxy and Heresy in Earliest Church*, onde diverge do ponto de vista de Eusébio de Cesareia na questão que versa sobre o domínio teológico da Igreja. Bauer propõe que o movimento cristão primitivo era muito diversificado e ia além do que as fontes ortodoxas indicam. Nesse sentido aponta:

Talvez, e repito, certas manifestações da vida cristã que os autores da Igreja repudiaram como “heresias” não o foram originalmente, tendo sido, ao menos

em alguns lugares, as únicas formas da nova religião; isto é, nessas regiões elas eram “cristianismo” simplesmente. Existe também a possibilidade de que os seus adeptos (...) encaravam os ortodoxos com ódio e desprezo, que seriam para eles os falsos crentes. (apud: PAGELS, 1979, p. 28).

Em sua obra, Bauer faz uma tentativa de determinar a origem da ortodoxia e também da heresia, num viés histórico, onde evidencia que essa oposição não existia antes do século II, mais especificamente no início deste. Propõe ainda que as primeiras manifestações do cristianismo se constituíram de forma herética, tendo em vista a semelhança que estas possuíam em seu conjunto com o que mais tarde se chamaria de heresia, em detrimento do que postulava como ortodoxia (SOBRAL, 2010, p. 11). No início dos séculos II e III não havia uma ortodoxia fixada, marginalizando grupos que ora foram denominados heréticos. Havia sim, muitos grupos, que possuíam pontos de vista diferentes e também em lugares diferentes. Fica implícito que, esses grupos acreditavam cada qual em seu próprio ponto de vista (EHRMAN, 2010, p. 268).

Ainda acerca da tese de Bauer, a mesma permitiu importantes avanços no que concerne aos estudos do cristianismo primitivo. A partir dela fica claro que o cristianismo primitivo era formado por um vasto conjunto de manifestações, não exprimindo a fé em Cristo de maneira única. MATIAS, (2013, p. 16).

Focamos aqui numa proposta atual de estudo acerca do gnosticismo. Ao longo do tempo, foram variados os estudos sobre suas raízes. Tais estudos demonstraram que as bases eram variadas, podendo ser pré-cristãs, judias, gregas, iranianas. O que se pode abstrair disso é que houve uma junção de várias correntes de pensamento que adentraram o Império Romano. Essas correntes possuíam um objetivo último que era o de buscar uma espécie de conhecimento salvador. Esse gnosticismo conseguiu desdobrar-se em doutrinas diversas.²¹ Os escritos advindos dessas correntes foram então considerados heresias, no contexto do ambiente cristão do século II.

Muitas são as propostas de definir a gênese desse gnosticismo. Alguns estudos chegam a indentificá-lo como uma *categoria social*, ou seja, pensando num movimento cristão primitivo dos dois primeiros séculos, em que alguns membros de determinadas comunidades ficaram conhecidos, ou se autodenominavam como

²¹ Cartas, apocalipses, evangelhos. Não podemos deixar de reconhecer ainda seu teor filosófico e cultural.

gnósticos. Brakke, (2013, p. 54) ao descrever movimento gnóstico, não define seus membros como um grupo coeso e único, ainda que tivessem na gnose um princípio comum de identificação.

Etienne Gilson ao comentar sobre a questão gnóstica dentro do cristianismo, afirma que *"nada é mais cristão do que a ambição de aprofundar a fé pelo conhecimento, contanto que o conhecimento se estabeleça no interior da fé, mas não é cristão considerar a fé como um arcabouço provisório do qual, desde esta vida, o conhecimento racional poderá nos dispensar"* (2001, p. 26). A autora explica que no contexto inicial dessa inteligência cristã, havia duas concepções de conhecimento possíveis. Uma que buscou submeter-se à fé, numa intenção ministerial e a outra que pretendia substituir a fé. Nesta última forma de pensamento dentro do cristianismo que se despontava, encontrava-se então os gnósticos (2001, p. 25-27).

Torna-se tarefa complexa tipificar ou buscar unificar o gnosticismo como grupo bem delimitado ou mesmo como uma religião. A apresentação de seus mestres e suas ideias permite conhecer essa importante fase de pensamento que fizera parte do movimento cristão dos primeiros séculos e que, de certa forma, fora gestado dentro das próprias comunidades cristãs emergentes.

Bentley Layton, em *As Escrituras Gnósticas*, diz que vários grupos gnósticos podem ser identificados e que os mesmos possuem metodologias, teorias e até mesmo regiões próprias. O autor apresenta esses grupos da seguinte forma: os gnósticos clássicos identificados com os setianos, ofitas e barbelognósticos que estariam à raiz de uma proposta gnóstica. Outro grupo tem como mestre o apóstolo Tomé, que teria origem dentro da tradição cristã da Mesopotâmia do Norte. A base desse grupo estaria no *Evangelho segundo Tomé* e no *Livro de Tomé*. Nesses escritos se apresenta uma salvação através do autoconhecimento, o mesmo que propunha a escola valentiniana (2002, p. 425-431). Havia ainda um terceiro grupo a ser levado em conta. Este expressava a filosofia gnóstica de Basíledes.

Cabe ressaltar nesse momento que a descoberta de Nag Hammadi formou um divisor de águas para o entendimento desse gnosticismo. Fora através dos escritos ali descobertos que as bases desses grupos pode ser melhor compreendida.

Segue abaixo apresentação destes gnósticos, bem como de seus grupos.

O primeiro a ser tratado é Basíledes. O mesmo ficou conhecido como o primeiro representante dos gnósticos. Este trazia consigo aporte teórico da filosofia médio-platônica e neopitagórica. Utilizava estes embasamentos para especular

acerca das questões judeo-cristãs. Quase nada restou de sua obra, a não ser fragmentos de seus opositores. Clemente de Alexandria chegou a afirmar que ele atuava no período dos imperadores Adriano e Antonino Pio (117-161 d.C.) em Alexandria. Sua proposta de entendimento da realidade baseava-se em dois princípios: trevas e luz. Quando a primeira descobre a existência da segunda, tendo em mente que ambas estavam distantes uma da outra, tenta se unir a ela. Quando a luz cede a esse desejo se origina a criatura. Moreschini diz que "*A doutrina de Basíledes marca a transição de uma antropogonia dualista (doutrina do demiurgo e do pneuma) para uma cosmogonia dualista fundada na mistura não substancial dos elementos e dos níveis*" (2013, p. 57). Para o pensamento gnóstico, essa passagem da antropogonia²² para uma cosmogonia configurava uma visão nova, superando visões anteriores que defendiam um cosmo criado após a revolta dos seres celestiais.

Leonardo Henrique Piacente assim se refere à visão de Basíledes em relação a seu pensamento e configuração do cosmo:

Segundo Basíledes (...) graças ao único ato criador do deus sumo existiu toda a realidade, da filiação e dos arcontes até o mundo terreno. Ela desenvolveu-se no tempo e no espaço. O mundo nasceu do nada e sem nenhuma pré-condição. A criação do mundo deu-se após a vontade e a palavra de deus. Se o mundo foi criado do nada, ele também "não existe", ou seja, deus lançou as sementes cósmicas nas quais potencializou a existência de tudo no decorrer do tempo e no processo de desenvolvimento do mundo. Ao utilizar o termo *panspermia* para designar a sua teoria das sementes cósmicas, Basíledes evocou a ideia platônica de deus que criou o mundo do nada, servindo-se somente da sua livre decisão, mas também aproximou-se da teoria estoica do *logos spermatikos*, ou seja, o germe de tudo o que se desenvolveu posteriormente, já esteve presente [...] Sendo assim, Basíledes foi o primeiro, entre os pensadores cristãos, a desenvolver uma teoria da criação a partir de deus, sem um artífice humano. E para tanto utilizou-se da filosofia médio-platônica, da suprema transcendência de deus, para justificar que se deus partisse de modelos humanos, para a Criação, ele seria diminuído na sua grandeza. Por isso deus criou a partir e exclusivamente da sua vontade, sendo assim, Basíledes afirmou a criação a partir do nada. (PIACENTE, 2016, p. 27-28)

Do que sobrara das teorias expostas na época por Basíledes, é possível deduzir que essa *gnosis*, ou esse verdadeiro conhecimento fora restrito a poucos,

²² No sentido de antropogênese ou 'criação do homem' (REALE, Giovanni. *Léxico da Filosofia grega e romana*. Trad. Henrique C. Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2014 (Coleção História da filosofia grega e romana, volume IX), p. 22.

salvaguardando os mistérios, como apontou Gilson: "*os homens que receberam a gnosis iluminadora de Jesus serão redimidos por esse mesmo fato e tudo voltará à ordem para sempre*" (2001, p. 29). Havia em sua teoria a ideia de que os cristãos deveriam professar apenas Jesus e não o Cristo crucificado, haja vista que, segundo ele, quem não o fazia continuava escravo do corpóreo corruptível (QUASTEN, 2004, p. 258).

Posterior à explanação acerca de Basíledes, apresentamos então Valentin. Nasceria em Phrebonis, região do delta do Egito, próximo de Alexandria. Teve sua formação desenvolvida nessa cidade, que ora constitui a capital da cultura helenista. Durante sua formação, em algum momento teve contato com Basíledes, e muito provavelmente também com as obras de Fílon de Alexandria. Nisto consiste seu aprendizado acerca do platonismo que está à base de sua interpretação helenista-judaica da Bíblia. É bem possível que Valentin tenha iniciado sua carreira de Mestre nessa cidade (LAYTON, 2002, p. 259-317).

Além disso, após sua morte uma importante escola de comentadores bíblicos e teólogos continuou a existir em Alexandria (LAYTON, 2002, p. 259.317). Entre os anos de 136-140 d.C., Valentin se estabelece no centro do Império Romano, onde integra uma comunidade cristã e inicia sua escola onde exerce o papel de Mestre. Irineu de Lião afirma que Valentin passou a ensinar a doutrina gnóstica em Roma. Sobre essa doutrina ele escreve em sua obra *Contra as Heresias*:

Eles dizem que existia, nas alturas, invisíveis e inenarráveis, um Éon perfeito, anterior a tudo, que chamavam Protoprincípio, Protopai e Abismo. Incompreensível e invisível, eterno e ingênito que manteve em profundo repouso e tranquilidade durante uma infinidade de séculos. Junto a ele estava a Enóia, que também chamavam Graça e Silêncio. Ora, um dia, este Abismo teve o pensamento de emitir, dele mesmo, um Princípio de todas as coisas; essa emissão, de que teve o pensamento, depositou-a como semente no seio de sua companheira, o Silêncio. Ao receber esta semente, ela engravidou e gerou o Nous, semelhante e igual ao que tinha emitido e que é o único capaz de entender a grandeza do Pai. Este Nous é também chamado de Unigênito, Pai e Princípio de todas as coisas. Juntamente com ele foi gerada a Verdade e esta seria a primitiva e fundamental Tétrada pitagórica que chamam também de Raiz de todas as coisas. Ela seria composta pelo Abismo e o Silêncio, o Nous e a Verdade. O Unigênito tendo aprendido o modo como foi gerado, procriou, por sua vez, o Logos e Zoé, Pai de todos os que viriam após ele, Princípio e formação de todo Pleroma. Por sua vez, foram gerados pelo Logos e Zoé, segundo a sizígia, o Homem e a Igreja. Esta seria a Ogdôada fundamental, Raiz e substância de todas as coisas, que por eles é chamada com quatro nomes: Abismo, Nous, Logos e Homem. Cada um deles é masculino e feminino, da seguinte forma: inicialmente o Protopai se uniu, segundo a sizígia, à sua Enóia, que eles chamam também Graça e Silêncio; depois o Unigênito, também chamado Nous, uniu-se à Verdade; depois o Logos, à Zoé; por fim, o Homem, à Igreja (IRINEU. *Contra as Heresias*: I, 1).

A leitura realizada por Irineu de Lião acerca da doutrina de Valentin aproximava a mesma de uma degenerescência da matéria, o que contrastava com a divindade do espírito. A passagem acima evidencia a origem de tudo, dentro do mito gnóstico, discutido mais a frente.

Brakke expõe que houve uma cogitação do nome de Valentin para o episcopado dentro da comunidade romana, o que nunca foi efetivado. Nenhuma condenação também foi impetrada contra ele, principalmente no que se refere a proibí-lo de ensinar (2013, p. 156-157). Após sua morte, em Roma, sua doutrina floresceu tanto em Roma como em Alexandria, reunindo ilustres seguidores e muitas escolas que seguiam seus ensinamentos (Layton, 2002, p. 263).

Irineu de Lião ainda comenta (em forma de ataque) *que "Valentin é o primeiro a adaptar as doutrinas tiradas da heresia gnóstica ao caráter próprio da sua escola"* (*Contra as heresias*, I,11,1). Nesse sentido percebe-se uma originalidade na doutrina proposta por Valentin, não se enquadrando num conjunto gnóstico, mas num dos grupos relativos à gnose pertencente aos primeiros séculos. Sua literatura conserva um estilo único.

Segundo Brakke, *"Valentin tomou dos gnósticos a ideia de que o mundo material criado é produto de uma espécie de erro ou equívoco por parte de uma figura feminina."* (2013, p. 158). A perspectiva herdada dos gnósticos era mitológica, porém sua visão mítica está imbuída de filosofia e de valores do cristianismo bíblico, sendo a cruz seu ponto central. Brakke corrobora tal hipótese dizendo que *"Valentin colocou a Jesus Cristo no centro de seu pensamento. Desde a perspectiva de Valentin, a Palavra de Deus é um eón destacado dentro do Pléroma divino."* (2013, p. 160). O próprio Irineu de Lião confirma essa perspectiva mitológica, apresentando o mito valentiniano da criação. A segunda perspectiva possui um viés platonizante e gnosticizante, pois Valentin elabora sua doutrina com partes da filosofia medio-platônica, acrescentando ainda a teologia e a interpretação bíblica.

Com o advento dos manuscritos de Nag Hammadi, Layton o que se denomina a terceira personalidade de Valentin: a poesia mística. Utilizando-se do *Evangelho da Verdade* e *Colheita de Verão*, que compõem a biblioteca, ele apresenta sua visão estoica e panteísta, com uma mensagem dizendo que deus estava presente em tudo e que tudo era deus. Outra característica importante aqui é ressaltar que *"Valentin, ao*

contrário, invocava sua própria experiência mística como fundamento de seus ensinamentos” e ainda “se revestiu de um tipo de autoridade sumamente pessoal, combinando uma intuição visionária com uma impressionante capacidade acadêmica”. (2002, p. 162-163).

Este personagem fora por demasiado culto em sua época, e isto lhe causou perseguições. Seu domínio em relação à organização que propunha em seu sistema doutrinal é impressionante. Não só por isso, mas Valentin deixa em evidência para um cristianismo em sua gênese, reflexões que não foram elaboradas pelos mesmos, causando encantamento em alguns e desespero, por assim dizer para outros.

Nas palavras de David Brakke, *"Inspirou-se no mito gnóstico, adaptou-o a suas próprias ideias e articulou um método visionário de unidade que tratava de englobar a todos os cristãos. Sua própria autoridade pessoal, derivada de suas intuições e erudição, outorgava a sua mensagem força de convicção"* (2013 p 165). Seu pensamento buscava essa originalidade já citada, tratava seus assuntos com muita organicidade, pois conseguia unir visões diversas, todas presentes nessa época na sociedade romana. Isto com certeza gerou muitos problemas para o mesmo e configura um dos grandes motivos de fortes contestações presentes nas obras dos Padres da Igreja. Sua escola como também já citado, ultrapassou os séculos, formando teólogos e interpretes importantes da Sagrada Escritura. Formou-se na verdade uma escola filosófica e não uma nova seita. Eram cristãos tradicionais, como gostavam de serem chamados. Havia grupos, sob a condução de um mestre, onde além de ler as Escrituras Sagradas, havia comentários e debates. A literatura valentiniana possuía um carácter típico acadêmico: tratado metafísico, epístola filosófica, comentário bíblico e antologia.

Os membros de seus grupos se autodenominavam cristãos tradicionais, e em suas reuniões eram conduzidos por um mestre, onde se lia e se comentava as Escrituras Sagradas, além de participarem de momentos de ensino e debate.

Toda essa erudição e originalidade, como já postulado acima serviu para Valentin e, posteriormente, os valentinianos serem duramente combatidos pela tradição cristã, particularmente pelos Padres da Igreja. Bentley Layton e David Brakke assinalam que as muitas formas de críticas enfrentadas pela escola valentiniana se deviam, provavelmente, a sua grande influência no meio cristão. Surgiram muitos textos, tratados e comentários contra essa doutrina, originados principalmente dos grandes nomes da igreja cristã da época: Irineu de Lião, Clemente de Alexandria,

Tertuliano, Epifânio de Salamina, Hipólito de Roma e outros (Brake, 2013, p. 181-188, Layton, 2002, p. 317-325).

Por fim, uma explanação acerca de Marcião. Filho de ricos navegadores, Marcião nasceu em Sínope, localizada na Ásia Menor. Possuidor de grande poder aquisitivo, estabeleceu-se em Roma, em 138 d.C., onde contribuía com grandes quantias em prol das obras de caridade da Igreja. Membro atuante da comunidade cristã romana, tinha por intuito, segundo suas doutrinas religiosas, reorganizar essa sociedade cristã, valendo-se de duas interinterpretações do cristianismo, e concebendo uma religião totalmente nova. Marcião entra em choque com os presbíteros da comunidade quando utiliza a parábola do Livro de Lucas 5, 36-37²³, fazendo comparações e justificando sua visão onde o cristianismo excluiria os dos judeus. Como consequência disso, é expulso da comunidade em 144 d.C. Com isso, ele institui sua própria igreja, congregando grande número de adeptos. Ainda acerca de seus pensamentos, de teor gnóstico, Márcio Gonçalves dos Santos aponta que:

Alguns gnósticos como Marcião, afirmavam que o demiurgo cioso e vingativo era o deus dos judeus, pois tal deus contrastava com o deus que Cristo se referia, porque a divindade era benevolente e amorosa para com seus fiéis; já o deus dos judeus era rancoroso e vingativo. Assim, os evangelhos não poderiam estar em conexão com o Velho Testamento e, por consequência, Cristo não poderia ser o messias aguardado pelos judeus. Entretanto, esta querela em especial foi uma das que Irineu procurou refutar com bastante veemência, pois se as concepções de Marcião fossem tomadas pelos eclesiásticos o esforço de Irineu de conectar Cristo ao Adão estaria por terra (SANTOS, 2009, p. 42).

O pensamento marcionita fora algo muito distinto em sua época, sendo considerado um fenômeno. A princípio tinha um *cânon escriturístico* muito próprio, onde negava todo o Antigo Testamento e assumia apenas o Evangelho de Lucas, bem como alguns escritos paulinos, de acordo com seu interesse. E obviamente propunha um rompimento com a comunidade cristã e a formação de uma igreja própria (Drobner, 2001, p. 142-143).

Brakke escreve que Marcião não pertenceu especificamente ao grupo gnóstico, porém possuía um profundo conhecimento acerca dos cristãos gnósticos, tendo em vista que tinham os mesmos anseios e inquietudes. Ele também

²³ Jesus comentou que não se podia colocar vinho novo em odres velhos.

apresentava uma racionalização frente ao mito gnóstico. (BRAKKE, 2013, p. 152).

Gilson (*apud* Santos) explica acerca das bases que Marcião estabeleceu para sua proposta doutrinal:

A doutrina de Marcião teve como base, primeira, o rechaço às Escrituras judaicas ou ao Antigo Testamento, pois dizia que as mesmas eram desnecessárias para os cristãos visto que o Antigo e Novo Testamento não eram complementares mais antitéticos (*As Antíteses*). Ou seja, para Marcião o Antigo Testamento mostrou a revelação de um deus para os judeus, o qual para criar o universo se utilizou de uma matéria não criada, que era o princípio do mal, e a prova disso era a queda dos anjos e dos homens. Sendo assim, este deus a governar por leis rígidas para manter a ordem no criado e estabeleceu sanções aos homens para que o seguissem. Em contraposição, Marcião apresentou o *Deus estrangeiro*, revelado somente por Jesus, pois esteve todo tempo desconhecido dos homens e do demiurgo. Deus bondade, onipotente e onisciente, que agiu nesse mundo imperfeito, apresentou-se como plenamente amor para a Redenção da humanidade presente neste mundo mal, marcado pelo legalismo ascético judaico (SANTOS, 2009, p. 25).

Seu pensamento incluía um embasamento no pensamento filosófica da época²⁴, mas com um direcionamento teológico. Como seu maior opositor, Tertuliano defendia que era impossível a existência de duas divindades de mesma grandeza, pois uma excluiria a outra (MORESCHINI, 2008, p. 63-64).

A igreja marcionita defendia a abstinência de carne e vinho e também a sexual, em defesa de um mundo regido pelo demiurgo. O batismo era aceito e também possuía uma eucaristia, porém sem consumo de vinho (SANTOS, 2009, p. 25).

2.3. Mito gnóstico: revisitando suas bases.

A obra de Irineu de Lião, *Adversus haereses (Contra as Heresias)*, muito nos conta acerca dos grupos gnósticos da antiguidade. Este tratado expõe uma visão eclesiástica acerca da gênese do cristianismo e sua busca por uma ortodoxia. Aqui é interessante recordar as bases do mito gnóstico, procurando entender sua relação com o contexto estabelecido. O primeiro indício em forma física e também

²⁴ Quando apresentou um Deus bondade e um Deus criador, o fez como os médio-platônicos Plutarco e Numênio, que, ao interpretar o *Timeu* de Platão, também colocavam ao lado do Deus Sumo Bem um deus inferior.

historicamente falando que se pode ter acerca do mito gnóstico remonta à já apresentada obra de Irineu de Lião, numa citação sobre Saturnino (24,1-2), sobre os barbelognósticos (29,1-4) e os setianos (30,1-15). Irineu afirma que foram os escritos dos primeiros gnósticos que serviram de influência para Valentin e seus discípulos. Afirma que esses são apenas os primeiros indícios, ressaltando que foram encontrados muitos escritos no que diz respeito ao mito gnóstico clássico em variadas referências, tais como as produzidas por Epifânio de Salamina e Porfírio. O que apresenta como base principal para o mito gnóstico clássico é o *Livro secreto segundo João* ou *Apócrifo de João*, que tem datação anterior ao ano de 180 d.C., aproximadamente. O bispo de Lião fora também o primeiro a citar este apócrifo, que teve seu original em grego perdido, porém com uma cópia em língua copta realizada por volta de 350 d.C.

Santos defende que o mito gnóstico *“alimentou-se da reinterpretação do platonismo no término da era pagã e início do período cristão (I a.C. ao II d.C.), também chamado de médio-platonismo, combinando a isso a interpretação filosófica do livro de Gênesis, realizada por Fílon de Alexandria (2009, p. 104).*

Segundo Layton, *“o mito gnóstico parece (...) ser tão antigo quanto Fílon judeu. Contudo, os especialistas não podem dizer exatamente desde quanto tempo antes de Irineu a seita gnóstica clássica já existia” (2002, p. 8).* Dessa forma é possível estabelecer que o mito gnóstico poderia até ter características não cristãs, em detrimento de um aparato judaico, porém quando da apresentação de Irineu acerca do mito, denota-se uma aproximação entre os gnósticos cristãos e os cristãos não gnósticos. Tinham em comum as mesmas Escrituras, sua linguagem de referência, vida ascética e a partilha dos mesmos ritos e tradições (SANTOS, 2009). Ainda segundo Layton,

o mito gnóstico é criação literária de poetas e teólogos - um elaborado poema simbólico teológico, e não o produto espontâneo de uma tribo ou cultura. 'Mito filosófico' desse tipo estava geralmente em moda no século II d.C., acompanhando um reavivamento do interesse pela história mitológica da criação, no *Timeu*, de Platão, nos dois séculos anteriores (LAYTON, 2002, p. 13).

Santos apresenta uma descrição sobre a elaboração interna do mito gnóstico:

Existia, nestes escritores gnósticos, uma estrutura mítica comum: apresentavam um sistema que tinha por base um princípio não físico, indizível, inefável, completo (deus, pai da totalidade, princípio primeiro) que se expandia em emanações criando um universo espiritual. Narravam também a criação de um universo material, a partir de uma outra emanação, como segundo ato, mas isso se desenvolveu a partir, não de um éons, mas sim de um poder que surgiu no Pleroma e escapou dessa realidade. Neste mundo material o mito descrevia a criação de Adão, Eva e seus filhos, geralmente de Set descendia os gnósticos e de Caim os não-gnósticos. Partindo deste terceiro ato, desenvolviam a história da raça humana como quarto ato. Estes quatro atos também poderiam ser apresentados numa perspectiva degradada do mito clássico, ou seja, com a expansão por emanação do poder divino e formação do universo espiritual, ocorria um roubo (desequilíbrio do Pleroma) do poder espiritual por um ser não-espiritual (Jaldabaoth) que criava, a partir desta força, o mundo material. Num terceiro ato, os gnósticos, humanos, assumiam parte deste poder, que os diferenciava dos outros seres humanos, mas com a paulatina morte de cada um deles, as almas gnósticas retornavam ao Pleroma, guiadas por um Salvador enviado pelo mundo espiritual para restabelecer o que fora roubado. O processo de devolução ou retorno do poder roubado, como exposto no mito, teve a Sabedoria, que era pertencente ao mundo espiritual, como grande artífice. Ela sempre interferiu nas ações de Jaldabaoth, por exemplo no processo de criação de Adão, Eva e seus filhos, o poder saiu do demiurgo e se espalhou por eles. Neste ponto, o mito gnóstico seguiu de perto o relato de Gênesis 1-4, reinterpretando-o, e a partir de Set fez nascer os gnósticos que detinham o poder espiritual disperso (SANTOS, 2009, p. 107).

Naquele momento, esse mito ainda estava em curso, aguardando um Salvador que faria com que despertasse para uma humanidade gnóstica, tomando conhecimento de si e de Deus, libertando assim a alma da escravidão do corpo material, e ensinando também a escapar da influência dos malévolos governantes. O batismo gnóstico era a chave para despertar para esta salvação, em outras palavras, para receberem a gnose que Jesus vinha trazer. Após isso aguardava-se o retorno ao Pleroma do poder roubado e posteriormente distribuído às almas gnósticas (Layton, 2002, p. 17-20).

Havia mesmo uma releitura da filosofia oriunda do período clássico imperial romano presente nesse mito clássico gnóstico. Um exemplo disso é a descrição da fonte divina²⁵, que possuía uma explanação deveras semelhante:

[...] ora, o primeiro deus é para sempre, inefável, perfeito em si mesmo, isto é, sem necessidades, eternamente perfeito, isto é, para sempre

²⁵ Sendo eles, onipotente, profundeza, primeiro princípio.

perfeito, completo, isto é, perfeito em todos os sentidos; deidade, essência, verdade, proporção, bondade. Não falo como se estivesse distinguindo essas coisas, mas, antes, como de um ser concebido de todas as maneiras. (LAYTON, 2002, p. 14).

Apenas a explicação acerca da causa das emanações diminuiriam de perfeição gradativamente, quando emanam de um para outro, acaba ficando em aberto. Acerca da criação do universo material, Santos dialoga com Layton:

Depois da emissão do Pleroma, a criação continuava além desta perspectiva espiritual, dando origem à matéria e ao mundo material. Este foi desenvolvido por Jaldabaoth, um artífice ou fabricante do mundo, ele era uma interpretação do demiurgo platônico, pelo qual Platão metaforicamente designou o criador do universo material segundo o relato de *Timeu*. Essa construção do mundo material na mitologia gnóstica utilizou-se do princípio de que tudo que fora criado era cópia do modelo do universo espiritual, como descrevia Platão. Essa aproximação do demiurgo de Platão com o mito gnóstico clássico já estava presente na filosofia judeu-helenista de Fílon de Alexandria, pois ele buscou, a partir dos primeiros capítulos de Gênesis e do *Timeu*, mostrar que ambos eram substancialmente a mesma coisa (LAYTON, 2002: 16, apud Santos, 2009: 108).

Os criadores do mito gnóstico muito provavelmente se apropriaram dessa fonte, como explica Brakke acerca da criação do mundo material:

os éons que compõem o Pleroma derivam do conhecimento ou do pensamento ou do seu intelecto em toda sua complexidade. Abarcam assim mesmo um âmbito espiritual, e equivalente ao mundo das formas e ideias de Platão. Segundo este, o universo material no que vivemos é uma cópia imperfeita, porém muito boa, de um mundo espiritual de ideias ou formas ideias que constituem a única realidade - é dizer, imutável e eterna. Igualmente, para os gnósticos só a plenitude (Pleroma) que abarcam os éons é verdadeiramente real e eterna; o mundo material é uma imitação falida do pleroma e está destinado a perecer. (BRAKKE, 2013, p. 92).

O mito gnóstico apresenta o Deus de Israel como o próprio Jaldabaoth, e não como o princípio primeiro, mas como o artífice, que é possessivo e egoísta. Fica claro então que existia um Princípio primeiro, de onde havia sido então gerado o Pleroma, com um mundo material representado como um desequilíbrio do próprio mundo espiritual.

2.4. Apocalipse, apocalíptica e apocalipsismo: definindo conceitos.

Ao longo do tempo os escritos apocalípticos acabaram marginalizados, sendo tratados de forma fantasiosa, esotérica, com uma compreensão que ia além das possibilidades de entendimento. Fora apenas no século XX que a apocalíptica e também o apocalipsismo ganharam uma relevância intensificada. Tal relevância cresceu na medida que esses escritos foram devidamente atrelados à formação do pensamento cristão, influenciado pela fé e expectativas de um judaísmo tardio e claro, de um cristianismo primitivo, tendo como exemplo os livros intertestamentários.

Consideremos a princípio o movimento apocalíptico judaico antigo. Tem seu surgimento e desenvolvimento no período do segundo templo. As mudanças ocorridas nesse momento, tanto sociológicas quanto históricas, e que advinham do período pós-exílio, acabaram por impulsionar o surgimento de escritos apocalípticos. Segundo Ehrman:

Foi em resposta às crises sociais, política e religiosa do período macabeu que as seitas judaicas dos dias de Jesus (os fariseus, saduceus e essênios) foram formadas, e foi a ocupação romana que conduziu a inúmeros levantes – violentos ou não – durante o tempo de Jesus. Para muitos dos judeus, qualquer ocupação estrangeira da Terra Prometida era vista como política e religiosamente inaceitável. Ademais, foi a consciência de iniquidade generalizada e a experiência de sofrimento durante esses tempos que inspiraram a ideologia de resistência conhecida como “apocalipsismo”, uma visão de mundo compartilhada por um número de judeus na Palestina do primeiro século (EHRMAN, 1997, p. 205).

A terminologia “*apocalíptica*” faz referência a um mesmo fenômeno advindo do judaísmo primitivo: a princípio, um gênero literário, o qual denominamos “*apocalipse*”, uma visão de mundo denominada “*escatologia apocalíptica*” e por último um movimento social que ora pode ser denominado “*apocalipsismo*”.

Num sentido literal, apocalipse é uma transliteração do grego, com o significado de revelação ou ainda desvelamento. Para tanto, um paradigma encontrado nesse estilo é o Apocalipse de João. Collins aponta que:

[...] é comumente usado num sentido mais restrito, derivado do verso de abertura do livro do Apocalipse de João no NT, para referir-se a composições literárias que se aproximam do livro do Apocalipse, p. ex., revelações divinas secretas sobre o fim do mundo e o estado celeste. (COLLINS, 1979, p. 01)

E deixa ainda em evidência sua definição de apocalipse, embora esta seja introdutória:

“Apocalipse” é um gênero de literatura revelatória com uma estrutura narrativa, na qual uma revelação é mediada por um ser do outro mundo a um recipiente humano, e descortina uma realidade transcendente que é tanto temporal, na medida em que prevê uma salvação escatológica, e espacial, uma vez que envolve um mundo sobrenatural distinto. (COLLINS, 1984, p. 04)

Von Rad (1986, p. 296-297) por sua vez, busca apresentar o apocalipse como sendo um fenômeno literário, possuidor de uma certa teologia e atrelado a uma determinada cosmovisão. Collins ainda amplia tal definição:

Um gênero da literatura de revelação com uma estrutura narrativa, na qual uma revelação é mediada por um ser de outro mundo para um receptor humano, revelando uma realidade transcendente, a qual é, ao mesmo tempo, temporal, enquanto visa a salvação escatológica, e espacial, ao envolver um outro mundo, um mundo sobrenatural. (COLLINS, 1984, p. 346).

Sendo o Apocalipse de João o mais conhecido, este empresta o nome ao gênero. No que diz respeito à definição desse gênero, deve-se levar em conta a semelhança com o já citado livro neotestamentário. Então não é possível que algum livro judaico possa ser definido completamente como um apocalipse. Apenas alguns capítulos poderiam se enquadrar nessa perspectiva tais como Daniel 7-12 ou Enoque, 1 ou mesmo Esdras, 4. Apenas partes desses escritos acabariam se

enquadrando, uma vez que esses escritos possuem um sistema diferente em relação a gênero literário.

Há outras categorizações sobre o conceito de apocalipse. Para David E. Aune, por exemplo, um apocalipse é constituído de visões revelatórias, onde toda a substância é a *“iminente intervenção de Deus nos assuntos humanos para trazer o presente sistema mal do mundo a um fim e para substituí-lo com um único ideal. Esta transformação é acompanhada pela punição dos ímpios e a recompensa dos justos”*. (1983, p. 107).

Dialogando com Russel, André Luiz do Amaral procura especificar uma determinada forma classificação para um corpus literário apocalíptico, deixando em evidência uma descrição do mesmo:

D. S Russel classifica o corpus literário apocalíptico a partir dos critérios formais. Segundo ele, um apocalipse contém, no todo ou em parte: transcendentalismo; mitologia; visões cosmológicas; visão pessimista da história; dualismo; divisão do tempo em períodos; ensino de duas eras; numerologia; pseudo-êxtase; reivindicações artificiais de inspiração; pseudonímia; esoterismo; unidade da história; concepção da história cósmica que trata de terra e céu; a noção de primordialidade destas revelações concernentes à criação e queda dos homens e dos anjos; a fonte do mal no universo; conflito entre luz e trevas; bem e mal; Deus e Satã; a vinda de uma figura transcendente chamada o “Filho do Homem”; o desenvolvimento de crença na vida depois da morte com seus vários compartimentos de Inferno, Geena, Paraíso e Céu e a crescente significância do indivíduo na ressurreição, julgamento e felicidade eterna. (RUSSEL, 1964, p. 106 *apud*, AMARAL, 2007, p. 81).

Martinus de Boer completa ainda sobre o gênero:

Assim, “apocalipses” seriam o que se pode chamar de um “subgênero” de literatura, pequenas “formas” literárias contidas em obras literárias maiores (como Daniel ou 2 Baruque), as quais, enquanto complexos literários (obras), não são apocalipses em si mesmos, no sentido estrito (BOER, 2000, p.16).

Collins ainda firma acerca de movimentos apocalípticos em detrimento a uma literatura apocalíptica total:

Não há base para o pressuposto de que toda a literatura apocalíptica foi produzida por um único movimento. Podemos falar de movimentos apocalípticos em casos específicos como Qumrã e o cristianismo primitivo. Também há grupos de textos, tais como os primeiros livros de Enoque, que pertencem a uma tradição comum. Nesses casos, podemos pressupor alguma continuidade histórica e social por parte dos autores. Não é evidente, porém, que os autores de Daniel pertenceram aos mesmos círculos que aqueles de 1 Enoque. (COLLINS, 2010, p. 67)

É sabido, como já citado acima, que em algumas passagens do Antigo Testamento havia indícios de revelações, como por exemplo no profeta Daniel. O cerne nesse momento não é nos concentrarmos nas profecias, mas no teor apocalíptico nelas contido. Essa tradição que flui dos profetas do Antigo Testamento para uma apocalíptica neotestamentária não traz consigo o montante do material que a mesma contém. Assim sendo, a perspectiva que resulta na definição do termo “escatologia²⁶ apocalíptica”, embora traga suas raízes da profecia não é idêntica à perspectiva profética. (HANSON, 1979, p. 430-431).

Hanson discute essas duas perspectivas em sua obra, num diálogo com Amaral:

[...] na escatologia profética o profeta interpreta para o rei e para o povo como os planos do conselho divino serão efetuados no contexto de sua história nacional e da história mundial. Escatologia profética trata-se, portanto, de uma perspectiva religiosa que focaliza o anúncio profético à nação dos planos divinos para Israel e o mundo. Escatologia apocalíptica, no entanto, é uma perspectiva religiosa que focaliza o desvelamento (geralmente esotérico em sua natureza) para os eleitos da visão cósmica da soberania de Yahweh. A conexão entre escatologia profética e escatologia apocalíptica pode ser vista na orientação de ambas para o futuro como o contexto da redenção divina e sua atividade julgadora. A ação salvífica de Deus, na escatologia apocalíptica, é concebida como uma realidade “para fora” da ordem presente. A transformação da escatologia profética em escatologia apocalíptica acontece quando se

²⁶ A escatologia é, literalmente, a doutrina que estuda as últimas coisas. Esse termo passa a ser inserido na teologia sistemática apenas no século XIX e se refere aos assuntos concernentes ao julgamento (divino) particular após a morte (escatologia particular), e ao fim do mundo, no âmbito cósmico. Nos estudos bíblicos esse termo denota qualquer expectativa de mudança no curso da história realizada por meio da intervenção divina. Embora os profetas (em especial Isaías, Jeremias e Amós) fizessem uso, algumas vezes, de imagens cósmicas, sua mensagem de cunho escatológico não se referia, na maioria dos momentos, ao fim do mundo propriamente dito, mas apenas apontava para a destruição de Israel como uma entidade política (Amós 8:2). In. VILELA, Ricardo Evandro. A Atividade Profética na Apocalíptica Judaica no Período do Segundo Templo e a sua Contribuição para a Grande Revolta Judaica entre os Anos 66 e 73 E.C./2017. P. 74.

renuncia à tarefa de traduzir a visão cósmica para as categorias da realidade do mundo. (HANSON, 2007, p. 82)²⁷

No que se refere à primeira categoria, dentro da escatologia profética, predomina um anúncio profético dos planos de Deus para Israel e para o mundo. Tem a figura do profeta como um interprete, para o rei e o povo. Pode ser considerada uma perspectiva religiosa na medida que trata essa revelação diretamente com um ser transcendental.

Já na escatologia apocalíptica, há também uma mensagem, porém com uma perspectiva religiosa com foco no desvelamento divino. O que ambas trazem em relação a uma conexão é a orientação, que pode ser explicada pela redenção divina através de uma atividade julgadora.

Amaral, apoiado nos estudos de Hanson, assim sintetiza a definição de escatologia apocalíptica:

Escatologia apocalíptica, portanto, não é um gênero (apocalipse), nem um movimento sócio religioso (apocalipsismo), mas uma perspectiva que vê os planos divinos em relação às realidades históricas de modo particular. Esta cosmovisão não se limita aos apocalipses nem a um único grupo social, mas é encontrada em outros gêneros da literatura e nos mais diversos grupos, em diferentes épocas. (AMARAL, 2007, p. 82).

Já o Apocalipsismo trata-se de um sistema simbólico e conceitual, sendo que através do mesmo, um movimento apocalíptico pode codificar sua identidade, conferindo expressão à sua forma de interpretação da realidade. Baseada na sociologia de Weber, configura-se como um movimento de pessoas oprimidas e excluídas, as quais adotam uma perspectiva escatológica apocalíptica como sentido de esperança e sobrevivência. Nesse sentido, Mecks aponta que “as tentativas de delinear o apocalipsismo devem em todos os casos incluir cuidadosa atenção às funções sociais das crenças apocalípticas (1983 p. 703).

²⁷ HANSON, Paul D. The dawn of apocalyptic. Revised edition. Philadelphia: Fortress Press, 1979, p. 1. P. passim & HANSON, Paul D. Apocalíptica no Antigo Testamento: Um Reexame. In: Apocalipsismo: coletânea de ensaios. São Leopoldo: Sinodal, 1983, p. 50. *apud* AMARAL, André Luiz. CONSIDERAÇÕES SOBRE PESQUISA DAS ORIGENS DA APOCALÍPTICA, Oracula, São Bernardo do Campo, 3.6, 2007. P. 82

Portanto, temos um gênero literário, denominado *apocalipse*, um movimento social ou mesmo uma ideologia, e *escatologia apocalíptica*, como sendo um conjunto de ideias e temas variados que outrora são também encontrados em outros contextos e ambientes sociais. Hanson ainda afirma que “*Os apocalipses são meios de dar expressão à perspectiva da escatologia apocalíptica e veículos para expressar a ideologia de um movimento apocalíptico.*” (HANSON, 1979, p. 430 *apud* AMARAL, 2007, p. 83).

A seguir, apresentamos sinteticamente um paradigma de um gênero apocalíptico, um modo de revelação, abordado por Collins em Semeia 14 e apresentado por Vilela (2017, p. 78-79).

Mediador Sobrenatural	Presença de um mediador pelo qual a revelação é comunicada. Este mensageiro, em sua maioria, se trata de um anjo, ou, no caso de um apocalipse cristão, o próprio Cristo;
Visões	O conteúdo das revelações é transmitido por visões;
Epifanias²⁸	As epifanias descrevem a aparição do mediador;
Revelações Audíveis e Epifanias	Normalmente clarificam a revelação visual. Geralmente, as epifanias acompanham as revelações audíveis;

²⁸ No sentido de revelações.

Comunicação	Feita por discurso ininterrupto do mensageiro ou por intermédio de diálogos, estes na forma de perguntas e respostas entre emissor e receptor;
Viagens Celestiais	O visionário viaja pelo céu, inferno ou regiões remotas além do mundo acessível. Esse tipo de revelação por viagens sobrenaturais ocorre, predominantemente, por meio de visões;
Escritos Ocultos	Às vezes a revelação está contida em escritos, comumente livros celestiais;
O Recipiente Humano	<p>Pseudonímia: Geralmente o recipiente da mensagem é identificado como uma figura venerável do passado (p.ex., Enoque, Moisés, Baruque, Daniel);</p> <p>Temor: O receptor demonstra perplexidade ao ser confrontado com a revelação;</p>

As características apresentadas no quadro acima formam segmentos que podem ocorrer na perspectiva de um apocalipse de revelação. Importante ressaltar que nem todas as categorias acima devem necessariamente ocorrer ao mesmo tempo ou mesmo de uma vez. O quadro deixa claro um mapa conceitual a respeito das possibilidades e sugere a definição de um apocalipse escatológico.

2.4.1. Uma breve história da pesquisa

Nesse momento, fica implícito delinear, mesmo que de forma sintética, uma trajetória da pesquisa no que se refere às origens da apocalíptica. Trata-se de uma discussão complexa, de cunho teórico, porém necessária para se compreender acerca dessa categoria.

Em 1960, Gerhard von Rad, desenvolve uma tese, no segundo volume de sua *Teologia do Antigo Testamento*, onde expõe que a apocalíptica tem suas raízes na literatura sapiencial. Denota uma incompatibilidade entre as categorias profecia e apocalíptica. A mensagem profética está atrelada à história da salvação, enquanto que a apocalíptica vem dissimular esse lugar histórico na qual se encontra.

Mesmo emergida da decadência, a apocalíptica configura então um novo fenômeno. Von Rad reconhece que a literatura sapiencial não expressa uma preocupação escatológica. Isto já seria necessário para um colapso de sua própria tese. Mesmo assim, o autor ainda aponta para argumentos de que essa sabedoria, tardia, preocupava-se com as então questões últimas, dadas suas influências persas e iranianas.

Já na pesquisa britânica, houve uma atribuição direta da origem da apocalíptica na profecia. Rowley, em 1955, escreve suas considerações, onde explora uma decadência da religião pura, indo direto para o reino obscuro da fantasia, não possuindo um desenvolvimento gradativo em relação à mensagem. Vilela aponta as pesquisas de Paul D. Hanson como outro ponto dessa trajetória:

Em seu livro *The Dawn of Apocalyptic*, de 1976, Paul D. Hanson se propõe a encontrar as raízes da apocalíptica mais a fundo, num rompimento com esta linha de análise. O foco é a linha condutora da escatologia apocalíptica, cujo surgimento não é repentino nem anômalo, mas segue o padrão de um desenvolvimento contínuo desde a profecia pré-exílica e exílica. A tese de Hanson é de que as origens da apocalíptica não repousam na profecia em si, mas na escatologia profética, que é continuada e radicalizada pela escatologia apocalíptica no VI e V séculos a.C., num conflito com as autoridades hierocráticas. Um dos equívocos que Hanson encontra na pesquisa até então é que o estudo da apocalíptica tem quase sempre começado por Daniel, o que acarreta em dois resultados negativos: 1) as conexões entre o profetismo e o apocalipsismo têm sido ou negligenciadas ou mal interpretadas; 2) a fonte de elementos “novos” na apocalíptica tem sido procurada em religiões estranhas ao judaísmo, contemporâneas a Daniel. Peter von Osten-Sacken²⁹ chega a afirmar que começar por Daniel é

²⁹ OSTEN-SACKEN, Peter von. O apocalipsismo e sua relação com o profetismo e a sabedoria. In: *Apocalipsismo: coletânea de ensaios*. São Leopoldo: Sinodal, 1983.

o único caminho possível para traçar as origens da apocalíptica. A tese de Hanson é contrária a isto. Para ele, Daniel está em continuidade com a tradição profética do pós-exílio, sob influência de Ezequiel, Zacarias e Jeremias, os quais contêm uma “apocalíptica inicial”. AMARAL, 2007, p. 85-86)

É possível perceber a apocalíptica atrelada a um conjunto de fatores, e não somente a um único movimento. Embora teses desse formato, apontando raízes singulares, possam contribuir para a compreensão da apocalíptica, ainda há muito o que se discutir em relação a esta temática.

3. PARA UMA ANÁLISE CULTURAL E SOCIAL DA GNOSE E DA FÉ CRISTÃ

Os estudos realizados nos capítulos anteriores, acerca da apocalíptica e do gnosticismo, serão utilizados como base para a realização da análise comparada das terminologias selecionadas: a morte, o pecado e o paraíso celestial. Estas estão atreladas intimamente ao âmago da religiosidade cristã nos primeiros séculos de sua existência. Não que essa preocupação não exista no presente, mas há mudanças na forma como é descrita e entendida dentro de seu contexto cultural e social.

Em relação à fonte, foi utilizada uma tradução inglesa do texto copta produzido no século IV, *The Coptic Gnostic Library*, em segunda edição de 2000. Inclui uma apresentação geral do texto em copta, e introduções cada parte do documento. A edição possui cinco volumes e contou com a participação de uma equipe de especialistas, a saber: Alexander Bohlig, Jean Doresse, Soren Giversen, Hans Jonas, Rodolphe Kasser, Pahor Labib, George W. MacRae-Jacques, E. Menard Torgny Save-Soderbergh Willem Cornelis Van Unnix, R. Mcl e Wilson Jan Zandee. Encontramos entre eles estudiosos já mencionados anteriormente, como por exemplo Jean Doresse, além claro, do próprio editor geral, James Robinson.

O texto que usamos para a comparação – o Apocalipse de João - encontra-se na Bíblia de Jerusalém, da Editora Paulus. As traduções dos textos desta Bíblia foram realizadas diretamente do original em hebraico, aramaico e grego por especialistas da École Biblique, de Jerusalém, e incluem notas críticas exegético-teológicas, um trabalho que fora concluído em 1973. A tradução portuguesa dessa

edição foi realizada pela editora Paulus, com a participação de profissionais de diversas áreas. Em 1976, tinha sido publicada a tradução do Novo Testamento e cinco anos mais tarde a tradução do Antigo Testamento. Os anos que se passaram desse último trabalho até esta edição, selecionada para essa pesquisa, contribuíram para aumentar a eficiência da tradução, bem como de notas críticas, referências marginais e apêndices. A edição em questão tem Paulo Bazaglia como Diretor Editorial. A primeira edição nesse formato ocorrera no ano de 2002 culminando na décima primeira edição em 2016.

3.1. Paulo e “seu” Apocalipse Copta.

Já percorremos os caminhos que levam à compreensão da literatura apocalíptica bem como do gênero de escrita apocalíptica anteriormente. Falamos então a partir daqui diretamente do texto que fora selecionado como fonte de análise para esta pesquisa: O Apocalipse Copta de Paulo, que integra o Códex V da Biblioteca Copta de Nag Hammadi. Embora seja pouco conhecido, tal texto constitui um exemplo da influência da apocalíptica nas bases do cristianismo primitivo. Em verdade, pode-se dizer que esse texto, bem como outros que compõem a biblioteca, ainda não receberam muita atenção dos estudiosos. O texto possui menos de oito páginas manuscritas, de um total de 1249 que integram o documento de Nag Hammadi em sua totalidade. Dentre os trabalhos que se referem à nossa fonte, se encontra o texto de Francos T. Fallon, *The Gnostic Apocalypes*, versando sobre os apocalipses gnósticos, e se trata de uma breve explicação sobre a literatura apocalíptica, dita gnóstica. A primeira referência acerca desse texto aparece em 1950, feita por H.-C. Puech, *Les Nouveaux écrits gnostiques découverts em Haute-Égypte*, ainda assim fazendo uma apresentação geral dos textos de Nag Hammadi. Poucos trabalhos foram dedicados ao texto em questão. Em 1968, em sua tese de doutorado, Willian Murdock apresentou a primeira tradução em inglês do Apocalipse de Paulo, classificando o mesmo como sendo valentiniano, onde destacou a apropriação das características da apocalíptica judaica, realizando um paralelo com o texto de Irineu que versa sobre a ascensão de Paulo e os gnósticos.

Recentemente outros dois pesquisadores apresentaram trabalhos voltados para esse texto especificamente. O professor Júlio César Dias Chaves compôs nos últimos anos diversos textos onde trata de forma mais intensa sobre o Apocalipse de

Paulo num contexto de tradução e dos estudos da apocalíptica. Seu trabalho publicado em 2015, pela Editora Prismas, traz estudos e análises desse documento. Outro pesquisador também dedicou seus estudos de mestrado e doutorado sobre a questão de Paulo e seu apocalipse. Trata-se de Michael Kaler³⁰, que participou também da tradução crítica em francês da coleção Bibliothèque Copte de Nag Hammadi.

O manuscrito possui em seu início muitas lacunas, porém, fica evidente em seu enredo inicial que o mesmo começa com o encontro de Paulo com uma criança, que se torna o mediador celeste da revelação durante toda a trama. Paulo, ao se deparar com o menino, o interroga, na busca pela resposta de qual caminho deveria tomar para chegar a Jerusalém. A resposta, no entanto, vem com um questionamento que o menino faz a Paulo acerca de sua origem e essência, o que os leva a uma viagem pelos céus.

Durante a passagem pelos diversos níveis celestiais, Paulo pode contemplar anjos julgando almas, no quarto e quinto céu, e chegando ao sétimo céu, depara-se com a figura de um ancião, nesse caso o Demiurgo, que o interroga acerca de sua existência e sua missão. Após esse ato interrogativo, sinaliza para o mesmo que lhe confere passagem aos níveis superiores. Paulo se depara com uma luz, como proposto no manuscrito, “*sete vezes mais (intensa) que o sol*”. Seria então o final da jornada, onde acompanhado de seu guia ele chega ao décimo céu e cumprimenta seus companheiros espíritos.

O Apocalipse Copta de Paulo representa uma espécie de estereótipo da ascensão gnóstica, tendo como protagonista o apóstolo Paulo, que configura um personagem importantíssimo para o cristianismo, mesmo para os que o compreendem como gnóstico. Como proposto em nosso estudo acerca da apocalíptica e do Códex V de Nag Hammadi, o Apocalipse Copta de Paulo representa a segunda etapa no caminho de uma salvação para o gnóstico. Traz um exemplo de ascensão, onde o visionário, que também é o protagonista, tem passagem direta, não tendo nenhuma participação no julgamento das almas, imposto pelo Demiurgo e seus anjos. Esse julgamento denota algo de interessante, visto que pode ser entendido como uma proposta de que os homens não têm conhecimento de sua condição de seres espirituais (pneumáticos), pertencendo assim, em essência ao reino do Deus

³⁰ Em 2008 publicou um trabalho acerca do Apocalipse Copta de Paulo: *Flora Tells a Story: The Apocalypse of Paul and its Contexts*. Waterloo, Ontário: Wilfrid Laurier University Press, 2008.

supremo. Em sua ascensão, Paulo consegue ultrapassar o domínio do mundo material e chega plenamente ao Pleroma, com seus companheiros apóstolos. Interessante perceber que os apóstolos o acompanhavam na viagem, porém sem interferir em nenhum momento. São variadas as características que apontam o segundo texto do Codex V como um apocalipse de ascensão e revelação, como proposto no quadro 01, apresentado por Vilela (2017, p. 78-79) no capítulo dois desta pesquisa.

Quando de sua ascensão, Paulo necessariamente deve partir de um local específico. Há na comunidade acadêmica um certo consenso de que o texto apocalíptico em questão se apoia num relato da II Epístola de Paulo aos Coríntios, capítulo 12, versículos 2 a 4. Nessa passagem, Paulo relata que conhece alguém que foi arrebatado ao terceiro céu:

Conheço um homem em Cristo que, há quatorze anos foi arrebatado ao terceiro céu – se em seu corpo não sei; se fora do corpo não sei; Deus o sabe! E sei que esse homem – se no corpo ou fora do corpo, não sei; Deus o sabe! – Foi arrebatado até o paraíso e ouviu palavras inefáveis, que não é lícito ao homem repetir. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Epístola aos Coríntios, 12: 2-4)

Mesmo sendo narrado em terceira pessoa a tradição cristã tende a considerar Paulo como sendo o próprio visionário. Outra referência em relação à sua partida encontra-se na Epístola aos Gálatas, capítulo 1, versículos 15 a 17, onde Paulo diz que não havia subido a Jerusalém para encontrar os apóstolos. Nesse sentido, trata-se do exato momento do início do Apocalipse de Paulo. Momento esse em que, dirigindo-se a Jerusalém o mesmo é interrompido pelo encontro com a criança, no processo de ascensão. Nesse trecho o apóstolo assim relata: “(...) *aquele que me separou desde o seio materno e me chamou por sua graça, houve por bem revelar em mim seu filho, para que eu o evangelizasse entre os gentios*”.³¹ Ao fazer alusão a Jeremias (1,5), Isaías (49,1.5) apresenta outro paralelo com o tratamento dado pelo Demiurgo a Paulo em sua passagem pelo Sétimo céu.^{32 33}

³¹ Epístola aos Gálatas, 1: 15-17.

³² Eu sei quem tu és, Paulo: tu és aquele que foi abençoado desde o ventre (seio) de sua mãe.

³³ Ressalta-se que os comentários realizados até aqui foram balizados pela tradução do texto em copta para o inglês e os estudos do Professor Júlio Cesar Dias Chaves.

3.1.1. Características de autenticidade

Podemos dizer a princípio que o texto possui características apocalípticas, mesmo não podendo ser identificado o título no início e no final do mesmo, como normalmente ocorre com os documentos de Nag Hammadi. Collins aponta, em relação à apocalíptica judaica, que o *“gênero apocalipse não era claramente reconhecido e rotulado na antiguidade”* (COLLINS, 1979, p. 03). Porém, segundo ele, o manuscrito em questão pode ser considerado um apocalipse.

Segundo diretrizes propostas por Rosenstiehl e apropriadas por Kaler³⁴, o Apocalipse Copta de Paulo abarca características de apocalipses judaicos de ascensão, como apresentado por Chaves (2015, p. 129):

- Pseudonímia;
- Um fundamento bíblico como pretexto;
- Incerteza por parte do visionário em relação à experiência, se ela teria ocorrido corporeamente ou fora do corpo;
- A presença de um emissário ou mediador divino;
- A viagem a vários céus e o retorno do visionário à terra após ter-lhe sido designada uma missão especial.

Acerca da pseudonímia, esta é uma característica de diversos gêneros literários da antiguidade. O que hoje pode ser entendido como fraude, na época era largamente utilizada como artifício para disseminação de certos textos. Na apocalíptica em especial, poderia configurar uma fraude pia³⁵, no sentido de ser uma tentativa feita pelo autor de delegar a responsabilidade de seu texto a uma figura de peso dentro do judaísmo ou cristianismo. (DOBRORUKA, 2003). Textos considerados apocalipses judaicos são atribuídos a figuras importantes do judaísmo como Enoch

³⁴ Michael Kaler. The Apocalypse of Paul (NHC v.2): An English Translation with introduction and commentary. Dissertação de mestrado apresentada a Faculdade de Teologia e Ciências das Religiões da Université Laval. Quebec, 2002, pp. 15-16.

³⁵ Espécie de discurso falso.

ou Moisés. No caso do manuscrito de nosso estudo não seria diferente. Fora atribuído a Paulo de Tarso, grande personagem do cristianismo, o apóstolo dos gentios, como era chamado. Um indivíduo que não fazia parte do círculo dos *doze*, mas um apóstolo tardio, que de perseguidor passa a anunciar o evangelho por onde passa. Mas então, quem seria esse autor? Alguns estudiosos apontam para os textos provêm da escola valentiniana. Em sua tese de doutorado³⁶, Kaler indica que pesquisadores mais antigos são menos propensos a atribuí-lo a uma escola gnóstica específica, como é o caso de Valentin, preferindo apenas discuti-lo como um texto gnóstico. Quando sugerida uma filiação doutrinária, Kaler destaca que o valentinianismo tem sido uma escolha popular, inclusive do próprio autor, tendo em vista a semelhança que o texto traz em relação à reconstrução proposta por Irineu de uma interpretação valentiniana sobre Coríntios 2,12 em sua obra.³⁷

Em relação a um fundamento bíblico, como já indicado, há algumas passagens por trás desse mesmo capítulo,³⁸ o Apocalipse Copta de Paulo traz a afirmativa de que o apóstolo olha para baixo, vendo a si mesmo, demonstrando que teria ascendido fora de seu corpo. Isto viria aproximar o texto copta com a apocalíptica judaica. Normalmente a ascensão acontece depois da morte física. Porém, como aponta o texto, Paulo ascende ainda vivo, como é possível interpretar. Há uma aproximação entre a ascensão gnóstica e o misticismo *merkavah*³⁹, de origem judaica, tendo em vista que nesse último a ascensão ocorre com o visionário ainda vivo.

Em relação à mediação, no caso da apocalíptica judaica, a mesma acontece através de um anjo, mas em se tratando da apocalíptica gnóstica, a mesma poderia acontecer através de um ser do pleroma. Em relação aos níveis de ascensão, Paulo passa por diversos deles, embora suas visões se concentrem em um determinado nível. À medida que ele ascende, contempla ainda outras visões e recebe também revelações.

Na apocalíptica gnóstica, é possível perceber uma ênfase nos discursos e diálogos revelatórios, ao contrário da apocalíptica judaica que se concentra sobretudo nas visões fantásticas e escatológicas. O Apocalipse Copta de Paulo configura uma

³⁶ Michael Kaler. An Investigation of the coptic, Gnostic Apocalypse of Paul and its context. Université Laval, 2006.

³⁷ Contra as heresias, II, 30.7

³⁸ Quando discutimos acerca da passagem da Epístola aos Coríntios e da Epístola aos Gálatas.

³⁹ Que diz respeito a uma tradição da Cabala, acerca do trono ou carro de Deus, o qual podia subir ou descer por diferentes câmaras, ou palácios celestiais, revelando em seu final a Glória de Deus.

exceção, haja vista que, considerando as particularidades expostas acerca da apocalíptica gnóstica sobre os discursos e a grande ênfase dada às visões, ele se aproxima diretamente da apocalíptica judaica.

Em suma, a autoria do manuscrito referente ao segundo texto do Códex V de Nag Hammadi não poderia pertencer a Paulo de Tarso, primeiramente tendo em vista que o documento tem uma distância temporal entre um escrito produzido no século IV d.C. e o período de Paulo.⁴⁰

Pode-se então avaliar que o Apocalipse de Paulo se insere num contexto literário singular, dada sua amplitude, que extrapola a literatura gnóstica, mesclando com a própria apocalíptica judaica em determinados segmentos de sua apresentação.

3.2. O Apocalipse de João – pequeno contexto.

Há aproximações entre o texto atribuído a Paulo e o Apocalipse de João. O livro de apocalipse foi escrito, segundo consta, por meio de revelações que João teve durante seu exílio da Ilha de Patmos. O Apóstolo teria tido visões por parte de um ser sobrenatural, que veio e lhe revelou o futuro. Assim sendo, João escrevera apenas o que lhe foi notificado por esse ser, não sendo possível afirmar se o apóstolo tinha condições intelectuais de decodificar os símbolos expressos na obra.⁴¹ O texto foi escrito possivelmente por volta do ano de 95 d.C., o que corresponde ao final do reinado de Domiciano (81-96 d.C.), um dos imperadores romanos que perseguiram os cristãos de sua época. Mesmo em seus anos iniciais, com perseguições e adversidades, o cristianismo constituiu um espaço que, de certa forma, acabara sufocando as religiões consideradas pagãs greco-romanas. Nas palavras de Le Goff *“O grande acontecimento da Antiguidade Tardia, do ponto de vista do dogma religioso, foi a substituição do politeísmo pagão pelo monoteísmo [...]”* (2013, p. 17).

Os seguidores de Cristo consideravam que morrer por sua fé permitia-lhes alcançar o paraíso, o que mais desejavam na vida. Incutia-se nos cristãos a convicção da salvação e os caminhos a serem trilhados para se chegar até ela. As profecias

⁴⁰ Mesmo em se tratando de sua composição original, possivelmente em grego, em algum momento do século II d.C.

⁴¹ APOCALIPSE. Introdução. Bíblia de Jerusalém, Paulus, 2016. P. 2139.

anunciadas por João constituíam diretrizes que deveriam ser seguidas para atingir essa salvação.

3.3. A morte, o pecado e o paraíso celestial.

No contexto da Antiguidade Tardia, momento de transições políticas, econômicas, sociais e também culturais, emergia um sem número de preocupações, anseios e desejos dos mais variados. Entre os cristãos se disseminava a ideia de que o mais importante nesse contexto era viver de forma que a salvação fosse alcançada após a morte⁴², pautando-se por valores morais que marcavam a nova forma de religião que despontava.

Isto corrobora as preocupações abordadas por Peter Brown, em capítulo dedicado à Antiguidade Tardia e de mesmo nome, na obra *História da vida privada: do império romano ao ano mil*, dirigida por Philippe Ariès e Georges Duby. Brown deixa em evidência em sua escrita questões relativas à religiosidade e vida social que caracterizam a nova forma de religião que se despontava, bem como valores morais que permeavam a vida dos indivíduos dentro da sociedade.

Se de um lado discutimos uma sociedade romana em transição de valores, por outro lado devemos lembrar do contexto histórico religioso no que se refere ao Egito nessa mesma época, de onde se origina a nossa fonte. Este último se destaca por manter o miafisismo⁴³ diante de autoridades ortodoxas, o que virá a configurar um veículo de afirmação nacional. Outro segmento relevante encontra-se no bilinguismo grego-copto, com a imposição da escrita copta, no momento de um lento declive da língua grega. Mais ainda, acrescenta-se a isso a cultura romana e o latim, que virão a partir da conquista romana. (LA FUENT, 2017, p. 190-191)

O texto do Apocalipse Copta de Paulo não traz nenhum tipo de profecia em relação à preocupação com a morte, mas se refere indiretamente a ela ao discorrer sobre o julgamento e a ascensão a uma verdadeira vida espiritual, denotando-se proximidades com o Apocalipse de João a respeito de questões ligadas à salvação e

⁴² OLIVEIRA, Debora Ferreira, PIEREZAN, Alexandre Análise História do Apocalipse de João. Disponível em: http://www.encontro2016.ms.anpuh.org/resources/anais/47/1479177765_ARQUIVO_artigo-ANPUH.pdf. Acesso em 30 de outubro de 2019.

⁴³ Refere-se a doutrina que encontra em Jesus Cristo uma só natureza, divina e humana em conjunto.

a referências simbólicas a Babilônia como exemplo de opressão a ser superada, mas não indícios claros de influências de um texto sobre outro.

O texto atribuído a Paulo possui características diretas advindas das doutrinas gnósticas antigas. Doutrinas essas que foram se imbricando ao longo do tempo. O texto de João é considerado uma inspiração direta de Deus e defendido pela Igreja que se levantava sob a égide do Cristianismo, que combatia fortemente os grupos gnósticos, considerados heréticos.

No que diz respeito ao pecado, o apocalipse de Paulo trata do mesmo numa passagem de julgamento das almas no quarto céu.

[...] e eu vi anjos segundo sua espécie, trazendo uma alma de fora da terra dos mortos. Eles colocaram-na no portão do quarto céu. E os anjos acoitaram-na. Para alma tomou a palavra e disse: "Que pecado eu cometi no mundo"? O fiscal de alfândega que está sentado no quarto céu disse: "não e correto cometer todas essas iniquidades que estão no mundo dos mortos". A alma tomou a palavra e disse: "traga testemunhas e que elas te informem contra que corpo eu cometi iniquidade." "[Eu quero} trazer um livro para lê-lo. E vieram as três testemunhas. A primeira tomou a palavra e disse: "Não era eu quem estava no corpo a segunda hora? [...] Eu ergui-me contra ti até que tu estivesses com raiva, furioso e com inveja". E a segunda tomou a palavra e disse: " Não era eu quem estava no mundo? Eu vim na quinta hora, e eu te vi e eu te desejei. E eis que agora eu te acuso dos homicídios que praticastes". Então, a terceira tomou a palavra e disse: "não fui eu que fui até ti na décima segunda hora do sai, quando o sol se punha? Eu te dei escuridão até que tivesses completado teus pecados". Quando ela escutou tais coisas, a alma olhou para baixo entristecida. E então, ela olhou para o alto; ela foi jogada para baixo; a alma, uma vez que foi jogada para baixo [foi] a um corpo que [lhe] tinha sido preparado. E edis que o julgamento terminou (ROBINSON, 2000, p. 467-469)⁴⁴

A alma é trazida de fora, da terra dos mortos e começa a ser açoitada pelos anjos no momento do julgamento. Quando da inquisição da alma acerca de seus pecados, os anjos trouxeram testemunhas que relataram as iniquidades – raiva, inveja e homicídios - que a mesma cometera. E por conta disso a alma fora jogada para baixo, num corpo que lhe havia sido preparado, ou seja, não houve ascensão.

⁴⁴ Tradução para o português de Julio César Dias Chaves (O Apocalipse de Paulo do Codex V de Nag Hammadi. In: A gnose em questão: Ensaio sobre a gnose e apocalíptica na Antiguidade e a Biblioteca Copta de Nag Hammadi 2 ed. Curitiba: prismas, 2015. P. 137-138).

Em João, o pecado aparece em três citações, e tem uma dimensão mais ampla que a de Paulo. Ap 1,5 se refere à figura de Jesus como libertador dos pecados, através de sua morte na cruz. Em Ap 18, 4-5, Babilônia é apresentada como símbolo do pecado. Nessa passagem, o anjo anuncia a queda de Babilônia, ou seja, a queda daquela que tentava e fazia com que seus habitantes cometessem iniquidades. Quem havia sido fiel aos preceitos doutrinários de Jesus Cristo alcançaria a salvação de sua alma e os que deles se desviaram seriam condenados e lançados ao lago de fogo, onde viria a sofrer eternamente.

Segundo o Apocalipse Copta de Paulo, havia no mundo tantas iniquidades quanto às expostas por João, em seu Apocalipse. Nesse último, porém, há uma rígida mensagem do que acontecerá caso não seja mantida uma retidão aos preceitos divinos.

Chegamos então ao paraíso celestial. O último degrau da salvação proposta pela mensagem veiculada pelo apóstolo João. Como mostra Ap 22,1-2:

Mostrou-me depois um rio de água da vida, límpido como cristal que saía do trono de Deus e do Cordeiro. 2 No meio da praça, de um lado e do outro do rio, há árvores da vida que frutificam doze vezes, dando fruto a cada mês; e suas frutas servem para curar as nações. Nunca mais haverá maldições. Nela estará o trono de Deus e do Cordeiro, e seus servos lhe prestarão culto; 4 verão sua face, e seu nome estará sobre suas fontes. 5 Já não haverá noite: ninguém mais precisará da luz da lâmpada, nem da luz do sol, porque o Senhor Deus brilhará sobre eles, e eles reinarão pelos séculos dos séculos. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2016, p. 2166-2167)

A passagem acima apresenta o paraíso celestial, herdado por todos aqueles que guardarem os preceitos e ensinamentos de Jesus, segundo revelação dada ao apóstolo João. O perdão dos pecados fora dado pela morte de Jesus Cristo, que com seu sangue livrou toda a humanidade do pecado.

No texto apócrifo de Paulo, a seguinte passagem pode evidenciar algo acerca de um paraíso celestial:

E então o sétimo céu se abriu e subimos ao Ogdôade. E eu vi os doze apóstolos. Eles me cumprimentaram e subimos ao nono céu. Cumprimentei todos os que estavam no nono céu e subimos ao décimo céu. E cumprimentei meus companheiros espíritos. (ROBINSON, 2000, p. 473-475).⁴⁵

⁴⁵ Tradução nossa.

A chegada de Paulo ao décimo céu representa o último grau de sua ascensão. Com isso ele teria chegado ao local de início, assumindo plenamente sua condição pneumática. As doutrinas gnósticas assimilam esse local como sendo o Pleroma, local onde se encontra o Deus Inefável, puro e Criador de todas as coisas. No processo do julgamento as iniquidades não são perdoadas, e as almas que as cometem não ascendem aos níveis mais altos, ao contrário, são jogadas de volta para baixo. Esta volta para um corpo preparado para ela. Não seria absurdo compreender essa preparação como uma sentença de morte, tendo em vista que, na concepção proposta pelo autor deste apocalipse, Paulo retorna para o local de onde veio. O mesmo passa pela existência terrena e ascende para esse local específico, já apontado acima.

Portanto há concepções distintas acerca da possibilidade de um paraíso celestial em Paulo e João.

O texto de João propõe a luta de um grupo que buscava legitimar-se frente a um gnosticismo que concebia como heresia. Mas os diferentes grupos gnósticos também buscavam sua legitimidade, mesmo sendo refutados pela ortodoxia cristã. Esta premissa corrobora a explanação de Berger (1985, p. 45), quando discute a questão da legitimação, que é baseada em definições disponíveis da realidade.

O discurso implícito nos dois textos apresentados nessa pesquisa propõe uma representação da realidade dos grupos em questão: gnósticos ou cristãos. Aponta também para “*um modo de ação em que as pessoas podem agir sobre o mundo e especialmente sobre os outros [...]*” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 91).

No âmago das manifestações acerca do sagrado, que emergiram nos primeiros séculos do cristianismo, tanto o Apocalipse Copta de Paulo como o Apocalipse de João apresentam discursos que corroboram a proposta de Fairclough, de construção de significação do mundo e, dada a diversidade cultural e as *religiosidades* percebidas nesse contexto, podemos estabelecer um panorama onde os grupos buscavam dar significado à sua forma de agir e pensar. Cada um desses grupos tinha por base sua prática cotidiana e doutrinal, a qual era embasada por preceitos advindos de um contexto judaico helenístico. Essa imbricação de saberes formava de certa forma um mosaico dentro da própria fé cristã nos primeiros séculos, tendo em vista que autores, como Brakke, falam em manifestações marginais do

crislianismo, tratando a gnose como uma outra forma de compreensão e representação do sagrado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A descoberta da Biblioteca Copta de Nag Hammadi, no ano de 1945, no Egito, configura-se fato de extrema relevância em diversas áreas do conhecimento, desde a Arqueologia, que fora uma das principais beneficiárias, até os estudos históricos acerca da cultura e religiosidade e também filosóficos e antropológicos. Os códices de Nag Hammadi tornaram possível compreender a diversidade dos movimentos que fazem alusão ao sagrado na Antiguidade Tardia. Obviamente que, tratando-se de uma composição tardia, uma tradução do grego para o copta, como propõem os estudiosos, não se pode considerá-los como sendo fonte fidedigna para o estudo de acontecimentos históricos, como, por exemplo, da primeira metade do primeiro século, ou do Jesus histórico. Porém, o conteúdo desse material revela as formas através das quais as comunidades desse período se articulavam em relação à suas crenças e formas de propagar o conhecimento doutrinal aos quais eram adeptos. Mais ainda, revela as formas alcançadas para legitimarem-se frente a uma ortodoxia que se despontava. Esses textos eram consumidos nos meios cristãos, embora refutados pelos Padres da Igreja.

Nessa perspectiva, a proposta deste referido estudo historiográfico trouxe à tona bases para se formar um panorama dessa diversidade que compunha o quadro de doutrinas religiosas dos primeiros séculos do cristianismo, bem como, através da análise comparada do Apocalipse Copta de Paulo e Apocalipse de João, tentou apresentar como determinados conceitos eram construídos pelo imaginário dos indivíduos da época, em relação à sua conduta cotidiana. Os estudos promovidos pelos pesquisadores Júlio César Dias Chaves e Michael Kaler, da Université Laval, serviram como aparato central na busca de outros autores que condicionaram as perspectivas apresentadas aqui.

Em relação ao contexto historiográfico proposto, a Antiguidade Tardia, mais especificamente o século IV, como suposta datação para a produção dos códices de Nag Hammadi, não há uma posição unânime sobre esta categoria na academia. Concordamos com Peter Brown quando propõe uma ênfase a um notável grau de continuidade e também vitalidade culturais, como já citado, perpassando a ideia advinda somente do declínio do Império Romano.

Um de nossos maiores desafios fora trabalhar com a tradução proposta, realizada sob a supervisão de James Robinson, em 2000, tendo em vista a evolução da própria língua copta nos últimos anos. O método comparativo, utilizado em parte, como proposto pela História das Religiões, atrelado à forma de discurso apresentado, trouxe a possibilidade de elucidar uma interpretação dos dois textos citados. As distinções começam, por exemplo, na visão da figura divina, entre o gnosticismo e o cristianismo ortodoxo, como fora possível perceber durante a escrita.

A discussão acerca dos gnósticos aqui proposta trouxe à tona discussões recentes acerca da temática. No que tange a questão da religiosidade, chegamos num consenso de que, no contexto estudado, houve mesmo uma reordenação dos elementos religiosos, os quais já se encontravam presentes no âmago das comunidades que ora destacamos na escrita. Isto nos faz concordar com Jameson quando o mesmo sugere a ideia de que não havia elementos originais atribuídos a esta religiosidade, fazendo com que determinados elementos, já dados, se tornassem dominantes.

Ao adentrarmos da discussão acerca do gnosticismo, fora possível observar que para muitos autores, este era algo de fora do cristianismo. Percebemos ser equivocado este posicionamento, tendo em vista que tais doutrinas, que não possuíam uma ortodoxia estavam presentes nos meios cristãos, como já supracitado. Nessa direção encontramos os estudos de David Brakke, quando propõe o gnosticismo como um grupo social, ou mesmo uma seita cristã, possuindo afinidade com o médio Platonismo. O autor não retrata os gnósticos como hereges, como o fazem os Padres da Igreja, ou mesmo perdedores de uma luta que definiria a identidade do cristianismo, mas procura sustentar sua participação numa releitura contínua do cristianismo, que mesmo sendo rejeitada, fora de certa maneira adaptada pelos próprios cristãos, que assim transformaram alguns desses ensinamentos.

A gnose a qual nos referimos, e que implica o gnosticismo, condiciona-se por determinados fundamentos, dentre os quais podemos elencar os ontológicos, teleológicos e também antropológicos, como nos fora colocado por Torrents, e aponta para uma conaturalidade, ou seja, uma reanimação de algo transcendente que outrora seria reanimada e reintegrada ao indivíduo, configurando assim uma heterodoxia, o que não torna possível uma unificação em relação a um grupo definido ou mesmo delimitá-lo no sentido de uma religião. Concordamos com Layton quando o mesmo

propõe a identificação de grupos gnósticos, não se referendo a uma unidade. Grupos estes que possuíam metodologias e teorias singulares.

Nag Hammadi, no contexto da modernidade, veio então formar um divisor de águas para a compreensão desse gnosticismo, dada a heterogeneidade do conteúdo dos códices que a compõe. O Apocalipse Copta de Paulo fora utilizado como fio condutor para o entendimento de questões que abarcam não só os estudos acerca do gnosticismo, como proposto nessa pesquisa, mas também históricas, antropológicas, religiosas e culturais, por assim dizer. É possível perceber que as práticas relatadas em sua interpretação reverberam grupos com concepções distintas da realidade cotidiana do período em questão.

Em suma, as discussões aqui propostas acerca da apocalíptica utilizada como elemento de compreensão da religiosidade nos primeiros séculos, tendo como background a Antiguidade Tardia, tentaram de maneira geral, através de análise de um apócrifo compreendido como gnóstico e de cunho escatológico, apresentar um panorama das práticas doutrinárias religiosas desse contexto. Esperamos que este estudo possa contribuir para os estudos acerca da Antiguidade tardia e a Biblioteca Copta de Nag Hammadi, sendo esta última ainda tão pouco compreendida pela historiografia brasileira.

REFERÊNCIAS

FONTES

A BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo: Paulus, 2016.

CIPRIANO. **Ad Demetrianum**. In: CIPRIANO. **Obras de San Cipriano**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.

GREGORIO DE NISSA. **Oratio de Deitate Filli ET Spiritus Sancti** IN MIGNE, Jacques Paul. *Patrologia Græca*. v.47.

IRINEU DE LIÃO. **Contra as Heresias**. Introdução, notas e comentários de Helcion Ribeiro; organização das notas bíblicas Roque Frangiotti; tradução de Lourenço Costa – São Paulo: Paulus, 1995 (Patrística).

LACTANCIO, **Sobre la muerte de los perseguidores** 1982: XII,2-3.

JERONIMO. **Vita Malchi**. IN MIGNE, J.P. *Patrologia Latina*. v.33.

The Apocalypse of Paul. In: ROBINSON, James McConkey. **The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices**. Vol 3. Brill – Liden Boston Köln – 2000.

OBRA DE REFERÊNCIA

REALE, Giovanni. **Léxico da Filosofia grega e romana**, Coleção História da Filosofia grega e romana, volume IX. Tradução de Henrique C. Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2014.

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. “**A História das Religiões**” In: USARKI, Frank (Org). **O Espectro Disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 19-52.

_____. **Distinções no Campo de Estudos da Religião e da História**. In: GUERRIERO, Silas. **O Estudo das Religiões: Desafios Contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 57-68.

AMARAL, André Luiz. Considerações sobre a pesquisa das origens da apocalíptica. **Oracula**, São Bernardo do Campo, vol 3 num. 6, 2007, p. 78-89.

AUERBACH, Erich. **Literary, language and its public in Late Antiquity and Middle Ages**. New York: Pantheon Books, 1965.

AUNE, David E. AUNE, David E. **Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean world**. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BOER, Martinus de. **A influência da apocalíptica judaica sobre as origens do cristianismo**: gênero, cosmovisão e movimento social. In: Estudos de Religião 19, 2000.

BRAKKE, David. **Los gnósticos**. Salamanca-Espanha: Ediciones Sígueme, 2013.

BROWN, Peter. **Corpo e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

_____. **Genèse de l'Antiquité Tardive**. Paris: Gallimard, 1984.

_____. **O fim do mundo antigo**. De Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Verbo, 1972.

BROX, Norbert. **Historia de la Iglesia Primitiva**. Barcelona: Herder, 1986.

CHAVES, Júlio César Dias. **A Gnose em questão: Ensaio sobre a Gnose e apocalíptica na antiguidade e a Biblioteca Copta de Nag Hammadi**. 2 ed. – Curitiba: Editora prisms, 2015.

COLLINS, J. J. **A imaginação Apocalíptica**: uma introdução à literatura apocalíptica judaica. São Paulo: Paulus, 2010

_____. **Daniel**: with introduction to apocalyptic literature. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984.

_____. Introduction: towards the morphology of a genre. In: **Semeia** 14, 1979, p. 123-158.

CRUZ, Marcus. **RELIGIOSIDADE TARDO ANTIGA E A CRISTIANIZAÇÃO DO IMPÉRIO ROMANO**. Disponível em: <http://www.ppghis.com/territorios&fronteiras/index.php/v03n02/article/view/80/79>. Acesso em 10 de agosto de 2019.

DANIÉLOU, Jean e MARROU, Henri Irenée. **Nova História da Igreja**: Dos primórdios a São Gregório Magno. 3ªed. Petrópolis: Vozes, 1984.

DOBRORUKA, Vicente. **Preparação para visões na literatura apocalíptica**: algumas considerações. In: Estudos de Religião, 24, 2003

DONINI, Ambrosio. **História do Cristianismo**. Lisboa: Edições 70, 1988.

DROBNER, Hubertus R. **Manual de Patrología**. Tradução de Víctor Abelardo Martínez de Lopera. Barcelona, Espanha: Herder, 2001.

DUPRONT, Aphonse. “**A Religião: Antropologia Religiosa**” IN: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. História: Novas Abordagens. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976, p. 83-105.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: A Essência das Religiões”, São Paulo: Martins Fontes, 2ª edição, 2008.

_____. **Origens: História e Sentido na Religião**. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **História das Idéias e Crenças Religiosas**. Vol. 2, tomo 2. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1982.

EHRMAN, Bart D. **Quem Jesus foi? Quem Jesus não foi?** Rio de Janeiro: Ediouro, 2010.

_____. **The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings**. New York: Oxford University Press, 1997.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Izabel Magalhães, coordenadora da tradução, revisão técnica e prefácio. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. **Grécia e Roma: vida pública e vida privada**. Cultura, pensamento e mitologia, amor e sexualidade. 2nd ed. São Paulo: Contexto, 2002.

GIBBON, Edward. **Declínio e Queda do Império Romano**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001,

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GUERRIERO, Silas (Org.). **O Estudo das Religiões: Desafios Contemporâneos**. (Coleção Estudos da A.B.H.R.) São Paulo: Paulinas, 2003.

HERMANN, Jacqueline. “**História das Religiões e Religiosidades**” In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. Domínios da História. Rio de Janeiro, Elsevier, 1997, p. 329-352.

HANSON, Paul D. **The dawn of apocalyptic**. Revised edition. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

JAMES, E. O. **Creation and cosmology: a historical and comparative inquiry**. Leiden: E. J. Brill, 1969.

JAMESON, Frederick. **O pós-modernismo e a sociedade de consumo**. In: ANN KAPLAN, E. **O mal-estar no pós-modernismo**. Teorias e práticas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, p. 25-44.

JULIA, Dominique. “**A religião: História Religiosa**” IN: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. História: Novas Abordagens. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976, p. 106-131.

LA FUENT, David Hernández. **Sociedade, Religião e Literatura no Egito da Antiguidade Tardia: o caso de Nono de Panópolis**. In: CARLAN, C. U. et al. (org) **Religiões e Religiosidades na Antiguidade Tardia**. 1. Ed. – Curitiba, Prismas, 2017, p. 185-210.

LAYTON, Bentley. **As escrituras gnósticas**. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média / Jacques Le Goff; conversas com Jean- Luc Pouthier; tradução de Marcos de Castro**. – 3ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

KALER, Michael. **An Investigation of the coptic, gnostic Apocalypse of Paul and its context**. Tese de Doutorado. Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses Université Laval – Quebec, 2006.

_____. **The Apocalypse of Paul (NHC v.2): An English Translation with introduction and commentary**. Dissertação de mestrado apresentada a Faculdade de Teologia e Ciências das Religiões da Université Laval. Quebec, 2002,

MACHADO, Carlos Augusto Ribeiro. **A Antiguidade Tardia, a queda do Império Romano e o debate sobre o “Fim do Mundo Antigo”**. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-83092015000200081&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em 30 de agosto de 2019.

MACMULLEN, Ramsay. **Christianizing the Roman Empire**. A.D. 100-400. New Haven: London: Yale University Press, 1984.

MARROU, Henri-Irenée. **Decadencia romana o Antiguedad Tardia**. Madrid: Rialp, 1980.

MATIAS, Carlos Almir. **A participação de mulheres nos círculos gnósticos cristãos nos séculos II e III**. Dissertação (Mestrado em História Social) Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2013.

MORESCHINI, Cláudio. **História da Filosofia Patrística**. Tradução: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2ª edição 2013.

MORARD, Françoise. **L’Apocalypse d’Adam**. Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section “textes” 15. Quebec: Les presses de l’Université Laval/Peeters, 1985.

OLIVEIRA, Debora Ferreira, PIEREZAN, Alexandre. **Análise História do Apocalipse de João**. Disponível em: http://www.encontro2016.ms.anpuh.org/resources/anais/47/14791777_ARQUIVO_artigo-ANPUH.pdf. Acesso em 30 de outubro de 2019.

OLIVEIRA, Júlio Cesar Magalhães de. **O conceito de Antiguidade Tardia e as transformações da cidade antiga: o caso da África do Norte**. Disponível em: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/cpa/article/download/803/615.pdf. Acesso em 10 de abril de 2019.

OSTEN-SACKEN, Peter von. **O apocalipsismo e sua relação com o profetismo e a sabedoria**. In: **Apocalipsismo**: coletânea de ensaios. São Leopoldo: Sinodal, 1983.

PADEN, William E. **Interpretando o Sagrado**. São Paulo: Paulinas, 2001.

PAGELS, Elaine. **Os Evangelhos Gnósticos**. São Paulo: Cultrix, 1979.

PIACENTE, Leonardo Henrique. **O encontro do cristianismo com a cultura clássica: a questão em Irineu de Lião** / Dissertação de Mestrado. - Campinas: PUC-Campinas, 2016.

QUASTEN, Johannes. **Patrologia I: hasta el concilio de Nicea**. Madrid, Espanha: BAC, 2004.

RAD, G. von. **Teologia do Antigo Testamento**. Vol. 2. São Paulo: ASTE, 1986.

RÄISÄNEN, Heikki. **El nacimiento de las creencias cristianas**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011.

ROBINSON, James M. **A Biblioteca de Nag Hammadi. A tradução completa das Escrituras Gnósticas.** São Paulo: Madras, 2007.

_____. The Nag Hammadi Codices. Claremont: The Institute for Antiquity and Christianity, 1974.

ROWLEY, H. H. **The relevance of apocalyptic.** New York: Harper & Brothers, 1955.

ROSENSTIEHL, Jean-Marc e Kaler, Michael. **L'apocalypse de Paul.** Quebec/Louvain/Paris/Dudley: Les Presses de l'Université Laval/Peeters, 2005. (Bibliothèque copte de Nag Hammadi - section "textes" 31.

RUSSELL, D. S. **The method and message of Jewish apocalyptic.** Philadelphia: Westminster Press, 1964.

SANTOS, Márcio Gonçalves dos. **O processo de estigmatização dos gnósticos em Contra as heresias de Irineu de Lião.** Rio de Janeiro, 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, Centro de Ciências Humanas – Departamento de História, 2009.

SHORE, A.F. **O Egito cristão e romano.** In: HARRIS, J.R (org). **O legado do Egito.** Rio de Janeiro: Imago, 1993, p. 367- 409.

SILVA, Diogo Pereira da. **O Transcrito Público e as Representações do Poder Imperial na Tetrarquia (284-305):** uma contribuição ao diálogo comparativo. Rio de Janeiro, 2013. Tese (Doutorado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Instituto de História – IH, Programa de Pós-Graduação em História Comparada – PPGHC, 2013.

SILVA, G. V. **Reis, santos e feiticeiros:** Constâncio II e os fundamentos místicos da Basiléia. Vitória: Edufes, 2003.

SOBRAL, Virna. **O Valentinianismo no séc II d.C.: Uma heresia cristã?** V Seminário Internacional do projeto de estudos Judaicos- Helenísticos. "Historiografia e literatura apocalíptica no séc. I d.C: Aspectos da literatura judaica do Mediterrâneo entre leituras do passado e historiografia do futuro". 2010.

TORRENTS. J. M. **Los Gnósticos.** Madri: Editora Gredos, 1990.

VAN BAAREN, T. P. **Towards a definition of gnosticism.** In: BIANCHI, U. (Org.) **The origins of gnosticism.** Leiden: E. J. Brill, 1967, p. 174-80.

WILLIAMS, Michael. **Interpreting the Nag Hammadi Library as "Collection(s)"** in the History of "Gnosticism", in Louis Painchaud e Anne Pasquier (ed) **Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification.** Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section études 3. Québec/Louvain/Paris/Dudley: Les presses de l'Université Laval/ Peeters, 1995.

WIPSZYNCKA, Edmond. **Les ressources et les activités économiques des Églises en Égypte Du IV au VIII siècle.** Bruxelles: Fondation Egyptologique Reine Elisabeth, 1972.