

Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em História

O tema das sete idades do mundo no pensamento de  
Agostinho de Hipona sobre o sentido da História

**Mestrando: Fabrício Santos Barbacena**

(mat: 06/53471)

Dissertação de  
mestrado em História,  
desenvolvida sob a  
orientação do Prof.  
Dr. Vicente Carlos  
Rodrigues Álvarez  
Dobroruka.

Brasília, 03 de abril de 2008

## Sumário

DEDICATÓRIA.....	P.03
AGRADECIMENTOS.....	P.04
ABREVIATURAS UTILIZADAS.....	P.05
INTRODUÇÃO.....	P.08
CAP.1: A teoria das sete idades do mundo de Agostinho como resposta ao maniqueísmo.....	P.19
CAP.2: A fundamentação bíblica das sete idades de Agostinho e suas possíveis influências patrísticas.....	P.63
CAP.3: A teoria septenária agostiniana como confluência e síntese de diversas tradições intelectuais do mundo mediterrâneo antigo.....	P.120
CAP.4: A fase milenarista de santo Agostinho e sua influência sobre a teoria das sete idades do mundo....	P.166
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	P.183
ANEXOS.....	P.187
BIBLIOGRAFIA.....	P.213

A meus pais, "ex quo et in  
qua formasti me" (*CONF.*  
1.6.7), a quem devo toda  
minha gratidão.

## Agradecimentos

O presente trabalho não poderia ter sido concluído sem a ajuda de várias pessoas, a quem devo muito mais do que posso agradecer. E o primeiro a ser lembrado é, certamente, aquele que mais ajudou: o mestre e amigo Vicente. Tanto que seria impossível fazer, em poucas linhas, uma listagem detalhada e precisa de tudo o que me foi oferecido no que se refere a textos, material para pesquisa, *softwares* fundamentais (como a PL), idéias, sugestões, incentivo e disponibilidade nesses mais de dois anos de convívio. Muito obrigado pelo entusiasmo pela vida acadêmica, pelo exemplo e pela amizade que sempre encontrei em você.

Também gostaria de agradecer aqui a outras pessoas que, direta ou indiretamente, deram a sua contribuição a esta pesquisa: à professora Almut Hintze, pela extrema delicadeza e generosidade demonstrada ao viabilizar o acesso a artigos que se mostraram essenciais para a minha pesquisa; às professoras Janete Garcia e Jane Ottoni, pelos conhecimentos de latim adquiridos e pela amizade construída nestes anos de convivência; aos companheiros do PEJ, pela troca de idéias e pela ajuda mútua constante; e, dentre os pejianos, ao Rodrigo, em especial, que muito me auxiliou, com suas conversas, a pensar o tema das idades do mundo em autores pouco estudados por mim e na astrologia.

Finalmente, devo também meus agradecimentos aos membros da banca, por terem aceito o convite para avaliar o texto final dessa pesquisa e por suas sugestões, comentários e críticas.

## Abreviaturas<sup>1</sup>

### 1) OBRAS DE AGOSTINHO MAIS CITADAS

CD - *Cidade de Deus*

CONF - *Confissões*

GCM - *Sobre o Gênesis contra os maniqueus*

PCAT - *Sobre as pessoas que devem ser catequizadas* ("De catechizandis rudibus")

### 2) LIVROS CANÔNICOS:

Gn - Gênesis

Ex - Êxodo

Lv - Levítico

Nm - Números

Dt - Deuteronômio

Js - Josué

Rt - Rute

1-2Sm - 1-2 Samuel

1-2Rs - 1-2 Reis

1-2Cr - 1-2 Crônicas

Ez - Ezdras

Ne - Neemias

Est - Ester

Jó - Jó

Sl - Salmos

Pr - Provérbios

---

<sup>1</sup> Para as edições utilizadas neste trabalho, cf. a listagem fornecida na bibliografia geral, p.211-212. Em geral, as traduções apresentadas aqui são minhas, feitas a partir do texto latino do *Patrologia Latina Database*. Quando se dispunha de tradução moderna para a obra, a redação final do texto traduzido foi com elas comparada.

Ecl - Eclesiastes

Ct - Cântico dos cânticos

Is - Isaías

Jr - Jeremias

Ez - Ezequiel

Dn - Daniel

Os - Oséias

Jl - Joel

Am - Amós

Ab - Abdias

Jn - Jonas

Mq - Miquéias

Na - Naum

Hb - Habacuc

Sf - Sofonias

Ag - Agel

Zc - Zacarias

Ml - Malaquias

Mt - Evangelho de Mateus

Mc - Evangelho de Marcos

Lc - Evangelho de Lucas

Jo - Evangelho de João

At - Atos dos Apóstolos

Rm - Epístola aos romanos

1-2Co - 1-2 Epístolas aos coríntios

Gl - Epístola aos gálatas

Ef - Epístola aos efésios

Fl - Epístola aos filipenses

Cl - Epístola aos colossenses

1-2 Ts - 1-2 Epístolas aos tessalonicenses

1-2 Tm - 1-2 Epístolas a Timóteo

Tt - Epístola a Tito

Fm - Epístola a Filemon

Hb - Epístola aos hebreus  
Tg - Epístola a Tiago  
1-2Pe - 1-2 Epístolas de Pedro  
1-2-3Jo - 1-2-3 Epístolas de João  
Jd - Epístola de Judas  
Ap - Apocalipse

### **3) LIVROS DEUTEROCANÔNICOS**

Br - Baruch  
Jt - Judite  
1-2Mc - 1-2 Macabeus  
Eclo - Eclesiástico  
1-2Esd - 1-2Esdras  
Tb - Tobias  
Sb - Sabedoria

### **4) PADRES APOSTÓLICOS**

Bn - Epístola do pseudo-Barnabé.

### **5) EDIÇÕES MODERNAS**

PL - Jacques-Paul Migne. *Patrologia Latina*.

## Introdução

Dentre os vários pensadores que contribuíram para influenciar, com suas obras e reflexões, o modo como grande parte das pessoas no Ocidente viam e interpretavam o mundo ao seu redor, Agostinho (354-430) não deixa de ser lembrado, por inúmeros pesquisadores, como alguém que teve lugar de destaque no desenvolvimento de várias idéias fundantes no Ocidente. Muitos exemplos poderiam ser lembrados de contribuições feitas por ele sobre objetos tão diferentes quanto a comunicação humana e a memória, o tempo e a felicidade, as causas do mal e do sofrimento humano, para não falar das suas idéias e interpretações mais voltadas para o campo teológico, em especial suas posições quanto à natureza de Deus, o problema do homem como criado por Deus e para Deus, o pecado original e o papel da graça no plano soteriológico. Na gigantesca obra deixada à posteridade por Agostinho, o pesquisador que deseje estudar o seu pensamento encontrará documentação farta para os parâmetros do mundo antigo, que lhe permitirá perceber como determinado tema foi sendo trabalhado, reformulado e melhor definido ao longo da vida daquele autor.

No campo específico da História, Agostinho também deixou a sua marca. Não que ele tenha se dedicado ao ofício de historiador, mesmo pelos padrões da Antiguidade. De fato, ao redigir sua "história universal" nos doze livros finais de sua obra *Cidade de Deus* (CD), Agostinho não busca oferecer uma explicação dos acontecimentos históricos baseada nas causas humanas e imanentes destes eventos, como seria de se esperar de um historiador convencional. Muito ao contrário, com essa obra ele pretende fornecer ao leitor uma interpretação global do sentido do processo histórico,



desde a Criação até o fim dos tempos, baseada em categorias teológicas de explicação, dentre as quais as mais relevantes são a de "Cidade de Deus" e a de "cidade terrena", as duas grandes sociedades em que se dividem os seres racionais, que são os anjos e os seres humanos. A abordagem de Agostinho sobre a história, nesse aspecto, encaixa-se muito bem naquilo que Walsh intitulou "filosofia especulativa da história"<sup>2</sup>, e ela poderia, com mais propriedade, ser classificada como uma "teologia da história", pelo seu forte apelo a categorias religiosas na interpretação do processo histórico<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Para Walsh, o filósofo especulativo da história é aquele pensador que busca, através de suas obras e de suas reflexões, "chegar a compreender o curso da história em seu conjunto; demonstrar que, não obstante as muitas anomalias e inconseqüências manifestas que apresentava [em muitos dos seus eventos], podia-se ver a história como uma unidade que encarnava um plano geral, um plano que, se alguma vez chagássemos a captar, iluminaria o curso detalhado dos acontecimentos e nos permitiria considerar satisfatória para a razão, num sentido especial, todo o processo histórico. A filosofia da história, tal como a praticavam aqueles autores, veio a significar um tratamento especulativo do curso total da história, *tratamento em que se esperava desvendar, de uma vez para sempre, o segredo da história* [itálicos nossos]". (William H. Walsh. *Introducción a la filosofía de la historia*. México: Siglo Veintiuno, 1968. Pp.7-8). À categoria de filosofia especulativa da história, ele contrapunha, então, a de "filosofia crítica da história", que poderia ser resumida como o estudo e a reflexão teórica sobre os pressupostos epistemológicos, as técnicas e as metodologias utilizadas pelos historiadores no seu trabalho empírico.

<sup>3</sup> Aqui, a teologia da história é compreendida como um sub-grupo da filosofia especulativa da história, no qual o teólogo da história não diz ter descoberto e estar revelando ao mundo o sentido do processo histórico a partir das descobertas feitas puramente mediante o uso de sua razão e estudos empíricos - como argumenta, com maior freqüência, o filósofo da história *stricto sensu*. Pelo contrário, o teólogo da história apresenta o sentido da história exposto por ele como tendo sido descoberto a partir dos dados fornecidos por certo tipo de religião ou de concepção religiosa de mundo. Assim, a teologia da história é uma filosofia especulativa da história que se legitima precipuamente no religioso, enquanto a filosofia especulativa da história "em sentido estrito" pretende basear-se em argumentos e dados tidos como "racionais" ou "científicos". Contudo, para uma crítica das pretensões racionalistas e cientificistas da maior parte das filosofias da história *stricto sensu* - esse produto tão característico da modernidade -, bem como para um contato com reflexões que buscam mostrar as semelhanças (e, por vezes, os débitos) que várias das categorias destas possuem com as suas antecessoras, as teologias da história cristãs (tais como "comunismo/paraíso terrenal", "classe redentora" ou "pecado original da mais valia" - para ficar só em alguns exemplos para o marxismo), cf. Karl Löwith. *O sentido da*

Mas foi exatamente essa interpretação teológica, esse modo de apresentar a história até a sua época e o fim metahistórico para o qual ela se encaminhava, compendiado na obra *Cidade de Deus*, que viria a causar tão grande impacto sobre o pensamento medieval e além dele. Muito do que se conhecia, na Idade Média, sobre a história romana eram informações retiradas da CD, e pensadores como Joaquim de Fiore e Bossuet se inspiraram diretamente nela para a criação de suas teologias da história<sup>4</sup>. Nela, membros da hierarquia da Igreja encontraram munição teológica para combater os movimentos milenaristas, que tantas vezes continham elementos potenciais de revolta social, e escritores eclesiásticos se inspiraram para tratar os períodos da história universal a partir de sua comparação com as etapas de desenvolvimento fisiológico do ser humano (infância, adolescência, maturidade, velhice...) <sup>5</sup>. Além disso, baseados em apropriações políticas bem específicas, ao longo da Idade Média "papas se referiram à 'Cidade de Deus' para seu ideal de um Estado da Igreja, e imperadores fizeram o mesmo para sua Igreja do Estado", como lembra van

---

*história*. Lisboa: Edições 70, 1990. Para críticas bastante pertinentes sobre os pressupostos epistemológicos e morais de filosofias especulativas da história como o marxismo e o hegelianismo, cf. os trabalhos de Karl Popper. *The Poverty of Historicism*. London: Routledge, 2002 e *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge, 2002.

<sup>4</sup> Sobre as concepções de história dos dois autores citados e suas relações com a teologia da história agostiniana, cf., v.gr., Löwith, op.cit. pp.139-160. Paul Archambault. "The ages of man and the ages of the world - a study of two traditions" in: *Revue des Études Augustiniennes* 12, 1966. P.210, fala de Bossuet como "talvez o último autor de renome a tentar fazer uma história do mundo dentro da tradição literal agostiniana".

<sup>5</sup> A respeito da comparação, no Ocidente, entre história e desenvolvimento biológico do ser humano, cf. Archambault, op.cit. p.206: "A comparação das idades do mundo com as idades do homem, como transmitida por Agostinho, foi um tema conhecido para os inumeráveis leitores do *De Civitate Dei* e de outros trabalhos agostinianos. Seria seguro dizer que a maioria - se não todos - dos escritores medievais que fizeram uso da metáfora fizeram-no imitando ou sob a inspiração de Agostinho".

Oort<sup>6</sup>. Diante de todos esses dados, não é à toa que van Oort se refere à CD como um dos grandes trabalhos de Agostinho,

*o qual haveria de ter uma grande influência sobre a estruturação do mundo medieval, esta "Bíblia da Igreja européia", depois das Sagradas Escrituras os mais importantes livros para a compreensão da Cristandade Ocidental*<sup>7</sup>.

Por outro lado, Gerard O'Daly classifica-a como "a mais influente das obras de Agostinho"<sup>8</sup> e afirma:

*Compreender esta obra é apreciar os modos pelos quais as idéias de Agostinho estão inter-relacionadas, e não há evidência mais clara do papel formativo que ele desempenhou na história do Ocidente cristão*<sup>9</sup>.

Na CD, leitores de várias gerações encontravam não apenas um vigoroso compêndio das idéias teológicas agostinianas<sup>10</sup>, mas também uma interpretação do processo histórico em chave cristã solidamente estruturada e desenvolvida, pronta para ser consumida e utilizada por cristãos e não-cristãos das mais inúmeras formas.

Contudo, a interpretação dada por Agostinho sobre diversos eventos individuais e sobre a história como um todo não se restringe àquilo que foi exposto por ele na CD, que é um trabalho de maturidade intelectual, escrito nas

---

<sup>6</sup> Johannes van Oort. *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities*. Leiden: Brill, 1991. P.92.

<sup>7</sup> Idem, p.4.

<sup>8</sup> Gerard O'Daly. *Augustine's City of God - a Reader's Guide*. Oxford: Clarendon Press, 2002. P.V.

<sup>9</sup> Id. ibid.

<sup>10</sup> Opinião presente em van Oort, op.cit. p.88 ( "A Cidade de Deus é um compêndio da teologia de Agostinho, uma obra de grande relevância, na qual o pensamento anterior encontra-se amadurecido e assentado..."), a qual pode ser confirmada por aqueles que tiveram conhecimento dos temas mais recorrentes dos trabalhos de Agostinho e chegaram a ler toda a CD.

últimas décadas de sua vida "por etapas, de 412 a 426"<sup>11</sup>, quando várias das suas idéias teológicas já estavam muito bem estabelecidas. Pelo contrário, desde os meses posteriores à sua conversão definitiva ao cristianismo, por volta da segunda metade do ano 386, Agostinho já deixava transparecer em seus escritos alguns lampejos de idéias a respeito de eventos da "história da salvação" e o modo como ele, agora definitivamente católico, entendia-os. Ao longo dos quarenta e cinco anos que separaram sua conversão de sua morte durante o cerco de Hipona pelos vândalos de Genserico, suas reflexões de natureza teológica sobre a história só fariam crescer em freqüência e complexidade, e quase todas elas seriam, na CD, retomadas, reformuladas e aprofundadas em larga escala. Portanto, muito mais do que ter o papel de representar a interpretação agostiniana da história, a CD constitui uma das últimas etapas (talvez a última) da especulação do Agostinho cristão sobre o processo histórico. E, com efeito, essa perspectiva das diversas visões do autor sobre o tema não deve ser perdida de vista, para não se tratar de maneira unitária um objeto que é multifacetado, dinâmico e complexo, como o é o pensamento de Agostinho, e para não se abordar suas idéias sobre a história a partir de uma uniformidade e constância abstratas que só existam na mente do historiador moderno e que poderia muito bem ser classificada entre as diferentes facetas da "mitologia da coerência", identificada por Skinner em algumas abordagens de história das idéias<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Philippe Bruggisser. "City of the outcast and City of the elect: the romulean asylum in Augustine's *City of God* and Servius's *Commentaries on Virgil*" in: Mark Vessey et alii (orgs.). *History, Apocalypse, and the Secular Imagination - New Essays on Augustine's City of God*. Bowling Green: Augustinian Studies, 1999. P.99. Para a data de composição da CD, alguns estudiosos defendem o seu início no ano de 413 e a sua conclusão só no ano de 427.

<sup>12</sup> Cf. Quentin Skinner. "Meaning and understanding in the history of ideas" in: James Tully (ed.). *Meaning & Context: Quentin Skinner and his Critics*. Princeton: Princeton University Press, 1988. P.39ss.

Muita tinta já foi gasta para se analisar o eixo central em torno do qual as reflexões teológicas de Agostinho acerca do processo histórico giram: o tema das duas cidades, a de Deus, por um lado, para a qual "Deus, testemunha de sua consciência, é a máxima glória", e a cidade dos homens ou cidade terrena, por outro, que "procura a [sua] glória junto aos homens" e fomenta "o amor próprio até o desprezo de Deus"<sup>13</sup>. Com efeito, a esmagadora maioria dos artigos e livros que tratam da concepção de história em Agostinho tem em seu título ou como objeto privilegiado as idéias de "Cidade de Deus" e "cidade dos homens" ou algum de seus aspectos. E, embora realmente de uma importância ímpar no desenvolvimento da visão de história de Agostinho e presente desde meados de 390, a partir da obra "Sobre a verdadeira religião", o esquema das duas "comunidades", uma dos bons, outra dos maus, não é o único a estruturar a visão de história de Agostinho desde seus primeiros escritos. Entre 388-389, ele escrevia, na obra *Sobre o Gênesis contra os maniqueus* (GCM), aquilo que pode ser considerado sua primeira formulação sistemática de uma teologia da história:

*Com efeito, vejo, por todo o texto das Escrituras divinas, certas seis idades [sex quasdam aetates] cheias de trabalhos e fadigas [operosas], que são como que definidas por seus limites fixos, de tal modo que numa sétima espera-se o descanso; e que as mesmas seis idades têm semelhança com estes seis dias [refere-se aqui aos seis dias do relato da Criação do Gênesis], nos quais foram feitas aquelas coisas que a Escritura relembra que Deus fez<sup>14</sup>.*

---

<sup>13</sup> Citações retiradas de CD 14.28 (PL 41, 436), passagem na qual se encontra a famosa descrição das duas cidades, cada uma com seu respectivo objeto de amor: "Dois amores fizeram, pois, duas cidades[...]" ("Fecerunt itaque civitates duas amores duo [...]").

<sup>14</sup> GCM 1.23.35 (PL 34, 190): "Video enim per totum textum divinarum Scripturarum sex quasdam aetates operosas, certis quasi limitibus suis esse distinctas, ut in septima speretur requies; et easdem sex aetates habere similitudinem istorum sex dierum, in quibus ea facta sunt quae Deum fecisse Scriptura commemorat".

Nesse trecho e nas páginas que se seguem a ele, o futuro bispo de Hipona apresenta aos seus leitores a proposta de uma história que seria divididas em seis eras, nas quais se desenvolveriam os eventos da história da salvação humana, desde Adão até a segunda vinda de Cristo, momento no qual se iniciaria uma sétima era, supra-histórica e eterna, na qual os homens seriam definitivamente julgados e receberiam o castigo do inferno ou a beatitude do céu, de acordo com a vida que tiveram. Tal esquema de teologia da história em Santo Agostinho foi nomeado por Luneau como "divisão septenária da história"<sup>15</sup> ou "esquema septenário" agostiniano<sup>16</sup>, e está presente em várias outras obras posteriores.

Com efeito, por si mesma, ainda que se tratasse de uma referência isolada, dentro dos trabalhos de Agostinho, e não fosse retomada em nenhuma outra de suas obras posteriores, a doutrina agostiniana das sete idades já mereceria um estudo todo detalhado pela riqueza das idéias e das discussões que ele desenvolve nos capítulos 23 a 25 do livro primeiro do GCM. Sem querer adiantar muito temas que deverão ser tratados com mais vagar ao longo da dissertação e só como uma exposição inicial sumária de alguns dos principais assuntos que os capítulos do GCM acima citados abordam, pode-se lembrar, dentre outros aspectos: a correlação sistemática de eventos importantes ocorridos nas eras históricas com os respectivos dias da Criação e os seres que Deus traz à existência em cada um

---

<sup>15</sup> Auguste Luneau. *L'histoire du salut chez les pères de l'Église - la doctrine des âges du Monde*. Paris: Beauchesne, 1964. P.252; 254ss.

<sup>16</sup> Idem, p.329, *passim*. Serão usados, como equivalentes, as palavras "idades" e "eras", as quais traduzirão aqui a palavra "aetas, -atis". Além disso, na expressão "sete idades do mundo", que será usada como sinônimo de divisão septenária da história, toma-se a palavra "mundo" numa das acepções antigas de *saeculum*, termo cujo significado (dentre os vários que essa palavra possui) é aqui geralmente considerado como sinônimo da história enquanto ação humana no tempo, contraposto à noção cristã de *aeternitas*.

deles<sup>17</sup>; a idéia do conjunto do processo histórico como semelhante a um único indivíduo<sup>18</sup>, de tal modo que características das seis fases de desenvolvimento fisiológico do ser humano (primeira infância, infância, adolescência, maturidade, declínio em direção à velhice e velhice) podem ser encontradas nas respectivas eras históricas<sup>19</sup>; o surgimento do homem novo, o homem espiritual, na sexta idade, época de decrepitude e velhice do homem carnal<sup>20</sup>; e, por fim, a comparação dos dias do relato do Gn com as etapas de desenvolvimento espiritual da alma, rumo à sua perfeição<sup>21</sup>. Contudo, muito longe de ser um tema restrito a um tratado anti-maniqueu de menor

---

<sup>17</sup> Cf., em especial, GCM 1.23, onde se localiza a sua longa descrição das seis eras como estando profetizadas no relato dos seis dias da Criação. Para maiores detalhes sobre o tema do *Gênesis* como um profecia sobre a história no GCM, cf. abaixo, pp.59-61.

<sup>18</sup> Cf. GCM 1.23.35, passagem na qual Agostinho se refere ao *universum saeculum* (no sentido especificado supra, na nota 16) "o qual, por causa da proporção de sua grandeza, devemos pensar como [se fosse] um único homem".

<sup>19</sup> Cf. GCM 1.23 para a comparação das eras com as fases de desenvolvimento biológico de um indivíduo (também chamadas aqui de "idades do homem", expressão utilizada por Archambault, op.cit.) e GCM 1.24 para a explicação do número de gerações humanas em cada idade com base em argumentos da mesma ordem. Esse aspecto da teoria agostiniana é classificado por Luneau, op.cit. como "aspecto antropológico" ou "antropomórfico", por ser um discurso especulativo que relaciona fases da vida humana com as eras históricas. Arnaldo Momigliano. "The origins of universal history" in: *On Pagans, Jews, and Christians*. Hanover, NH: Wesleyan University Press, 1987. Pp.35-37, chama esse modo de se referir à história mundial ou de um império, como o romano, como "esquema biológico".

Assim, na dissertação serão utilizadas como sinônimas as expressões "fases de desenvolvimento fisiológicas", "idades do homem" ou "idades da vida do indivíduo" (além da palavra "fase" poder ser substituída pelos termos correlatos "etapas" ou "estágios") para se referir as seis etapas fisiológicas, enumeradas por Agostinho, em que a pessoa passa, desde o início de sua vida até sua morte (primeira infância, infância, adolescência, maturidade, declínio da maturidade para a velhice, velhice). As seis idades do homem enumeradas aqui em português são tentativas de se traduzir, respectivamente, os termos latinos *infantia*, *pueritia*, *adolescentia*, *iuventus*, *declinio a iuventute ad senectudem* e *senectus*, usados por Agostinho no GCM. Para maiores detalhes sobre esse tema, cf. abaixo, cap.3, pp.139-152.

<sup>20</sup> Cf. GCM 1.23.40 (PL 34, 192).

<sup>21</sup> Cf. GCM 1.25 (PL 34, 194), chamadas por Agostinho de "idades espirituais" do ser humano e que pode ser rotulada também de "interpretação espiritualizante" das sete idades, a qual é independente da interpretação alegórica do *Gênesis* em viés histórico, representada pelas sete idades do mundo.

importância, escrito nos primeiros anos de sua conversão definitiva ao catolicismo, a teoria septenária da história apresenta-se como um tema recorrente nas reflexões de Agostinho sobre o processo histórico e ressurge em vários de seus trabalhos, até quase o fim de sua vida<sup>22</sup>. Mesmo na obra "Cidade de Deus", na qual os "protagonistas" e assunto principal são, sem sombra de dúvidas, as duas cidades, as sete eras não deixam de estar presentes tal como o "palco" temporal que os dois personagens - a cidade de Deus e a cidade terrena - percorrem, desde suas origens até os fins devidos a cada uma delas<sup>23</sup>.

Diante de tudo o que foi até agora exposto, a presente dissertação propõe-se fazer a análise da doutrina agostiniana septenária da história, um tema que, embora seja importante dentro da interpretação de Agostinho sobre o processo histórico, possui poucos estudos que a tomem como objeto principal e não apenas como tema secundário ou meramente incidental, se comparado com outros assuntos, como o das duas cidades. Além do livro já citado de Luneau, que tem as idades do mundo nos padres da Igreja até Agostinho como seu centro e desenvolve 73 páginas sobre sua divisão septenária, são raros os trabalhos que tenham, como foco central, as sete eras agostinianas, quando se leva em conta o volume de produção bibliográfica em geral sobre as interpretações de Agostinho acerca da história. Por outro lado, o livro de Luneau, que é um dos mais detalhados trabalhos sobre o assunto, ainda está longe de esgotar o tema em Agostinho, apesar de ele ser bastante rico em reflexões sobre as idades do mundo agostinianas e sobre

---

<sup>22</sup> Cf., dentre outros trechos, *Sobre a Trindade* 4.4.7; *Contra Fausto* 12.8; *Sobre as pessoas que devem ser catequizadas* 17.28 e 22.39; *Sobre 83 diversas questões* 58.2 e 64.2; *Sobre a verdadeira religião* 27.50 (referência rápida à "distinção de diferentes idades" que podem ser encontradas ao ler-se as Escrituras); *Contra Adimantum* 7.2; *Tratado sobre o Evangelho de João* 9.6.

<sup>23</sup> Cf., p.ex., CD 16.43.3 e 22.30.5. O livro 22 é o último desta obra e foi terminado entre 426 e 427. Daqui se percebe como a doutrina das idades acompanhou Agostinho até os últimos anos de sua vida.



outras divisões da história propostas pelos padres da Igreja. Além disso, Luneau aborda tal tema de maneira pouco contextualizada (i.é., sem levar muito em conta as peculiaridades dos diferentes momentos da vida do bispo nos quais as referências às sete idades do mundo são feitas e as possíveis mudanças que poderiam ter ocorridos em sua própria teoria) e com pouca ênfase na importância da polêmica anti-maniqueia para a própria formação de tal doutrina. Mais ainda, o autor não leva em consideração a mudança estrutural sofrida pelo esquema septenário, durante a fase milenarista de Agostinho, bem como o papel que a exegese de Ambrósio pode ter desempenhado para o seu surgimento. Por tudo isso, julga-se que não apenas há espaço para uma dissertação que busque trabalhar mais detalhadamente a temática agostiniana das sete idades do mundo, mas que esse tipo de pesquisa pode também vir a ser de grande proveito para se entender melhor o desenvolvimento das idéias de Agostinho sobre o tempo e sobre a história.

Desse modo, deve-se destacar que há vários outros aspectos relevantes da teologia da história agostiniana que não serão tratados neste trabalho em si mesmos, de maneira exaustiva, mas serão abordados apenas na medida em que se relacionarem com o tema central da doutrina das sete idades do mundo. Dentre os vários exemplos que se poderia citar aqui, encontra-se a visão de Agostinho sobre a historiografia como disciplina produtora de conhecimento sobre o passado; a questão das "monarquias mundiais" que se sucedem ao longo do tempo; o próprio tema das duas cidades; e, por fim, a divisão - de inspiração paulina - do processo histórico em quatro fases, a qual é o esquema mais recorrente de idades da história da salvação nos padres da Igreja e mostra-se de enorme relevância também no pensamento agostiniano, em especial nas duas últimas

décadas da sua vida, consumidas em boa parte pela polêmica anti-pelagiana. Sempre que se abordar esses e outros assuntos, serão única e exclusivamente com o intuito de se entender melhor as características da teoria septenária da história em Agostinho, o principal objeto deste estudo.

O tema das sete idades do mundo em Agostinho será desenvolvido nesta dissertação da seguinte forma: Primeiramente, tratar-se-á da importância da polêmica anti-maniqueia para a formação da crença de Agostinho de que a história se desenvolve em seis idades históricas e uma supra-histórica e eterna, comparáveis ao seis dias da criação e ao sétimo dia de descanso de Deus, respectivamente (cap.1). Em seguida, o modo como Agostinho argumenta que sua seqüência de sete idades está baseada nas Escrituras Cristas (em especial no livro do Gn, mas não só) será analisado, bem como a possibilidade de que ele tenha sofrido influências de alguns dos padres da Igreja nas suas interpretações das Escrituras sobre a divisão septenária da história (cap.2). Após essa etapa, serão estudadas algumas das tradições intelectuais difundidas no mundo mediterrâneo que foram de grande relevância para a formação das sete idades agostinianas, em especial o tema das idades do homem, da simbologia dos números e da própria crença, quase geral, de que o processo histórico poderia ser dividido em eras (cap.3). Por fim, a última etapa da pesquisa será fazer a análise das variações sofridas pela teoria septenária das idades na fase milenarista vivida por Agostinho na década de 390 (cap.4).

## Capítulo 1 - A teoria das sete idades do mundo de Agostinho como resposta ao maniqueísmo

### 1.1. Considerações iniciais; o maniqueísmo e a teoria das sete idades do mundo

Em 397, fazia cerca de um ano que os católicos de Hipona Régia, a segunda maior cidade portuária da África romana, tinham um novo bispo titular após a morte do ancião Valério. Agostinho, que fôra presbítero ali entre 391 e 395, assumiu o lugar daquele, e tinha que, a partir de agora, cuidar sozinho de todos os compromissos que uma diocese cristã do séc.IV apresentava. Possídio nos dá uma idéia de alguns desses afazeres diários da vida de Agostinho como bispo, que iam desde os serviços litúrgicos rotineiros e sermões perante seu rebanho, passando pela desgastante atividade de juiz eclesiástico num mundo em que as atribuições dessa jurisdição só faziam crescer em quantidade e importância, até os momentos de vida comunitária com seus padres na comunidade clerical de Hipona<sup>24</sup>. E tudo isso quando ele não estivesse em Cartago ou em outra cidade africana, tomado pelas preocupações pastorais que envolviam diretamente a região da Numídia e, mais adiante, as concernentes à toda a África, como no caso do donatismo, e até ao mundo cristão em geral, como nas questões relacionadas ao pelagianismo.

Mas, mesmo em meio a tantas atividades, Agostinho encontrava tempo para escrever, e num volume

---

<sup>24</sup> Para um relato das atividades rotineiras de Agostinho como bispo, cf. Possídio. *Vida de Santo Agostinho* 19-21;24-27 (PL 32, 49ss). Possídio foi bispo da cidade de Cálama e um dos padres formados na comunidade agostiniana de Hipona, além de ter estado com Agostinho nos últimos momentos de sua vida, o que o torna uma importante fonte para os eventos da vida de Agostinho acontecidos após o término das Confissões.

impressionante. Em 397, ele iniciou duas importantes obras que legaria à posteridade: as *Confissões*, completadas em 400 e composta em 13 livros, e o *Contra Fausto*, em 33 livros, terminados já no ano seguinte de 398<sup>25</sup>. Tal rapidez e prontidão em rebater os escritos do maniqueu Fausto com certeza tiveram como influência uma série de motivos de ordem pessoal. Para Agostinho, um ex-adepto do maniqueísmo que há muito já havia se envergonhado de ter acreditado nas doutrinas de Mani<sup>26</sup> - as quais ele não cansava de rotular como uma "grande quantidade de fábulas absurdas, incapazes de demonstração"<sup>27</sup>, com suas "intermináveis fantasias a respeito do céu, dos astros, do Sol e da Lua"<sup>28</sup> - e que dedicara até então boa parte de seus esforços literários pós-conversão para combater as doutrinas dos seus antigos correligionários, a obra de Fausto deve ter causado grande revolta e indignação. Afinal, nela Agostinho via o mesmo homem que fora incapaz de resolver suas dúvidas e inquietações com diversos pontos da doutrina maniqueia, quando da visita de Fausto a Cartago, em 382<sup>29</sup>; alguém que "reconhecia a própria ignorância [diante dos problemas apresentados por Agostinho] e não se envergonhou de

---

<sup>25</sup> Para a data de início das *Confissões* (terminadas por volta de 400 ou 401), Cf. Peter Brown. *Santo Agostinho - uma biografia*. São Paulo: Record, 2005. P.226 e Serge Lancel, *Saint Augustine*. London: SCM Press, 2002. P.534; Para a datação do *Contra Fausto* como de 397-398, cf. Brown, op.cit. p.226; Lancel, op.cit. p.534 e Gerald Bonner. "Augustine and Millenarianism" in: Rowan Williams (ed.). *The Making of Orthodoxy - Essays in honour of Henry Chadwick*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2002. P.240. J. Kevin. Koyle. "Contra Faustum Manichaeum" in: Allan D. Fitzgerald (Ed.ger.). *Augustine through the Ages - an Encyclopedia*. Michigan / Cambridge - U.K.: William B. Eerdmans / Grand Rapids, 1999, p. 356, fala que esta obra "possivelmente data de 398 a 400".

<sup>26</sup> Sobre os relatos de Agostinho relativos aos sentimentos de embaraço e vergonha por ter acreditado tão rapidamente nas críticas dos maniqueus às crenças católicas, sentimentos estes tidos na época em que ouvia as homilias de Ambrósio e decidiu voltar a ser catecúmeno, cf. CONF 6.4.5 (PL 32, 721-722).

<sup>27</sup> CONF 6.5.7 (PL 32, 722): "tam multa fabulosissima et absurdissima, quia demonstrari non poterant".

<sup>28</sup> CONF 5.7.12 (PL 32, 711): "longissimis fabulis, de coelo et sideribus, et sole et luna".

<sup>29</sup> Verão de 382, segundo Van Oort, op.cit. p.43.

confessá-la"<sup>30</sup> e que "nada entendia das disciplinas liberais"<sup>31</sup> falar com sarcasmo contra os católicos, chamando-os de "semi-cristãos" e "filhos da serpente"<sup>32</sup>, e contra várias passagens de seus livros sagrados.

É nessa mesma obra direcionada contra os escritos de Fausto que Agostinho, ao fazer a apologia dos patriarcas e dos eventos narrados no Antigo Testamento pela argumentação de seu valor profético concernente a Cristo e à Igreja, aproveita para apresentar, mais uma vez, sua interpretação alegórica do relato da Criação do Gênesis como uma descrição das sete eras pelas quais a humanidade passou e deverá ainda passar ao longo de sua história:

*Em seis dias, no Gênesis, Deus terminou toda a sua obra, e no sétimo descansou. As obras de Deus representam o gênero humano neste mundo, pela sucessão dos tempos, [transcorridos] em seis idades, das quais a primeira vai de Adão até Noé; a segunda, de Noé até Abraão; a terceira, de Abraão até Davi; a quarta, de Davi até a migração para a Babilônia; a quinta, daqui até a humilde vinda do nosso Senhor Jesus Cristo; a sexta, que agora se desenvolve, até que o Altíssimo venha para o Juízo. A sétima, com efeito, está compreendida no descanso dos santos, não nesta vida, mas na outra, onde aquele rico vê o pobre descansando, enquanto ele mesmo é torturado no inferno<sup>33</sup>, onde não há tarde, porque ali não há nada imperfeito. No sexto dia, no Gênesis, o homem é formado à imagem de Deus [Gn 1:27]; na sexta idade do mundo, a nossa restauração manifesta-se na novidade da mente, segundo a imagem daquele que nos criou, como diz o Apóstolo [Cf. Cl 3:10]. Uma companheira é feita, ao homem que dormia, a partir de seu lado; Ao Cristo moribundo, a Igreja é feita a partir do sacramento do seu sangue, que jorra do lado dele, morto. Eva é chamada vida e mãe dos vivos, ela que foi feita a partir do lado de seu homem; e o Senhor diz no Evangelho: 'Se alguém não comer da minha carne, e beber do meu sangue, não terá a vida em*

---

<sup>30</sup> CONF 5.7.12 (PL 32, 711) "Noverat enim se ista non nosse, nec eum pudit confiteri".

<sup>31</sup> CONF 5.6.11 (PL 32, 711): "expertus sum prius hominem expertem liberalium disciplinarum, nisi grammaticae, atque ejus ipsius usitato modo".

<sup>32</sup> Contra Fausto 1.1; 1.3. (PL 42, 207-210)

<sup>33</sup> Parábola do rico e de Lázaro - cf. Lc 16:19-31.

*si' [Jo 6:53]. E todas as coisas que ali se lêem, tratadas de modo sóbrio, claro e gradativo, antecipam Cristo e a Igreja, seja nos bons cristãos, seja nos maus<sup>34</sup>.*

Com efeito, a primeira vez em que Agostinho apresentou a sua doutrina septenária do processo histórico também se deu num contexto de polêmica anti-maniqueia: foi no GCM, obra que também defendia, como na passagem supracitada do *Contra Fausto*, a sacralidade e veracidade da narrativa da Criação do mundo, tal como contida no *Gênesis*. A comparação do sétimo dia com a sétima era surge, naquela obra, após a interpretação alegórica do descanso de Deus no sábado como símbolo do descanso eterno das pessoas que fizerem boas obras durante a vida terrena<sup>35</sup>. No texto do GCM, fica claro que a identificação dos dias da semana da Criação com as sete idades da história apresenta-se, para Agostinho, muito mais do que uma abstração, mas como um dado concreto, conhecido daqueles que passaram a Cristo e de quem foi retirado o véu da alegoria, para que pudessem ver a verdade clara<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> *Contra Fausto* 12.8 (PL 42, 257-258): "Sex diebus in Genesi consummavit Deus omnia opera sua, et septimo requievit. Sex aetatibus humanum genus hoc saeculo per successiones temporum, Dei opera insigniunt: quarum prima est ab Adam usque ad Noe; secunda, a Noe usque ad Abraham; tertia, ab Abraham usque ad David; quarta, a David usque ad transmigrationem in Babyloniam; quinta, inde usque ad humilem adventum Domini nostri Jesu Christi; sexta, quae nunc agitur, donec Excelsus veniat ad iudicium; septima vero intelligitur in requie sanctorum, non in hac vita, sed in alia, ubi vidit requiescentem pauperem dives ille, cum apud inferos torqueretur; ubi non fit vespera, quia nullus ibi rerum defectus est. Sexto die in Genesi formatur homo ad imaginem Dei: sexta aetate saeculi manifestatur reformatio nostra in novitate mentis, secundum imaginem ejus qui creavit nos, sicut dicit Apostolus. Fit viro dormienti conjux de latere: fit Christo morienti Ecclesia de sacramento sanguinis, qui de latere mortui profluxit. Vocatur Heva vita et mater vivorum, quae de viri sui latere facta est: et dicit Dominus in Evangelio, Si quis non manducaverit carnem meam, et biberit sanguinem meum, non habebit in se vitam. Et omnia quae illic leguntur enucleate minutatimque tractata, Christum et Ecclesiam praeloquuntur, sive in bonis Christianis, sive in malis".

<sup>35</sup> Cf. GCM 1.22.34.

<sup>36</sup> GCM 1. 22.33 (PL 34, 189): "Portanto, que todos eles [maniqueus e judeus, neste contexto] passem para junto de Cristo, a fim de que o véu seja retirado, como diz o Apóstolo [cf. 2Co 3:16]. O véu, com

Praticamente todos os autores que se detiveram no estudo da formação intelectual de Agostinho destacaram a importância que os cerca de 10 anos que ele passou como adepto do maniqueísmo tiveram para o futuro desenvolvimento da sua vida, e a análise do tempo em que foi um maniqueu encontra espaço de destaque na maioria dessas obras<sup>37</sup>. Para Agostinho, o maniqueísmo foi, durante seus primeiros anos de conversão, o grande inimigo a ser combatido por todos os meios possíveis (livros, discursos, cartas e obras direcionadas a amigos ainda maniqueus, bem como disputas públicas). Muito temas por ele desenvolvidos, nesses primeiros anos de trabalho intelectual, tiveram como contraponto claro o que os maniqueus ensinavam, como os exemplos das respostas dadas para a origem do mal e suas opiniões sobre a natureza da alma humana. Além disso, cabe destacar que a doutrina agostiniana das sete idades do mundo não foge a esse padrão, na medida em que ela aparece, pela primeira vez, num contexto de contraposição às críticas maniquéias à narrativa do Gn de como o universo foi criado e serve para explicar o valor mais profundo de tal narrativa. Assim, a influência do maniqueísmo sobre o pensamento de Agostinho deve ser considerada nos trabalhos que tratam da doutrina agostiniana das sete idades, e é o

---

efeito, é retirado quando, removido a cobertura da alegoria e da semelhança, a verdade fica manifesta, de tal modo que possa ser vista" (*"Et illi enim carnaliter observando, et isti carnaliter exsecrando, sabbatum non noverunt. Transeat ergo unusquisque ad Christum ut auferatur velamen, sicut Apostolus dicit. Velamen enim aufertur, quando similitudinis et allegoriae cooperimento ablato, veritas nudatur, ut possit videri"*).

<sup>37</sup> Cf., dentre outros autores, Gerald Bonner. *St. Augustine of Hippo - Life and Controversies*. Norwich: Canteburry Press, 2002. Pp.58-88; Brown, op.cit. pp.61-87; Henri Chadwick. *Augustine - a Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1986. Pp.12-16; Gillian R. Evans. *Agostinho sobre o mal*. São Paulo: Paulus, 1995. Pp.9-35 (com ênfase na importância da visão maniquéia para a formação da opinião do Agostinho cristão sobre o mal, dentre outros fatores); Lancel, op.cit. pp.37-57; Henri-Irénée Marrou. *St. Augustin et l'augustinisme*. Paris: Éditions du Seuil, 1955. Pp.26-28; John J. O'Meara. *The Young Augustine - The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*. London / New York / Toronto: Longmans Green and Co, 1954. Pp.61-91; e van Oort, op.cit. pp.33-47.

que se fará aqui. Mas antes, deve-se analisar o surgimento da religião maniquéia, bem como as crenças cosmogônicas por ela professadas.

## **1.2. "Havia, no início, duas substâncias separadas entre si": análise da teologia maniquéia sobre as origens**

Durante muitas décadas, as origens da religião maniquéia e as principais influências que o seu fundador recebera foram questões amplamente debatidas pelos pesquisadores. De grande importância para esse assunto era a identificação que deveria ser dada ao grupo religioso no qual Mani (c.216-c.276), cresceu, dos quatro até cerca de vinte e quatro anos de idade. Segundo Lieu, fontes árabes tardias, como Al-Nadim em seu *Fihrist* ("Catálogo"), publicado em Bagdá em 988, designavam tal comunidade pelo termo "*mughtasilah* (i.e., aqueles que batizam a si mesmo)"<sup>38</sup>. Dentre as muitas identificações que os pesquisadores propunham, havia quem defendesse que seria um grupo de mandeus, uma seita batismal que tem como "principal personalidade de sua fé João Batista"<sup>39</sup>. Para o iranólogo Widengren, os mandeus, cujo ódio pelo cristianismo era muito grande, "devem, de fato, ser classificados como parte do assim chamado tipo iraniano de gnosticismo"<sup>40</sup>. O mesmo estudioso fornece muitos paralelos entre as crenças deste grupo e idéias religiosas procedentes da Pérsia, e diz que a identificação dos mandeus com a seita batismal da juventude de Mani é a opção

---

<sup>38</sup> Samuel N. C. Lieu. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China - a Historical Survey*. New Hampshire: Manchester University Press, 1985. P.29.

<sup>39</sup> Geo Windengren. *Mani and Manichaeism*. Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1965. P.20.

<sup>40</sup> Id. *ibid.* Sobre o gnosticismo, convém lembrar que está é uma classificação moderna para uma série de corrente religiosas (por vezes, com grandíssimas diferenças doutrinárias entre si) da Antigüidade. É consciente dessa particularidade que o termo "gnosticismo" será utilizado aqui.



mais provável. Assim, ele teria recebido importantes influências, em sua juventude, de um grupo religioso com muitos elementos persas e, ao mesmo tempo, profundamente hostil ao cristianismo, mesmo compartilhando parte de sua herança fundacional.

Em um artigo publicado originalmente em 1969, Peter Brown argumentava com veemência que o maniqueísmo não deveria ser considerado como uma "religião persa", mas sim como um ramo do gnosticismo cristão, pois nele "Zoroastro e Buda são figuras distantes, comparadas a Jesus. A melhor afirmação sobre a natureza do maniqueísmo relaciona Mani ao gnosticismo, não a Zoroastro"<sup>41</sup>. Este e outros posicionamentos similares de pesquisadores anteriores a Brown tiveram, em 1970, uma nova fonte recém-publicada sobre a qual embasar as suas opiniões: era o *Codex Maniqueu de Colônia*, um documento que, segundo Lieu,

*dissipa qualquer sugestão de que a seita na qual Mani cresceu foi de predecessores dos modernos mandeus do Iraque meridional. A seita batismal a qual Patik [pai de Mani] se aliou [e para a qual ele trouxe o seu filho, com a idade de quatro anos] eram cristãos judaizantes que reconheciam Elchasai ('Αλχασάιος) como seu fundador (ἀρχηγός)<sup>42</sup>.*

O mesmo pesquisador, mais adiante, conclui:

*Mani foi indubitavelmente um sincretista, mas seu background religioso era predominantemente judaico-cristão, como foi revelado pelos textos recentemente descobertos. A visão outrora comumente aceita de que ele teria fundido elementos do cristianismo, zoroastrismo e budismo para criar uma religião mundial que fosse tudo para todos os homens precisa ser agora decisivamente abandonada. Como nós veremos, os elementos zoroastrianos e budistas foram adquiridos no curso da missão e não eram fundamentais ao maniqueísmo.*

---

<sup>41</sup> Peter Brown. "The diffusion of Manichaeism in the Roman Empire" in: *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*. Londres: Faber and Faber, 1972. P.96.

<sup>42</sup> Lieu, op.cit. p.31.

*O estudo das origens do maniqueísmo destaca a natureza diversificada e heterodoxa do cristianismo primitivo siríaco e o grau a que este estava submetido a influências tanto judaizantes quanto gnosticizantes*<sup>43</sup>.

Assim, a descoberta do *Codex Maniqueu de Colônia* possibilitou que futuros estudos sobre o maniqueísmo, como o já citado de Lieu, dentre outros, pudessem explorar com mais profundidade os débitos não-declarados que Mani possuía de pensadores gnósticos como Marcião, Bardesanes e o próprio Elcasai<sup>44</sup>.

Eliade recorda que a doutrina da religião à qual o jovem Agostinho se converteu e na qual ele passou cerca de dez anos de sua vida "pode ser resumida em duas fórmulas: os *dois princípios* e os *três momentos*"<sup>45</sup>. É nesses termos que um salmo maniqueu chinês descreve, de modo muito significativo, o que de fundamental deve conhecer a pessoa que pretende ligar-se à religião maniqueia:

*Todo aquele que deseja se juntar à seita precisa conhecer que a Luz e as Trevas são princípios, cada um em seus próprios lugares, e que suas naturezas são completamente distintas. Se ele não percebe isso, como será capaz de praticar a religião? Depois, ele precisa ser iluminado sobre os "Três Momentos".*

*No Momento Anterior, não há ainda céus ou terras; lá existe somente a Luz e as Trevas. A natureza da Luz é sabedoria, aquela das Trevas é estultícia. Em todos os seus movimentos e descanso, elas são completamente opostas uma a outra.*

*No Momento Presente, as Trevas invadem a Luz e dão vazão às suas paixões, a fim de colocar [a Luz] para*

---

<sup>43</sup> Lieu, op.cit. p.53.

<sup>44</sup> Sobre tais aproximações, cf. idem, pp.38-54. Windengren, op.cit. p.11 também já defendia a existência de um débito religioso de Mani com relação a Marcião e a Bardesanes: "Ambos [os dois gnósticos citados], na origem e em perspectiva, podem ser considerados como precursores de Mani. Ambos exerceram importante influência sobre ele. Suas invectivas contra ambos evidenciam a necessidade que ele sentia de esconder seus débitos e de proclamar sua independência perante eles".

<sup>45</sup> Mircea Eliade. "Paganism, Christianity, Gnosis" in: *A History of Religious Ideas. Vol. 2 - From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity*. Londres / Chicago: University of Chicago Press, 1982. P.388.

fora. A Luz, por sua vez, entra nas Trevas e é instigada, com súplicas, a expulsar esta "Grande Calamidade". Ela [i.e., a Luz] odeia a sua partida de seu corpo original e suplica para deixar a morada incandescente. É necessário, portanto, despir-se do corpo [físico] a fim de salvar a natureza [luminosa] [?]. Isto é o que a santa doutrina explicitamente estabelece, e se a verdade é moldada a partir da falsidade, quem ousaria ouvir seus mandamentos? É necessário, portanto, ser crítico e procurar a causa da salvação.

No Tempo Futuro, as coisas que nós ensinamos e pregamos chegam a um final, e a verdade e a falsidade retornam para suas raízes. A Luz uma vez mais pertence à Grande Luz e as Trevas retornam para as Trevas Supremas. Os dois princípios retornam para seu estado normal, renunciam e retornam um ao outro (o que eles receberam um do outro)<sup>46</sup>.

Assim, o Momento Anterior, no qual os dois princípios ainda se encontravam completamente separados um do outro, é seguido pelo Momento Presente, que vai do início da mistura de partes da Luz com as Trevas até o instante em que se desencadearão os eventos finais, escatológicos, do Momento Futuro do drama cósmico, quando Luz e Trevas voltarão a estar separadas por completo e não mais se misturarão.

Agostinho nos dá uma idéia muito nítida do modo como o anúncio dessas verdades supremas eram feitas nas comunidades maniquéias da África. No livro polêmico *Contra a epístola de Mani que chamam Epístola da Fundação*, ele cita vários trechos desse documento e o critica. A capacidade de Agostinho de lembrar-se com exatidão de trechos de um texto religioso que, quase certamente, ele não tivera mais a oportunidade de ler durante, pelo menos, 12 anos<sup>47</sup>, se por um lado mostra a capacidade do ex-retor

---

<sup>46</sup> Trecho de fonte chinesa citada por Lieu, op.cit. p.8. Os itálicos que estão entre colchetes e entre os parênteses são acréscimos e observações presentes na própria tradução fornecida por Lieu.

<sup>47</sup> Contados desde o momento em que Agostinho decidiu-se por romper em definitivo com os maniqueus, entre 384 e 385, e a publicação do *Contra a epístola de Mani que chamam Epístola da Fundação*, em 396, segundo Brown, *Santo Agostinho*, p.226 e Lancel, op.cit. p.534. Cabe lembrar que é muito improvável que Agostinho, enquanto escrevia a última obra citada, tivesse um exemplar da *Epístola da Fundação* em mãos, a partir

em utilizar-se de sua memória extremamente bem treinada pelo sistema educacional da época, por outro nos diz algo da importância do próprio texto para a comunidade maniquêia, pois essa carta era lida aos que deveriam ser iniciados no conhecimento místico revelado por Mani, de tal modo que conhecessem a origem do universo e de sua atual condição, bem como o que deveriam fazer para escapar dela, e seu conteúdo deveria ser muito conhecido pelos fiéis maniqueus. Nela se aprendia que

*havia, no início, duas substâncias separadas entre si. E Deus Pai possuía o império da luz, [ele que era] eterno em sua santa estirpe, magnífico na virtude, verdadeiro pela sua própria natureza, sempre exultante na sua própria eternidade, tendo junto de si a sabedoria e o sentido vitais<sup>48</sup>.*

A carta continuava falando sobre o princípio das Trevas, como ele estava contíguo ao Reino da Luz e como lhe fez guerra, com a subsequente mistura dos dois princípios, o que gerou a necessidade, por parte da Luz, de sua separação.

De fato, são muitos os detalhes contidos na narrativa maniquêia dos Três Tempos, com todos os seus pormenores sobre os seres do Reino da Luz no Tempo Anterior, hipóstases do Pai; do Reino das Trevas, com suas cinco regiões; e da série de divindades evocadas e ações realizadas por Deus, no Momento Presente, para a liberação das partículas da Luz aprisionadas com as Trevas. Caso venha a ser necessário, alguns desses elementos serão apresentados com maiores detalhes adiante. Sobre o relato

---

do qual basear suas citações. Com efeito, os maniqueus eram muito ciosos de seus escritos e não permitiam que pessoas fora de sua religião os possuíssem.

<sup>48</sup> *Contra a epístola de Mani que chamam Epístola da Fundação 13.16 (PL 42, 182): "Haec quippe, inquit [Manichaeus], in exordio fuerunt duae substantiae a sese divisae. Et luminis quidem imperium tenebat Deus Pater, in sua sancta stirpe perpetuus, in virtute magnificus, natura ipsa verus, aeternitate propria semper exsultans, continens apud se sapientiam et sensus vitales".*

cosmogônico do maniqueísmo, bastará, por enquanto, fazer algumas considerações de ordem mais geral sobre o modo como os maniqueus encaravam tais ensinamentos e os vivenciavam, para se poder também entender melhor o que estava por trás das suas críticas à narrativa da Criação tal como descrita no Gênesis.

Eliade, ao tratar rapidamente das crenças de uma escola gnóstica da antigüidade<sup>49</sup>, faz uma afirmativa que muito bem poderia adequar-se à própria doutrina maniqueia:

*Este é um mito total: ele relata todos os elementos decisivos, desde a origem do mundo até o presente e, pela demonstração de sua interdependência, garante a credibilidade do eschaton*<sup>50</sup>.

Para os maniqueus, todas as respostas fundamentais para a vida do ser humano tinham sido reveladas por Mani, ao descrever os dois princípios e as origens do mundo e dos homens. Compreende-se, assim, porque eles se sentiam tão superiores aos outros cristãos, que viviam ainda na ignorância de sua verdadeira condição de possuírem partículas da Luz, presente em si mesmos, que deveriam ser purificadas e libertadas da matéria, por meio das práticas religiosas prescritas pelo maniqueísmo.

Além disso, Mani propunha que todos os episódios narrados em sua cosmogonia tinham sido a ele revelados pela própria divindade e deveriam ser entendidos literalmente, como fatos históricos realmente acontecidos, e que eles apresentavam ao fiel um conhecimento seguro e preciso sobre importantes verdades religiosas e o modo como se desenvolviam vários fenômenos naturais. Nas palavras de Lieu, na doutrina de Mani

---

<sup>49</sup> Eliade, op.cit. p.372.

<sup>50</sup> Id.ibid.

*pretende-se que cada parte de seu ensinamento sobre as origens e o funcionamento do universo na atualidade seja literalmente compreendida e supõe-se que seja cientificamente exata. De modo semelhante, as miríades de deidades e demônios envolvidos no drama cósmico são tidas como personagens históricos e não-ficcionais. Esta aceitação total da gnosis maniqueia é essencial para a redenção do crente, uma vez que ela demanda sua participação em um estilo de vida especial que tem uma função salvífica e que somente é significativa dentro de uma compreensão literal do drama cosmogônico<sup>51</sup>.*

Com efeito, o maniqueísmo encontrava muitos críticos no Ocidente latino devido a esse modo muito específico de se pensar a sua revelação. Os maniqueus não apenas se negavam a interpretar de maneira alegórica as suas narrativas religiosas sobre a divindade e persistiam na crença de uma série de absurdos físicos (tais eram as críticas, por exemplo, de Simplicio, filósofo neoplatônico do séc.VI<sup>52</sup>), mas também apresentavam dados conflitantes com outras áreas do conhecimento, como a astrologia da época, que então abarcava, em seu seio, muitas técnicas de observação astronômica que poderiam ser tidas como mais "empíricas" sobre fenômenos como os eclipses e as fases da Lua, por exemplo<sup>53</sup>. Foi estudando astrologia a partir dos filósofos que Agostinho, ainda maniqueu, percebia muitas contradições entre os dados que ele observava em suas práticas astrológicas e o que os maniqueus pregavam ser verdade

---

<sup>51</sup> Lieu, op.cit. pp.22-23.

<sup>52</sup> Cf. idem, p.23.

<sup>53</sup> Mais tarde, o bispo Agostinho criticaria Mani por essa postura de se pôr a falar com pretensa autoridade de fenômenos celestes, em especial quando eles em nada se referiam a questões de piedade ou de bondade humana (cf. CONF 5.5.8 - PL 32, 709). Ver também as pp. 267-268 de Léo C. Ferrari. "Astronomy and Augustine's break with the Manichees" in: *Revue des Études Augustiniennes* 19, 1973, para a análise desse tema. Cf. também todo o artigo para se observar a importância dos estudos que este autor chama de "astronômicos", mas que deveriam ser, com mais propriedade, considerados como astrológicos (na medida em que as especulações sobre como os astros influenciavam na vida e no futuro das pessoas não estava ausente dos estudos de Agostinho nessa época sobre as estrelas), para que Agostinho viesse a se desiludir com o maniqueísmo.

irrefutável<sup>54</sup>, o que gerou-lhe muitas inquietações - as quais devem ter representado uma boa parcela das dúvidas que ele apresentou à Fausto, na visita supracitada deste a Cartago<sup>55</sup>. As crenças religiosas de Mani soavam tão absurda, em si mesma ou pelos motivos acima relacionados, para boa parte dos romanos que dela tomavam conhecimento, que os missionários maniqueus no Ocidente adotaram, junto ao público cristão, uma tática que provavelmente deve ter sido difundida também em outros contextos: eles começavam por questionar os posicionamentos religiosos adversários, buscando seus pontos fracos e aparentes contradições, e enchiam os ouvintes de dúvidas para, então, apresentar a sua doutrina religiosa de maneira bem geral, sendo os detalhes e a leitura dos textos religiosos propriamente maniqueus reservados para os que adquirissem um maior envolvimento com a religião<sup>56</sup>. A trajetória intelectual de Agostinho rumo ao maniqueísmo dá mostras desses procedimentos proselitistas por parte dos maniqueus, e será discutida com maiores detalhes mais adiante<sup>57</sup>, porquanto sua análise fornecerá muitas informações adicionais a respeito da atitude maniqueia perante os escritos canônicos cristãos e ajudará a compreender melhor como a exegese

---

<sup>54</sup> Cf. CONF 5.3.3-4 e, especialmente, 5.3.6: "Eu, no entanto, conservava desses filósofos muitas verdades sobre as criaturas, e tinha a prova racional pelos cálculos, pela sucessão das estações, pelo testemunho visível dos astros, e a confrontava com a doutrina de Mani, que escrevera abundantemente muitos disparates sobre tais problemas [...]. Todavia, era obrigado a acreditar [no maniqueísmo], embora a doutrina deles não concordasse com os resultados de meus cálculos e de minhas experiências, deles divergindo totalmente" (PL 32, 708 - "*Multa tamen ab eis, ex ipsa creatura, vera dicta retinebam; et occurrebat mihi ratio per numeros et ordinem temporum, et visibiles attestationses siderum, et conferebam cum dictis Manichaei, quae de his rebus multa scripsit copiosissime delirans [...] Ibi autem credere jubebat, et ad illas rationes numeris et oculis meis exploratas non occurrebat, et longe diversum erat*").

<sup>55</sup> Cf. supra, pp.20-21.

<sup>56</sup> Sobre tais assuntos, cf. as considerações muito esclarecedoras de Lieu, op.cit. pp.118-133, no tópico intitulado "O apelo polêmico dos maniqueus", onde se descreve as táticas utilizadas pelos missionários do maniqueísmo para desacreditar as posições religiosas adversárias e, depois disso, apresentar com maior profundidade as suas.

<sup>57</sup> Cf. abaixo, pp.44ss.

agostiniana, principalmente as obras de seus primeiros anos pós-conversão (da qual a doutrina septenária da história é um dos produtos), está, em muitos momentos, bastante permeada do desejo de oferecer respostas e defesa contra as críticas de seus ex-correligionários quanto a passagens da Bíblia.

### **1.3. As Escrituras judaicas e as cristãs sob a ótica do maniqueísmo**

Mani gostava de declarar que a religião por ele fundada era uma religião universal de fato. E não apenas geograficamente - com a superação dos aparentes "paroquialismos" que o cristianismo, quase todo confinado no Império Romano; o zoroastrismo, restrito ao Império Persa; e o budismo, difundido apenas no Extremo Oriente e na Índia, apresentavam - mas também em nível doutrinal, pois, como lembra Eliade,

*[Mani] proclamava que ele tinha integrado dentro da sua igreja o essencial de todas as Escrituras e de todas as sabedorias: "Como um rio se junta a outro rio para formar uma forte correnteza, assim os velhos livros estão adicionados, todos juntos, nas minhas Escrituras. E eles formaram uma grande Sabedoria, tal como não existiu nas gerações precedentes"<sup>58</sup>.*

Mani via a si mesmo como a encarnação do "grande *Nous*", divindade que era idêntica ao "Jesus da Luz", que acordou Adão do seu sono, nos primórdios do gênero humano, e lhe mostrou a sua verdadeira condição, o mesmo *Nous* que se encarnou numa linhagem de homens santos, ao longo da

---

<sup>58</sup> Eliade, op.cit. p.387. O trecho citado entre aspas por Eliade é da *Kephalaia* ["Capítulos", obra que pretende reunir discursos de Mani dirigidos ao círculo de seus discípulos mais íntimos] 154.



história, e nos fundadores das grandes religiões, até chegar a Mani, sua última manifestação<sup>59</sup>.

Assim, a completude e o ápice da revelação divina era privilégio do maniqueísmo, na opinião de seus fiéis. Não que as outras religiões não contivessem também em si partes de verdade. Todavia, nelas o ensinamento original de seus fundadores havia sido corrompido com o passar do tempo, e os maniqueus, em seu zelo missionário pelos quatro cantos do mundo então conhecido, apressavam-se, em debates públicos e conversas pessoais, a mostrar às pessoas tudo o que essas religiões tinham de falso, absurdo e parcial e o que nelas era bom e apontava para a revelação suprema de Mani. Por considerar-se depositário de uma revelação superior, Mani via-se na condição privilegiada de poder julgar o grau de veracidade das doutrinas cristãs e judaicas, por exemplo, a partir de suas próprias concepções religiosas.

Para o judaísmo, as condenações e o repúdio talvez não pudessem ser maiores. Na visão do maniqueísmo, o Deus-Iahweh, tal como descrito nas Escrituras judaicas, era um Deus que se comprazia com sacrifícios de animais - fato impensável; que mandava seu povo eleito praticar guerras com os seus inimigos e legitimava suas matanças; e era descrito por meio de um antropomorfismo "baixo", realizando ações indignas de uma divindade suprema, como descansar após terminar a criação, como se estivesse fatigado<sup>60</sup>, ou irar-se. Pior ainda: a espécie humana era apresentada como "imagem e semelhança de Deus", o que os maniqueus

---

<sup>59</sup> Lieu, op.cit. p.18.

<sup>60</sup> Cf. GCM 1.22.33 (PL 34, 189), numa passagem em que Agostinho afirma relatar argumentações maniquéias: "Que necessidade tinha Deus de descansar? Acaso ele estava cansado e fatigado por causa das obras [realizadas] nos seis dias?" ("*Dicunt enim: 'Quid opus erat ut Deus requiesceret? an forte operibus sex dierum fatigatus et lassatus erat?'*").

interpretavam como implicando que Deus tivesse a forma do corpo humano<sup>61</sup>.

Contudo, a questão do homem como criado à imagem de Deus não era a única discordância dos maniqueus com o relato da Criação do Gênesis. Ali, Iahweh é tido como o criador do mundo material, o mesmo mundo que, segundo eles, só passou a existir devido às conseqüências funestas da invasão da Luz pelas Trevas e da conseqüente mistura que daí adveio. Longe de achar que todos os seres que nos cercam sejam "muito bons", como o Gênesis alega ter sido o sentimento de Iahweh ao contemplar sua obra criadora<sup>62</sup>, o maniqueísmo via o universo de maneira muito diferente.

Este havia sido moldado pelo "Espírito Vivente", uma das divindades maniquéias, depois de ele ter lançado um combate, na companhia dos seus cinco filhos, contra os arcontes e demônios do mundo das Trevas que haviam engolido partículas da Luz. No fim, a vitória coube ao Espírito Vivente e, das partes dos corpos de vários dos demônios mortos, ele criou oito terras e dez céus (onze, se for contado o Zodíaco), compactou a terra e criou as montanhas. Ele também chegou a acorrentar alguns dos arcontes ou príncipes dos demônios aos céus. Então, ele separou as partículas da Luz em três categorias: a partir da que já estava totalmente purificada, formou o Sol e a Lua; daquela que estava só um pouco contaminada com as Trevas, fez as

---

<sup>61</sup> Cf. GCM 1.17.27 (PL 34, 186): "Os maniqueus costumam, de maneira falaciosa, levantar com intensidade essa questão de que nós acreditamos que o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus. Ele observam a forma do nosso corpo, e, de maneira infeliz, perguntam se Deus teria nariz, dentes ou barba, ou também os órgãos internos, e outras coisas que nos são necessárias. Acreditar [que haja] tais coisas em Deus é ridículo - mais ainda, impio! -, e por isso negam que o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus" (*"Istam maxime quaestionem solent Manichaei loquaciter agitare, et insultare nobis quod hominem credamus factum ad imaginem et similitudinem Dei. Attendunt enim figuram corporis nostri, et infeliciter quaerunt utrum habeat Deus nares et dentes et barbam, et membra etiam interiora, et caetera quae in nobis sunt necessaria. In Deo autem talia ridiculum est, imo impium credere, et ideo negant hominem factum esse ad imaginem et similitudinem Dei"*).

<sup>62</sup> Cf. Gn 1:31.

estrelas; já o terceiro tipo, muito misturado e contaminado, precisava de maiores "tratamentos". Uma série de eventos míticos sucedem-se, a partir daí, dos quais nascem as plantas, os animais e os seres humanos, sendo que estes últimos eram vistos como uma criação do Príncipe das Trevas, na tentativa de parar o processo redentor da Luz que o Espírito Vivente havia então colocado em funcionamento, pois os seres humanos, nos quais havia grande quantidade da Luz, perpetuariam o aprisionamento desta no corpo através da procriação e do nascimento de novas pessoas<sup>63</sup>.

Pelo resumo acima apresentado da narrativa maniqueia de formação do universo, percebe-se claramente porque a narrativa do Gn era totalmente rejeitada pelo maniqueísmo: ela contradizia o modo como os maniqueus apresentavam a origem do homem e do mundo e os eventos narrativos que eles acreditavam ter acontecido como qualquer outro evento histórico. Dessa forma, ela se apresentava como relato cosmogônico concorrente e, por tal motivo, os maniqueus não perdiam oportunidade para colocá-lo em descrédito.

Por outro lado, na concepção maniqueia, a narrativa do Gn deixava de responder a uma pergunta decisiva: de onde se origina o mal? Pois, se todas as coisas criadas por Deus eram boas, quem criou as más? A resposta dos maniqueus era "simples e drástica"<sup>64</sup>: o mal provinha de um princípio coeterno a Deus e totalmente dele separado. Assim,

*ao afirmar que o mal tem uma existência independente e é coeterno com Deus, os maniqueus forneciam uma resposta imediata ao problema da teodicéia [termo definido por Lieu, linhas antes, simplesmente como "o problema da origem do mal", e usado aqui nesse sentido]*

---

<sup>63</sup> Para maiores detalhes sobre os elementos da narrativa maniqueia sobre as origens aqui relatados, cf. Lieu, op.cit. pp.15-19, de onde procedem as informações do presente parágrafo. Para relatos mais resumidos de todo o relato cosmogônico maniqueu, cf. Bonner, op.cit. pp.162-169 e Lancel, op.cit. pp.33-36.

<sup>64</sup> Brown, *Santo Agostinho*, p.58.

e sua crença de que o bem e o mal estão misturados ajudava a explicar o pecado e as falhas morais como o resultado do conflito da Luz e das Trevas em cada indivíduo<sup>65</sup>.

Para os maniqueus, a resposta usual dada pelos cristãos de que o mal viria do livre arbítrio das criaturas racionais, seja dos homens, seja dos anjos (dos quais os demônios seriam um sub-tipo) não resolvia o problema, mas criava novos, pois "se é vontade de Deus que o homem deve fazer o bem, porque ele não o criou perfeito e, desse modo, incapaz de pecar?"<sup>66</sup>, e perguntas semelhantes poderiam ser feitas em relação aos demônios.

Mas, depois de considerar com maiores detalhes a postura maniquéia perante o *Gênesis*, pode-se perguntar: qual era a atitude do maniqueísmo com relação às outras partes do Antigo Testamento? Sabe-se, pela série de testemunhos que foram conservados em fontes históricas sobre os maniqueus ou por eles produzidas (fontes dentre as quais Agostinho é um testemunho privilegiado, pela quantidade de vezes que fala sobre tal assunto, e com grande riqueza de detalhes) que os seguidores de Mani tinham na mais baixa conta os patriarcas - com exceção de Abraão, por fazer parte da linha de manifestações históricas do Grande Nous<sup>67</sup> - e muitas figuras da história do povo judeu, por todas as ações moralmente vis que as próprias Escrituras judaicas a eles atribuem, de tal modo que só se poderia escolher entre duas opções: ou eles eram de fato pessoas que cometeram semelhantes crimes, tais como relatados nos livros do Antigo Testamento, e não seriam dignos de nenhuma veneração; ou as Escrituras judaicas mentiram sobre eles, imputando-lhes atos pecaminosos que eles não teriam cometido. De qualquer modo, os relatos do

---

<sup>65</sup> Lieu, op.cit. p.150.

<sup>66</sup> Argumentação maniquéia relatada nos escritos de Tito de Bostra e reproduzida em Lieu, op.cit. p.150.

<sup>67</sup> Cf. supra, pp.32-33.

Antigo Testamento sobre as vidas dos patriarcas e de outras figuras da história do povo judeu, como reis e profetas, não possuiriam, então, qualquer valor religioso e deveriam ser descartados<sup>68</sup>.

Não raro, fala-se em "rejeição total" do Antigo Testamento por parte dos maniqueus, e que este seria tido como "totalmente irreconciliável" com a revelação de Mani<sup>69</sup>. Era assim que, muitas vezes, os debatedores maniqueus se apresentavam ao público cristão, quando eles identificavam o Antigo Testamento como contrário aos ensinamentos do Novo em vários pontos e, por isso, aquele deveria ser rejeitado<sup>70</sup>. Se os cristãos diziam que se deveria receber os livros do Antigo Testamento porque eles eram santos e provinham de Deus, não demorava para que os seguidores do maniqueísmo perguntassem-lhes porque eles não seguiam todos os preceitos mandados ao povo judeu, e tiravam daí a conclusão de que, com a própria vida, os cristãos proclamavam que os livros das Escrituras judaicas eram supérfluos<sup>71</sup>. E, se fosse levantado o argumento de que a narrativa da vida dos patriarcas e os escritos dos profetas eram santos pelo seu valor profético acerca de Cristo e da Igreja, seria dada a resposta irônica de que uma fé em Cristo que precisa do testemunho de outros é muito fraca, e que não havia nenhuma predição de feitos futuros em tais livros<sup>72</sup>.

---

<sup>68</sup> Essa é a argumentação de Fausto em, p.ex., *Contra Fausto*. 22.1.

<sup>69</sup> Tal é a opinião, v. gr., de Bonner, op.cit. p.215: "a razão mais determinante para que os maniqueus rejeitassem o Antigo Testamento era bastante simples: ele era totalmente irreconciliável com a revelação entregue a eles por Mani".

<sup>70</sup> Dentre as obras maniquéias, circulava um tratado atribuído a Adas (Adimanto), um dos discípulos diretos de Mani, onde trechos do Antigo Testamento eram contrapostos a passagens do Novo que eram tidas como em contradição com aqueles. Santo Agostinho, em sua obra *Contra Adimanto*, buscou refutar tais argumentações.

<sup>71</sup> *Contra Fausto* 22.

<sup>72</sup> Idem, 12.1.

Contudo, com relação ao tema das atitudes do maniqueísmo perante o Antigo Testamento, van Oort faz a seguinte consideração:

*Eles [os maniqueus] não rejeitavam o Antigo Testamento totalmente, pois algum bem está misturado com o mal. Ver especialmente P. Alfaric, Les écritures manichéennes, II: Étude analytique, Paris, 1919, 139-160. O Antigo Testamento e o Novo Testamento eram como a boa e a má árvore referidas por Jesus em Lc 6 e Mt 7. Todavia, os maniqueus faziam citações não somente de apócrifos judeus e cristãos e do Novo Testamento, mas também do Antigo Testamento em mais de uma ocasião, interpretando o texto, cada vez, do seu próprio modo<sup>73</sup>.*

Portanto, muito mais do que uma rejeição absoluta do Antigo Testamento, em algumas ocasiões os maniqueus procediam nele a uma verdadeira seleção de passagens que fossem adequadas a suas crenças religiosas ou pudessem nessa direção ser interpretadas. Todavia, cabe lembrar que tal procedimento era raro, como o próprio van Oort dá a entender, e que eles preferiam muito mais os textos do Novo Testamento ou os escritos sagrados que estavam fora do cânôn judaico, em especial os cristãos, por falarem de Jesus - figura muito importante na sua religião - e do Espírito Santo, o "Paráclito prometido por Jesus", que era identificado com o próprio Mani<sup>74</sup>.

Além disso, havia no Antigo Testamento alguns personagens e fatos que eram considerados dignos de veneração religiosa pelos maniqueus, e que não poderiam ser

---

<sup>73</sup> Van Oort, op.cit. p.35, nota 104. Além disso, o mesmo autor também fala que os livros do Antigo Testamento que os maniqueus pareciam ter maior preferência seriam os Salmos e Isaías, bem como ele dá as referências bibliográficas dos autores dos quais retirou tal informação.

<sup>74</sup> Sobre Mani como o Paráclito, cf., dentre outros, *Contra a epístola de Mani que chamam Epístola da Fundação* 8.9 (PL 42, 178): "O que, quando se pergunta a vós, respondeis que, estando [na carta da Fundação] o nome de Mani, o Espírito Santo Paráclito foi designado, porque ele se dignou vir no próprio [Mani]" ("respondetis utique Manichaeo apostolo nominato, Spiritum sanctum paracletum nominari, quia in ipso venire dignatus est").

rejeitados pura e simplesmente mas, no máximo, do modo como o Antigo Testamento os apresentava. Adão, apesar de ter quebrado o seu voto de castidade, devido aos artifícios de Eva, foi considerado santo, juntamente com seu filho Set<sup>75</sup>. Ele e o seu pai eram os primeiros elos da corrente de manifestações do grande *Nous*, que terminava em Mani e que tinha também personagens como Enoch, Noé, Sem, Enosh e Abraão<sup>76</sup>. Por outro lado, os dez mandamentos eram parte de um patrimônio religioso "difundido entre as nações, isto é, existem desde o começo deste mundo"<sup>77</sup>, bom em si mesmo, mas que os judeus haviam maculado ao sobrecarregá-los com todos os seus preceitos rituais perniciosos<sup>78</sup>.

Diante de todas essas informações, percebe-se como era complexa a relação entre os maniqueus e as Escrituras judaicas, com atitudes que poderiam variar desde uma rejeição total até o uso esporádico de alguns trechos, passando pela coincidência de personagens entre as narrativas míticas veterotestamentárias e as maniquéias e de uma grande estima pelos mandamentos do Decálogo, interpretados do seu modo. Com relação à formação intelectual de Agostinho, a crítica maniquéia ao Antigo Testamento e a partes do Novo desempenhou uma importante parcela no passo por ele dado de se converter à religião fundada por Mani, e será analisada em seguida. Contudo, antes de se passar à análise dos anos maniqueus de Agostinho e da importância da crítica maniquéia do texto bíblico católico para a sua conversão ao maniqueísmo, algumas considerações rápidas serão feitas sobre a infância e adolescência de Agostinho e o contexto que, aos 19 anos, propiciou uma abertura de sua parte para que um grupo religioso de origem oriental, que se proclamava fornecedor

---

<sup>75</sup> Cf. Lieu, op.cit. p.18.

<sup>76</sup> Id.ibid.

<sup>77</sup> *Contra Fausto* 22.2.

<sup>78</sup> Id.ibid.

da verdade, fosse a ele apresentado como uma opção desejável.

#### 1.4. A trajetória de Agostinho rumo ao maniqueísmo

Sobre os primeiros 19 anos da vida de Agostinho, é necessário lembrar com van Oort que ele foi criado, desde a infância, em uma família cristã, pois "geralmente este aspecto [deveras importante] do seu desenvolvimento é insuficientemente enfatizado"<sup>79</sup>. O único que ainda não era cristão, à época, era o seu pai, Patrício<sup>80</sup>. Por outro lado, sua mãe Mônica, muito católica, é mostrada pelas *Confissões* como uma das principais influências de seus primeiros anos, senão a principal. Em um estudo anterior<sup>81</sup>, buscou-se mostrar como esse período inicial de sua vida como católico foi de extrema importância para a sua formação intelectual e para algumas das escolhas subseqüentes que ele iria fazer, dentro do tema ali trabalhado (a idéia de mal e suas relações com a concepção de Deus no Agostinho pré-conversão). O maniqueísmo apresentou-se, para ele, tão atrativo devido, dentre outros motivos, ao fato de que o nome de Cristo, que ele aprendera a amar em sua infância católica, era uma constante nas pregações maniquêias e tinha um lugar especial na sua doutrina, juntamente com os nomes de Deus Pai e do Espírito

---

<sup>79</sup> Van Oort, op.cit. p.25 (trecho entre colchetes nosso). Desse modo, é de todo adequado tratar a conversão de Agostinho ao maniqueísmo como uma *autêntica apostasia* da fé cristã que ele praticara, com diferentes níveis de intensidade e dedicação, ao longo de seus primeiros anos de vida.

<sup>80</sup> Cf. CONF 1.11.17 (PL 32, 669): "eu já tinha fé [fala de sua infância], como ela [Mônica] e toda a minha família, com exceção apenas de meu pai" ("*Ita jam credebam, et illa et omnis domus, nisi pater solus*").

<sup>81</sup> Fabrício Santos Barbacena. "Em busca das trevas: mal e existência no pensamento do Agostinho pré-conversão e na obra *De Ordine*" (Orientador: Estevão Chaves de Rezende Martins). Monografia de Bacharelado, Brasília, 2006. O texto integral do trabalho encontra-se disponível no site do Projeto de Estudos Judaico-Helenísticos - PEJ ([www.pej-unb.org/downloads/mono\\_fabricio\\_unb\\_2006.pdf](http://www.pej-unb.org/downloads/mono_fabricio_unb_2006.pdf)).



Santo<sup>82</sup>. Por outro lado, cerca de uma década mais tarde, em Milão, quando já havia se desligado por completo dos maniqueus, a possibilidade de seguir a filosofia acadêmica não lhe parecia uma opção viável, pois, como ele próprio afirmou mais tarde, "recusava absolutamente a confiar a cura da doença de minha alma [no caso, a dúvida atroz sobre se era possível encontrar a verdade e onde procurá-la] a esses filósofos [fala dos acadêmicos], porque estavam sem o salutar nome de Cristo"<sup>83</sup>.

Além disso, sua conversão ao maniqueísmo, aos 19 anos, não significou uma ruptura total com a concepção de divindade que ele possuía quando cristão. Com efeito, ele continuava acreditando em um Deus supremo, todo bondade e incapaz de praticar o mal, onipotente, imutável e incorruptível<sup>84</sup>. Os maniqueus proclamavam que o Deus deles possuía todas essas características, e Agostinho por muito tempo acreditou que assim era. Só com o passar dos anos ele foi se convencendo de que a religião maniquéia fornecia aos fiéis, na verdade, não um Deus onipotente e imutável, mas sim derrotado pelas Trevas e necessitado de ajuda para libertar partes de si mesmo da mistura com a matéria. Em

---

<sup>82</sup> CONF. 3.6.10 (PL 32, 687): "Caí assim nas mãos de homens desvairados pela presunção, extremamente carnaís e loquazes. Suas palavras traziam as armadilhas do demônio, numa mistura confusa do teu nome [Deus] com o de nosso Senhor Jesus Cristo e do Espírito Santo consolador" (*"Incidit itaque in homines superbe delirantes, et carnales nimis et loquaces, in quorum ore laquei diaboli, et viscum confectum commixtione syllabarum nominis tui, et Domini Jesu Christi, et Paraclleti consolatoris nostri Spiritus sancti"*).

<sup>83</sup> CONF 5.14.25 (PL 32, 716): "quibus tamen philosopha quod sine nomine salutari Christi essent, curationem languoris animae meae committere omnino recusabam".

<sup>84</sup> Cf., acerca das continuidades entre algumas das crenças maniquéias e aspectos do que os católicos pregavam, as considerações de Evans, op.cit. p.30: "Os dados do seu sistema [do maniqueísmo] eram familiares a um jovem que crescera em lar cristão. Sustenta-se que Deus é inteira e sumamente bom, incapaz de qualquer mal; vê-se o bem como oposto ao mal; reconhece-se o homem como criatura composta, constituída de corpo e alma. A tarefa do homem é procurar o bem[...]".

outras palavras: que o Deus dos maniqueus era um Deus indigno de veneração<sup>85</sup>.

Foi com a idade de 19 anos e quando estava em Cartago para terminar os estudos que Agostinho leu uma obra de Cícero, chamada *Hortênsio*, a qual lhe despertou para a busca da sabedoria. Como ele relatou a Mânlio Teodoro: "Eu, quando tinha dezenove anos, depois que estava na escola de retórica, li aquele livro de Cícero, que se chama *Hortênsio*, e fui tomado por um tão grande amor pela filosofia que imediatamente pensei em me lançar a ela"<sup>86</sup>. Sua primeira atitude foi se voltar para a Bíblia, para ver se encontrava ali a tão desejada sabedoria<sup>87</sup>, mas o estilo simples e quase rústico das traduções latinas por ele lidas

---

<sup>85</sup> Cf., em CONF 7.2.3 (PL 32, 734), o chamado "argumento de Nebrídio", amigo de Agostinho que costumava levantar a seguinte objeção ao relato cosmogônico maniqueu e à sua concepção de Deus "desde os tempos em que estávamos em Cartago" (ou seja, na sua segunda temporada na cidade, entre 376 a 382, antes de embarcarem para a Europa): "O que poderia ter feito contra Ti [Deus] essa raça das trevas - que habitualmente os maniqueus utilizavam como massa hostil - se tivesses recusado combatê-la? Se respondessem que Te seria prejudicial, serias então violável e corruptível; se dissessem que não serias atingido, deixaria de haver motivo para a luta, na qual uma parte de Tua própria substância se misturaria com as forças inimigas e com naturezas não criadas por ti" ("*Quid erat tibi factura nescio quae gens tenebrarum, quam ex adversa mole solent opponere, si tu cum ea pugnare noluisse? Si enim responderetur, aliquid fuisse nocituram, violabilis tu et corruptibilis fores. Si autem nihil ea nocere potuisse diceretur, nulla afferretur causa pugnandi, et ita pugnandi, ut quaedam portio tua et membrum tuum, vel proles de ipsa substantia tua, misceretur adversis potestatibus et non a te creatis naturis, atque in tantum ab eis corrumperetur et commutaretur in deterius, ut a beatitudine in miseriam verteretur, et indigeret auxilio quo erui purgarique posset*"). Foi só quando ele se desiludiu com o maniqueísmo que ele voltou a pensar nessas idéias com mais detalhes e começou a conceber o deus maniqueu como um deus mutável e derrotado. A partir daí, Agostinho foi buscar novas respostas para o problema da origem do mal.

<sup>86</sup> Sobre a vida feliz 1.4 (PL 32, 692 - "*Ego ab usque undevigesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris librum illum Ciceronis, qui Hortensius vocatur, accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me transferre meditarer*"). Cf. também a narrativa do mesmo episódio contida em CONF 3.4.7-8 (PL 32, 685-686).

<sup>87</sup> O que, por outro lado, é um fato que reafirma a importância da formação católica recebida desde a primeira infância, da qual se falou nas duas páginas anteriores: antes de qualquer outro passo, ele pôe-se a procurar a sabedoria entre as Sagradas Escrituras dos cristãos. Além disso, mortificava-lhe a ausência do nome de Cristo no livro de Cícero que tanto lhe inflamou bons ideais (cf. CONF 3.4.8).

causou-lhe grande aversão<sup>88</sup>. É nesse momento, nas suas *Confissões*, em que os maniqueus apresentaram-se a ele como uma possibilidade<sup>89</sup>.

Com efeito, foram muitos os fatores que levaram Agostinho à decisão de se unir aos maniqueus. Por um lado, eles proclamavam possuir a verdade que o jovem Agostinho tanto desejava naquela época<sup>90</sup>; por outro, o apelo "racionalista" dos maniqueus, que diziam oferecer o conhecimento direto e racional, enquanto os católicos mandavam autoritariamente crer numa série de disparates, teve também uma grande importância<sup>91</sup>. E, além do apelo ao

---

<sup>88</sup> CONF. 3.5.9 (PL 32, 686): "O que senti nessa época, diante das Escrituras, foi bem diferente do que agora afirmo. Tive a impressão de uma obra indigna de ser comparada à majestade de Cícero. Meu orgulho não podia suportar aquela simplicidade de estilo. Por outro lado, a agudeza de minha inteligência não conseguia penetrar-lhe o íntimo" ("*Non enim sicut modo loquor, ita sensi cum attendi ad illam Scripturam: sed visa est mihi indigna quam Tullianae dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum ejus; et acies mea non penetrabat interiora ejus*").

<sup>89</sup> Cf. CONF 3.6.10 (PL 32, 686-687).

<sup>90</sup> Id. *ibid.*: "[os maniqueus] repetiam: 'verdade, verdade!' e me falavam muito dela, mas não a possuíam [...] Verdade, verdade! Já então, suspirava por ti do mais íntimo do meu ser, enquanto eles me faziam ouvir o teu nome tantas vezes e de várias maneiras, mas apenas com os lábios e através de numerosos e pesados volumes!" ("*Et dicebant, Veritas et veritas: et multum eam dicebant mihi, et nusquam erat in eis. [...] O Veritas, Veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi, cum te illi sonarent mihi frequenter et multipliciter voce sola, et libris multis et ingentibus!*").

<sup>91</sup> A crítica de Agostinho às pretensões inicialmente racionalistas dos maniqueus, que depois se tornam quase ordens para que se creia, espalham-se por vários de seus escritos. Esse é um dos principais motes, repetidos continuamente contra a "Epístola da Fundação", no seu *Contra a epístola de Mani que chamam "epístola da Fundação"* (cf., dentre outros trechos, 11.12 e 14.17. Santo Agostinho afirma, nesta última passagem: "[...] [os maniqueus], que nos convidam a conhecer coisas certas, e que, depois disso, nos mandam acreditar em coisas incertas[...] - "*primum pollicens rerum certarum cognitionem, et postea incertarum imperans fidem*"). A obra *Sobre a utilidade do crer* 1.2 (PL 42, 66) também possui muitas argumentações de Agostinho na mesma direção, além de um breve relato auto-biográfico muito elucidativo sobre a sua conversão ao maniqueísmo: "Você sabe, Honorato [o amigo de Agostinho, a quem escreve a obra e que ainda era maniqueu à época] que nós caímos entre tais homens não por outra causa, senão que eles diziam que eles, quando fosse afastada a autoridade terrível [no caso, da Igreja Católica], haveriam de introduzir junto a Deus, pela razão pura e simples, e libertar de todo erro aqueles que quisessem ouvi-los. Que outra coisa me impulsionou a seguir aqueles homens e a ouvi-los com vontade, por nove anos - afastada a religião que foi fomentada em mim, desde criança, por meus pais -, senão que

nome de Cristo<sup>92</sup> e da propaganda de serem eles, os maniqueus, e não os católicos, os verdadeiros cristãos<sup>93</sup>, não se pode deixar também de lembrar que o problema da origem do mal, e especialmente a do mal moral, fornecida pelos maniqueus, possibilitou-lhe um certo conforto de consciência, ao se acreditar que os pecados eram culpa não da pessoa que os praticava, mas do princípio das Trevas presente na matéria, que se misturava à Luz, e que era quem na verdade pecava<sup>94</sup>.

Mas, dentre os motivos para Agostinho ter se juntado ao maniqueísmo, o que se mostra de maior relevância para a atual pesquisa é, sem dúvida, o modo como os maniqueus apresentaram, à época, suas críticas das Escrituras cristãs para o jovem Agostinho e como ele as introjetou. Tal tema

---

eles diziam que nós éramos aterrorizados pela superstição e que se mandava a nós a fé antes da razão, e que eles, todavia, não pressionavam ninguém a acreditar, se a verdade não tivesse sido antes discutida e explicada?" (*"Nosti enim, Honorate, non aliam ob causam nos in tales homines incidisse, nisi quod se dicebant, terribili auctoritate separata, mera et simplici ratione eos qui se audire vellent introducturos ad Deum, et errore omni liberaturos. Quid enim me aliud cogebat, annos fere novem, spreta religione quae mihi puerulo a parentibus insita erat, homines illos sequi ac diligenter audire; nisi quod nos superstitione terreri, et fidem nobis ante rationem imperari dicerent, se autem nullum premere ad fidem, nisi prius discussa et enodata veritate?"*).

<sup>92</sup> Cf. supra, pp.40-41.

<sup>93</sup> Como afirma Fausto em *Contra Fausto* 1.1, trecho também já citado supra, p.21.

<sup>94</sup> Cf. CONF 5.10.18 (PL 32, 714): "Ainda me parecia que não somos nós que pecamos, mas sim que peca em nós não sei que outra natureza, e comprazia-me que o meu orgulho ficasse de fora da culpa e, quando eu fizesse algum mal, não confessar que eu o tinha feito, para poderes curar a minha alma, porque pecava contra ti. Pelo contrário, eu gostava de me desculpar e acusar não sei o quê que estava comigo e não era eu" (*"adhuc enim mihi videbatur non esse nos qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam; et delectabat superbiam meam extra culpam esse; et cum aliquid mali fecissem, non confiteri me fecisse, ut sanares animam meam, quoniam peccabat tibi; sed excusare eam amabam et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset, et ego non essem"*). Desde meados da sua adolescência, por volta dos 15, 16 anos, Agostinho sentia um profundo apelo à sexualidade, prática condenada, fora do casamento, por vários integrantes do meio cristão em que se encontrava, dentre os quais a mais importante é, sem sombra de dúvida, sua mãe Mônica. Suas aventuras sexuais e, mais tarde, o envolvimento estável com uma concubina muito provavelmente representavam boa parte desses atos pecaminosos que, com o maniqueísmo, Agostinho começou a acreditar que estaria isento de culpa por ser o princípio do mal, presente no seu corpo, que o levava a pecar.

tem pontos de contato com os fatores para a conversão ao maniqueísmo de Agostinho, enumerados no parágrafo anterior, e precisa ser desenvolvido com maiores detalhes, para se entender melhor o importante pano de fundo de oposição à concepção maniquêia sobre as Escrituras cristãs que está por trás da doutrina septenária agostiniana da história, em sua primeira formulação no GCM e em outros momentos em que ela aparece em seus escritos.

### **1.5. O jovem Agostinho diante da crítica maniquêia às Escrituras cristãs**

Os maniqueus encontraram, em 373, um Agostinho confuso, frustrado e cheio de dúvidas, após a decepção e inquietações ocasionadas pela sua leitura da Bíblia, enquanto ele procurava a sabedoria da qual Cícero fizera o panegírico no *Hortênsio*. Às suas perguntas se uniram as levantadas pelos maniqueus, e Agostinho assim resume quais eram alguns dos tipos de questionamentos que lhe eram dirigidos, na tentativa de convertê-lo para a fé maniquêia:

*Eu ignorava a outra realidade, a verdadeira, e era levado a aceitar o que me parecia o penetrante raciocínio de estúpidos impostores, quando me faziam perguntas sobre a origem do mal, se Deus se circunscreve a uma forma corpórea, se tem unhas e cabelos, se se devia considerar honesto quem tivesse ao mesmo tempo várias mulheres, quem assassinasse homens e quem sacrificasse animais; Eu, ignorante dos fatos, era perturbado por eles [os maniqueus], e, afastando-me da verdade, parecia-me que ia em direção a ela<sup>95</sup>.*

---

<sup>95</sup> CONF 3.7.12 (PL 32, 687): "Nesciebam enim aliud vere quod est; et quasi acutule movebar ut suffragarer stultis deceptoribus, cum a me quaererent unde malum; et utrum forma corporea Deus finiretur et haberet capillos et unguis; et utrum justi existimandi essent qui haberent uxores multas simul, et occiderent homines, et sacrificarent de animalibus. Quibus rerum ignarus perturbabar; et recedens a veritate, ire in eam mihi videbar".

A passagem é muito esclarecedora, pois fornece ao historiador uma idéia da natureza de várias das perguntas que os seguidores de Mani faziam a Agostinho à época. Pode-se dividir em três grupos as objeções maniqueístas presentes no parágrafo das *Confissões* supracitado: um primeiro, que se relaciona com a origem do mal no mundo, seja físico, seja moral; outro, que se refere às críticas maniqueístas à visão antropomórfica de Deus, por parte dos cristãos; e, por fim, aquelas que se dirigiam contra os costumes dos patriarcas e de personagens do Antigo Testamento. Como foi visto, esses três grupos não esgotam os motivos que levaram Agostinho para o maniqueísmo, pois outros fatores, dentre os quais o seu apelo racionalista, também foram muito importantes<sup>96</sup>.

É interessante que os três grupos de questionamentos aqui elencados por Agostinho têm algum tipo de relação com os textos do Antigo Testamento, mesmo os relacionados com a origem do mal, um problema para o qual, como já foi anteriormente tratado<sup>97</sup>, o maniqueísmo pensava que as Escrituras cristãs, e o *Gênesis* em particular, não davam uma resposta satisfatória. Os maniqueus que travaram contato com Agostinho, quando este tinha 19 anos, e o fizeram converter-se para sua fé souberam aproveitar-se muito bem dos sentimentos de perplexidade e repulsa que sua recente leitura da Bíblia havia lhe provocado.

Mas não só: eles souberam explorar também o conhecimento bastante restrito que o próprio Agostinho então possuía da doutrina católica e de como os principais intelectuais cristãos explicavam vários de seus aspectos e passagens bíblicas. Ele mesmo relata que "era perturbado" pelos maniqueus, ele que era *ignarus rerum*, "ignorante dos assuntos" relacionados à exegese bíblica. Pois, de fato,

---

<sup>96</sup> Cf. o trecho do *Sobre a utilidade do crer* 1.2, citado na nota 91 supra, pp.43-44.

<sup>97</sup> Cf. supra, pp.35-36.

Agostinho cresceu em lar cristão; foi provavelmente inscrito entre os catecúmenos desde a primeira infância<sup>98</sup>; já ouvira falar "ainda criança, da vida eterna a nós prometida, graças à humildade do Senhor nosso Deus, que desceu até a nossa soberba"<sup>99</sup>; e, no mesmo período de sua vida, estando às portas da morte por causa de uma febre intensa, pediu o batismo, que foi adiado devido a sua repentina melhora<sup>100</sup>. O seu contato com o cristianismo era muito intenso, e ainda havia Mônica, que não se cansava de dar conselhos ao filho, em especial na época em que este parecia mais afastado da fé e mais envolvido com os prazeres do mundo, no atribulado período dos seus 16 anos<sup>101</sup>. Contudo, a formação sobre pontos da doutrina cristã que ele dispunha então era bastante incompleta, lacunar e simplificada, e este é um dos principais motivos que explicam a sua admiração frente aos questionamentos que lhe eram colocados pelos maniqueus. Alguns exemplos podem ser dados para explicitar melhor o que foi dito.

Primeiramente, é muito provável que Agostinho, aos 19 anos, não tivesse tido muito contato com as Escrituras cristãs, e com certeza não era seu leitor assíduo. Sua atitude de buscar a sabedoria na Bíblia, em primeiro lugar, e, em seguida, sua reação de decepção com o estilo e de perplexidade com vários dos dados ali contidos seriam explicadas com muita dificuldade se não se considerasse que a Bíblia nunca ou raramente fosse lida por ele. Caso

---

<sup>98</sup> Cf. CONF 1.11.17 (PL 32, 668-669): "Fui marcado pelo sinal da cruz [de Cristo] e recebi o seu sal, apenas saído do seio de minha mãe" ("*et signabar jam signo crucis ejus, et condiebar ejus sale, jam inde ab utero matris meae*"). Van Oort, op.cit. pp.28-29 defende que estas palavras referem-se a um rito de catecumenato oficial, no âmbito da Igreja e conduzido por autoridades eclesiásticas, e não, como argumentava Joseph Dölger. "Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens, VIII" in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 8/9, 1966, de que seria um ritual de caráter familiar restrito.

<sup>99</sup> CONF. 1.11.17.

<sup>100</sup> Id. *ibid.*

<sup>101</sup> Cf. CONF 2.3.7 (PL 32, 677-678), sobre as admoestações para que Agostinho não fornecasse e, principalmente, não praticasse adultério.

contrário, o primeiro lugar em que ele teria procurado a sabedoria cujo amor Cícero lhe infundira não seria num livro a ele desagradável e pouco claro. Assim, pode-se interpretar a frase de Agostinho sobre o momento em que se volta para as Escrituras após a leitura do *Hortênsio* ("Resolvi por isso dedicar-me ao estudo das Sagradas Escrituras, para conhecê-las"<sup>102</sup>) como a busca de um católico pouco informado sobre o conteúdo da Bíblia por maiores esclarecimentos acerca da natureza da sua fé e se esta se adequaria aos objetivos filosóficos que ele se colocara a partir da leitura de Cícero.

Muito provavelmente várias das ações dos patriarcas e de figuras do Antigo Testamento, que até então lhe eram desconhecidas, devem ter lhe causado escândalo, o que foi aproveitado e reforçado pelos maniqueus. Enquanto escrevia as *Confissões*, o bispo Agostinho achou que deveria, nesse momento de sua narrativa, abrir um parêntese para que os leitores menos instruídos não sejam tomados pelas mesmas dúvidas que o aflingiram em sua juventude, sem dispor de alguém que lhes explique a verdade, como tinha sido o seu caso. Sua defesa baseia-se na distinção entre os crimes contra a natureza, sempre condenados por Deus, e os atos imorais, contrários aos costumes<sup>103</sup>, que variam com o tempo e que Deus, por ser imperador soberano, pode mudar, conforme a Sua sabedoria ache necessário<sup>104</sup>. Contudo, tais

---

<sup>102</sup> CONF 3.5.9 (PL 32, 686). Ou, ainda, numa tradução mais literal, "para ver que tipo [de livro] seriam" (*ut viderem quales essent*). O pronome *qualis*, -e, como interrogativo indireto, possui não apenas a noção de "o quê?" mas, mais propriamente: "de que tipo, de que espécie", o que justifica a colocação do "de livro", palavra subentendida na frase. Assim, a curiosidade de Agostinho perante as Escrituras era não apenas quanto ao conteúdo do seu ensinamento, mas até mesmo quanto a que gênero de livro elas constituiriam, no sentido de se elas poderiam ser do tipo que lhe oferecesse a sabedoria. Sua formação católica o levava a ter esperanças de que sim, o que ajuda a compreender ainda melhor a natureza da decepção que lhe sobreveio com a leitura.

<sup>103</sup> Cf. CONF 3.8.15 (PL 32, 689-690).

<sup>104</sup> Ver, todavia, sobre esse tema Goulven Madec. "Sur la vision augustinienne du monde" in: *Revue des Études Augustiniennes* 9(1-2),



argumentações eram totalmente desconhecidas pelo jovem Agostinho, que julgava os patriarcas "conforme a sabedoria humana", e media "os costumes de todos os homens de todos os tempos segundo pontos de vista de seus modos pessoais de agir"<sup>105</sup>. Os maniqueus reforçaram tais atitudes e, "por desconhecer tais fatos [as explicações sobre a variedade de costumes no tempo, acima relatadas]", Agostinho "ria de teus santos servidores e de teus profetas"<sup>106</sup>.

Além disso, a visão que Agostinho possuía de Deus era, realmente, a interpretação antropomórfica que os maniqueus criticavam no trecho do Gn a respeito do homem como criado à imagem e semelhança de Deus<sup>107</sup>. Pois ele mesmo afirmou, relembando esses anos de sua conversão ao maniqueísmo: "Não sabia que Deus é espírito, e que não possui membros com medidas de comprimento e largura; nem é matéria, porque a matéria é menor em sua parte que no todo"<sup>108</sup>. Mais do que isso: anos mais tarde, quando estava em Milão (a partir de 384), meses após ter rompido em definitivo com os maniqueus, e enquanto assistia às homilias dominicais de

---

1963. Pp.142-143. Ao criticar o posicionamento de Jean Pepin de que, em Agostinho, "Deus cria os valores como um monarca faz leis para o seu reino; ele poderia tê-as criados totalmente diferentes, ele pode modificá-las uma vez criadas" (p.142), Madec relembra que Deus, como sede das Idéias imutáveis, também conforme Agostinho (ver, dentre outros trabalhos, o *Sobre 83 diversas questões* 46), "não cria valores, pois Deus é a Norma suprema, a 'imutável verdade que é chamada, corretamente, de a lei de todas as artes e a arte do Artífice onipotente (*Sobre a Verdadeira Religião* 31.57 - citado em latim no original, tradução livre aqui)". Assim, uma coisa é apresentar regras morais diferentes, ao longo do tempo, de acordo com a preparação alcançada pelas pessoas para entender as idéias imutáveis, os valores supremos; outra, bem diferente, é dizer que os valores são mutáveis (opinião com a qual Agostinho não concordaria), por Deus usar sua pedagogia divina de tal modo que sejam concedidas, ao longo da história da Salvação, regras adaptadas às diferentes situações dos receptores humanos da Revelação. As regras podem mudar, mas os valores, não, e é a imutabilidade destes, unida à capacidade para compreendê-los dos homens, nos diferentes momentos da história, que dá o padrão para a mudança naquelas.

<sup>105</sup> CONF 3.7.13 (PL 32, 688-689).

<sup>106</sup> CONF 3.10.18 (PL 32, 691): "*Haec ego nesciens, irridebam illos sanctos servos et Prophetas tuos*".

<sup>107</sup> Cf. supra, pp.33-34.

<sup>108</sup> CONF 3.7.12 (PL 32, 688): "*Et non noveram Deum esse spiritum, non cui membra essent per longum et latum, nec cui esse moles esset: quia moles in parte minor est quam in toto suo*".

Ambrósio, ele afirmou que descobriu "também que teus filhos espirituais, regenerados pela graça na santa Igreja Católica, não entendiam as palavras onde se diz que o homem foi criado por ti à tua imagem, no sentido de te acreditarem e julgarem encerrado na forma de corpo humano"<sup>109</sup>. Se foi apenas nessa época que ele percebeu que existiam católicos que não acreditavam ter Deus um corpo em forma humana, há de se perguntar até que ponto essa interpretação antropomórfica de Gn 1:26 era restrita ao jovem Agostinho e não seria bem mais difundida entre as comunidades cristãs de Tagaste, Madaura e Cartago, cidades africanas por onde o jovem Agostinho ainda católico passou, ou até mesmo pela diocese da África em geral.

A resposta dos maniqueus para a origem do mal também deve ter satisfeito bastante a Agostinho naquela época, tanto em nível moral quanto intelectual<sup>110</sup>. Aos poucos, ele foi cada vez mais se integrando aos ritos maniqueus, como a refeição ritual dos eleitos, preparada pelos ouvintes<sup>111</sup>, na medida em que os maniqueus acreditavam serem aqueles capazes de, através do seu processo digestivo, liberar "anjos e até partículas de Deus, do soberano e verdadeiro Deus, que teriam ficado prisioneiras nesse fruto, caso não tivessem sido liberadas pelos dentes e pelo estômago do

---

<sup>109</sup> CONF 6.3.4 (PL 32, 721): "*Ubi vero etiam comperi ad imaginem tuam hominem a te factum, a spiritualibus filiis tuis quos de matre Catholica per gratiam regenerasti, non sic intelligi ut humani corporis forma te terminatum crederent atque cogitarent*". Cf. também CONF 6.4.5.

<sup>110</sup> Sobre a importância da doutrina do princípio das Trevas como origem de todo pecado para o jovem Agostinho, cf. as discussões supra, p.44.

<sup>111</sup> Os fiéis maniqueus eram divididos em dois grupos básicos: os eleitos, por um lado, dos quais era exigida a observância estrita de todos os códigos de conduta prescritos por Mani e que tinham um papel fundamental na liberação das partículas da Luz; e os ouvintes, para quem as restrições religiosas eram bem mais brandas e poderiam ser comparados aos "catecúmenos" da igreja católica (embora não fosse obrigatório que todos os ouvintes chegassem a ser eleitos algum dia). Agostinho e os amigos que ele converteu ao maniqueísmo pertenceram a este último grupo.

eleito"<sup>112</sup>. Mas os alimentos não poderiam ser por eles diretamente preparados, mas só pelos ouvintes. Agostinho participava muitas vezes desses rituais, na esperança de se purificar de sua soberba e de suas ambições mundanas<sup>113</sup>. Ele narra que sua fé nesse e em outros ritos e ensinamentos dos maniqueus era grande, a tal ponto de que o conceito de caridade cristã para com uma pessoa com muita fome fôra totalmente suplantado pela crença maniquéia de que não se deveria dar comida a quem não fosse maniqueu, pelo prejuízo que as partículas da Luz poderiam sofrer a partir de tal ato<sup>114</sup>.

A partir de tudo o que foi até agora exposto neste tópico, é possível formar uma idéia muito clara da força com que a crítica maniquéia das Escrituras cristãs, e do Antigo Testamento em particular, apresentaram-se para Agostinho, de tal modo que, anos mais tarde, na curta temporada que ele passou em Roma, entre 383-384, ele ainda afirmava: "parecia-me impossível combater as críticas que os maniqueus faziam a certas passagens de tuas Escrituras"<sup>115</sup>. No início, as respostas que os maniqueus davam-lhe para suas perguntas e o modo como eles desacreditavam a fé cristã encheram Agostinho do entusiasmo do recém-convertido, possuidor de uma certeza absoluta quanto à veracidade e à superioridade de suas crenças sobre

---

<sup>112</sup> CONF. 3.10.18 (PL 32, 690): "*Quam tamen ficum si comedisset aliquis sanctus, alieno sane, non suo scelere decerptam, misceret visceribus, et anhelaret de illa angelos, imo vero particulas Dei, gemendo in oratione atque ructando: quae particulae summi et veri Dei ligatae fuissent in illo pomo, nisi electi sancti dente ac ventre solverentur*".

<sup>113</sup> Cf. CONF. 4.1.1 (PL 32, 693).

<sup>114</sup> CONF 3.10.18 (PL 32, 690): "E eu, infeliz, julgava ser necessário dispensar maior atenção aos frutos da terra do que aos homens a quem eles se destinam. E se um homem esfaimado, que não fosse maniqueu, me pedisse de comer, o fato de dar-lhe migalhas me pareceria coisa digna de pena capital" [itálico nosso] ("*Et credidi miser magis esse misericordiam praestandam fructibus terrae, quam hominibus, propter quos nascerentur. Si quis enim esuriens peteret, qui Manichaeus non esset, quasi capitali supplicio damnanda buccella videretur, si ei daretur*").

<sup>115</sup> CONF 5.11.21 (PL 32, 716): "*Deinde quae illi [os maniqueus] in Scripturis tuis reprehenderant, defendi posse non existimabam*".

as demais, que foi o combustível da rápida conversão para o maniqueísmo de seus amigos mais íntimos, de muitos de seus discípulos e até mesmo de seu patrono, Romaniano. Além disso, as argumentações maniquêias contra o cristianismo davam-lhe confiança e munição nas discussões travadas com membros da Igreja, na época em que ele "acusava" a fé católica com suas "cegas acusações"<sup>116</sup>.

Compreende-se, assim, a decepção sentida por Agostinho anos mais tarde, quando começou a se desiludir com os maniqueus. Tal sentimento de "ter sido intelectualmente enganado" explica, em nível psicológico, muito do esforço que Agostinho colocaria por refutar as crenças maniquêias, uma vez que retornasse para o catolicismo.

Em Milão, Agostinho tomou conhecimento da interpretação alegórica da Bíblia, através das homilias de Ambrósio, de tal modo que ele declara, sobre seus primeiros contatos com estas: "Comecei então a notar que eram defensáveis suas teses [as de Ambrósio], e logo vim a perceber não ser temerário defender a fé que eu supunha impossível opor aos ataques dos maniqueus"<sup>117</sup>. Por outro lado, "ouvindo agora a explicação espiritual de tais passagens [do Antigo Testamento], eu me reprovava a mim mesmo por ter acreditado que a Lei e os Profetas não pudessem resistir aos ataques e insultos de seus inimigos"<sup>118</sup>. Com o passar do tempo, ele foi cada vez mais se convencendo de que as posições católicas eram defensáveis, que as Escrituras poderiam ser interpretadas de um modo que fosse aceitável e que as críticas dos maniqueus podiam ser respondidas pelos

---

<sup>116</sup> CONF 6.4.5 (PL 32, 721): "[...] *cum Catholicam tuam caecis contentionibus accusarem [...]*".

<sup>117</sup> CONF 5.14.24 (PL 32, 718): "*Nam primo etiam ipsa defendi posse mihi jam coeperant videri, et fidem catholicam, pro qua nihil posse dici adversus oppugnantes Manichaeos putaveram, jam non impudenter asseri existimabam*".

<sup>118</sup> Id. *ibid.*: "*Spiritualiter itaque plerisque illorum librorum expositis locis, jam reprehendebam desperationem meam, illam duntaxat qua credideram Legem et Prophetas detestantibus atque irridentibus resisti omnino non posse*".

cristãos: "E eu me convencia cada vez mais de que podia ser desfeito o nó das astuciosas calúnias, com que os meus sedutores [no caso, os de outrora, pois já havia algum tempo que ele tinha deixado o maniqueísmo em definitivo] envolviam os livros sagrados"<sup>119</sup>. Em Ambrósio, Agostinho via, na prática, como aplicar o princípio exegético tantas vezes repetido nos sermões do bispo de Milão: "a letra mata, mas o espírito comunica a vida" (2Co 3:6)<sup>120</sup>, ao mesmo tempo chave e convite para a interpretação alegórica das Escrituras.

As descobertas intelectuais advindas do contato com os sermões de Ambrósio foram um dos fatores que influenciaram sua decisão de romper em definitivo com os maniqueus<sup>121</sup>. Além disso, a escuta das homilias ambrosianas, por parte de Agostinho, não apenas despertou nele novas perspectivas religiosas e uma melhor disposição para com o texto bíblico, mas também fez com que ele se sentisse profundamente envergonhado de seu passado maniqueu<sup>122</sup>. O bispo Agostinho, ao escrever as *Confissões*, assim julga sua anterior atitude para com o catolicismo: "Eu tinha sido temerário e ímpio por ter acusado a fé católica, sem antes me haver informado através de pesquisa séria"<sup>123</sup>. Em Milão,

---

<sup>119</sup> CONF 6.3.4 (PL 32, 721): "*et magis magisque mihi confirmabatur omnes versutarum calumniarum nodos, quos illi deceptores nostri adversus divinos Libros innectebant, posse dissolvi*".

<sup>120</sup> Agostinho expressamente fala que tal passagem era muitas vezes (*saepe*) repetida nos sermões de Ambrósio ao povo, em CONF 6.4.6 (PL 32, 722). Assim, a importância decisiva de Ambrósio para uma história do desenvolvimento da exegese agostiniana do texto bíblico (e, conseqüentemente, para sua própria formação intelectual) não deve ser em hipótese nenhuma subestimada. Para as possíveis influências dos sermões de Ambrósio sobre a teoria agostiniana das sete idades do mundo, cf. o cap.2, pp.98-117.

<sup>121</sup> CONF 5.14.24 (PL 32, 718).

<sup>122</sup> Cf. CONF 6.4.5 (PL 32, 721), referindo-se, claramente, às suas antigas crenças maniquéias: "eu me envergonhava de me ter deixado enganar e iludir por tanto tempo com promessas de certeza e de ter proclamado como seguras tantas incertezas, pueril no meu erro e na minha paixão" ("*pudebat tam diu illusum et deceptum promissione certorum, puerili errore et animositate, tam multa incerta quasi certa garrisse*").

<sup>123</sup> CONF 6.3.4 (PL 32, 721): "*Eo quippe temerarius et impius fueram, quod ea quae debebam quaerendo discere accusando dixeram*".

ele havia aprendido a ler as antigas Escrituras da Lei e dos Profetas, com interpretação diferente daquelas que antes lhe pareciam absurdas, e se alegrava com isso<sup>124</sup>.

Já antes de se tornar católico em definitivo, uma de suas buscas principais foi a de uma nova explicação para a origem do mal. Agostinho percebia que esse assunto era de capital importância para fundamentar melhor a sua recusa de um dos pontos nevrálgicos da teologia maniqueia: a da origem do mal a partir de um princípio das Trevas, eterno, contrário a Deus e dele independente. A leitura dos neoplatônicos o ajudou a resolver tal dilema: todas as coisas são boas, como afirma o Gn, e o mal não é senão corrupção de um ser que é bom enquanto ser<sup>125</sup>. Já nessa época, ainda não convertido ao cristianismo, Agostinho se via num processo de busca por motivos para enterrar de vez sua herança intelectual maniqueia e deixar, cada vez mais claro, os porquês de sua falsidade. Tal processo viria a se

---

<sup>124</sup> CONF 6.4.6 (PL 32, 722): "*Gaudebam etiam quod vetera scripta Legis et Prophetarum jam non illo oculo mihi legenda proponerentur, quo antea videbantur absurda*".

<sup>125</sup> Cf. CONF 7.9-17 (PL 32, 740ss). Sobre quais autores "platônicos" Agostinho teria lido em Milão, Pier Franco Beatrice. "*Quosdam Platoniorum Libros: The Platonic Readings of Augustine in Milan*" in: *Vigiliae Christianae* 43(3), 1989. Pp.249, lembra um trecho da CD 8.12, em que Agostinho enumera alguns desses filósofos: Plotino, Porfírio, Jâmblico e Apuleio. O autor argumenta com bastante propriedade, por um lado, que Jâmblico só é nomeado por Agostinho nessa ocasião, o que mostra que Agostinho "não tem familiaridade com ele [Jâmblico]" (Beatrice, op.cit. p.249); por outro, que os textos neoplatônicos lidos por Agostinho em Milão foram livros traduzidos do grego por Mário Vitorino, o que excluiria, muito provavelmente, Apuleio, autor que também escrevia em latim e ele já conhecia antes dessa data. Por tanto, sobrariam os livros de Plotino e Porfírio, e os pesquisadores discutem bastante qual deles (ou, o que é mais provável, quais obras de cada um deles) foram lidas por Agostinho em 386.

Além disso, é interessante notar como Agostinho elenca, na mesma passagem de CD 8.12, os três neoplatônicos ao lado de Apuleio. O fato é que a categoria "neoplatonismo" é também moderna e denota os pensadores influenciados pelo pensamento filosófico-teológico de Plotino. Contudo, no trecho da CD supracitado, Agostinho apenas fala em *platonici...recentiores*, uma categoria que o permite colocar quatro autores que ele diferencia, nessa ocasião, pelo fato de serem platônicos que viveram mais próximos do seu próprio tempo. Portanto, vê-se como as diferenciações que fazemos para separar autores antigos em determinadas escolas filosóficas não correspondem sempre às mesmas que eram utilizados por Agostinho em sua época.

tornar ainda mais intenso depois do início do segundo semestre de 386, quando ele passou pelo forte processo espiritual nos jardins de sua casa em Milão, momento em que se decidiu por deixar as suas ambições de postos administrativos e casamento bem arranjado para se dedicar somente a Deus. Só que agora, esse Deus era novamente o Deus dos católicos e sua escolha seria definitiva, até o fim de sua vida. E é no contexto de suas primeiras investidas literárias contra os maniqueus, no período imediatamente posterior à sua conversão ao catolicismo, que a teoria septenária da história será apresentada pela primeira vez, em detalhes e já totalmente estruturada. A parte final do presente cap. tratará, assim, dessa primeira aparição da doutrina agostiniana das sete idades do mundo na obra *Sobre o Gênesis contra os maniqueus*, explicitando um pouco mais seu caráter de resposta às críticas maniquêias a respeito da narrativa criacional presente no *Gênesis*.

#### **1.6. As idades do mundo como interpretação alegórica do *Gênesis***

Após se converter em definitivo ao cristianismo, Agostinho esperou algumas semanas para deixar o posto que ele possuía de professor de retórica na corte e passou seis meses de retiro, de setembro de 386 a março de 387, na propriedade de seu amigo Verecundo em Cassiciaco, aprofundando-se no conhecimento da fé cristã e preparando-se para ser batizado, o que aconteceu em abril de 387. Ele desejava voltar com sua mãe e alguns amigos para a África, mas os portos de boa parte da Itália estavam fechados pelos distúrbios causados pelo usurpador Máximo contra o Império. Em Óstia, eles não tinham nada mais a fazer do que esperar, e, depois do falecimento de Mônica poucas semanas após sua

chegada àquela cidade, Agostinho se dedicou a visitar santuários e mosteiros em Roma e arredores, bem como a escrever livros<sup>126</sup>.

É nesse momento que a sua atividade polêmica literária direcionada especificamente contra os maniqueus se inicia<sup>127</sup>. Em 388, ele começa a redigir o primeiro dos dois livros sobre os costumes da Igreja Católica e sobre os costumes dos maniqueus, nos quais ele critica a ostentação de prática da castidade dos grupo dos eleitos maniqueus como, na maioria dos casos, mero fingimento, bem como repreende a rejeição destes ao Antigo Testamento e a vários trechos do Novo, tidos como interpolações judaizantes e pró-veterotestamentárias. Com argumentos retirados tanto dos filósofos como das Sagradas Escrituras, Agostinho esperava combater os erros da religião de que ele fizera parte por cerca de dez anos, com um fervor e entusiasmo iniciais tão grandes que "muitos dos seus companheiros de estudo se juntaram prontamente a ele em Cartago"<sup>128</sup>, em uma época em que ele não poupava críticas ao catolicismo, "consciente da sua própria superioridade intelectual frente aos membros da Igreja, cujos bispos ele desprezava por sua falta de instrução e de senso crítico"<sup>129</sup>. De fato, passariam alguns anos para que Agostinho conseguisse trazer as pessoas que ele converteu ao maniqueísmo para o seio da religião católica.

A produção dessa primeira investida literária especificamente dirigida contra os maniqueus encheu de entusiasmo vários amigos de Agostinho, os quais, após

---

<sup>126</sup> Cf., para os eventos aqui narrados, CONF 9 (PL 32, 763ss).

<sup>127</sup> Porém, cabe lembrar que a polêmica anti-maniquéia está presente ainda antes nos escritos que temos de Agostinho, produzidos em Cassiciáco, como em vários trechos do diálogo *Sobre a ordem*, para ficar no exemplo mais importante. O *Sobre os costumes dos maniqueus e sobre os costumes da Igreja Católica*, do qual se falará em seguida, inaugura, sim, a série de livros direcionados especificamente contra os maniqueus, e daí sua importância.

<sup>128</sup> Brown, *Santo Agostinho*, p.65.

<sup>129</sup> Chadwick, op.cit. p.14.



notarem que as páginas até então escritas por ele acerca do maniqueísmo tinham um estilo retórico elaborado e tratavam de temáticas de difícil entendimento para as pessoas menos instruídas, pediram-lhe que escrevesse uma obra que também pudesse ser compreendida pelos menos eruditos<sup>130</sup>. Desse modo, ele decidiu unir tal projeto a outro: o de escrever uma obra especificamente de defesa dos livros do Antigo Testamento contra os impropérios dos maniqueus. Surge assim o primeiro comentário exegético de Agostinho às Escrituras: os dois livros sobre o Gn contra os maniqueus, que, na verdade, tratam apenas da interpretação alegórica dos primeiros dois capítulos deste livro e foram iniciados em 388, quando Agostinho já estava de volta à África<sup>131</sup>, e concluídos no ano seguinte.

Toda a obra busca mostrar, contra as opiniões dos maniqueus, como o relato da Criação, da vida feliz de Adão e Eva no Paraíso, do seu pecado e de sua expulsão de lá não são falsos nem ferem a razão ou o bom-senso. Para isso, Agostinho busca o significado espiritual das Escrituras<sup>132</sup>, que deve ser contraposto ao modo carnal e literal como os maniqueus interpretavam-na, de tal modo que estes, "ao quererem antes criticar do que conhecer as Escrituras

---

<sup>130</sup> Informações conferidas por Agostinho em GCM 1.1.1 (PL 34, 173).

<sup>131</sup> Como se pode ler em *Retratações* 1.10.1 (PL 32, 599): "Com efeito, estabelecido já na África, escrevi dois livros *Sobre o Gênesis contra os maniqueus*" ("Jam vero in Africa constitutus, scripsi duos libros de Genesi contra Manichaeos").

<sup>132</sup> Conforme afirmação de Agostinho na obra *Sobre o sentido literal do Gênesis* ("De Genesi ad litteram") 8.2.5 (PL 34, 373-374), aconteceu que ele, quando escrevia a obra GCM, "naquela ocasião, não me ocorria de que modo poderiam ser entendidas todas as coisas [destes dois capítulos do Gn] em sentido próprio; antes, bem mais, parecia-me que não podiam ser entendidas neste sentido, ou com custo, ou dificilmente podiam sê-lo; para não me atrasar, expliquei, com a maior brevidade e clareza que pude, o que figuradamente significavam aqueles escritos, cujo sentido literal não pude, então, encontrar" ("Et quia non mihi tunc occurrebant omnia quemadmodum proprie possent accipi, magisque non posse accipi videbantur, aut vix posse aut difficile; ne retardarer, quid figurate significarent ea quae ad litteram non potui invenire, quanta valui brevitatem et perspicuitatem explicavi, ne vel multa lectione vel disputationis obscuritate deterriti, in manus ea sumere non curarent").

divinas, até as coisas mais manifestas não compreendem"<sup>133</sup>. E, dentre um dos pontos criticados pelos adeptos do maniqueísmo nessas partes da Bíblia, o descanso de Deus no sábado, depois de efetuadas as obras da criação, parecia-lhes o cúmulo do sacrilégio, e perguntavam: "Que necessidade havia de que Deus descansasse? Ou, por acaso, ele estava cansado e fatigado por causa dos trabalhos dos seis dias?"<sup>134</sup>. Para eles, os cristãos não apenas queriam identificar Deus como o criador também das coisas materiais (que, para eles, deviam ser relacionadas com o Espírito Maligno, as Trevas), fonte de tantos males, mas, além disso, buscavam mostrar um Deus que se cansa depois de efetuada alguma grande obra, como se fosse um ser humano qualquer.

É nesse momento da obra, quando Agostinho busca solucionar tais objeções dos maniqueus, que ele faz, então, o primeiro elo entre o relato dos sete dias da Criação com a vida e a história humana, começando pelas interpretações alegóricas do sábado. Para ele, o descanso de Deus relatado não aconteceu de verdade, pois Deus não se cansa, mas nada mais é do que um símbolo do nosso próprio descanso futuro no Céu, se fizermos, durante nossa existência, boas obras. Diz ele:

*Mas também foi dito que Deus descansou de todas as suas obras, que ele fez muito boas, porque nele nós descansaremos de todas as nossas obras, se fizermos boas obras; porque também as nossas próprias boas obras a ele devem ser atribuídas, ele que chama, que dá mandamentos, que mostra o caminho da verdade, que*

---

<sup>133</sup> GCM 1.3.5 (PL 34, 176): "Ita, cum volunt Scripturas divinas prius vituperare quam nosse, etiam res apertissimas non intelligunt".

<sup>134</sup> GCM 1.22.33 (PL 34, 189), onde Agostinho cita, segundo ele, argumentos maniqueus. ("Eles dizem[...]"): "Dicunt enim: Quid opus erat ut Deus requiesceret? an forte operibus sex dierum fatigatus et lassatus erat?".

*convida para que também queiramos e ministra forças para cumprir aquelas coisas que ordena*<sup>135</sup>.

E é a partir dessas considerações sobre o descanso bem-aventurado final do ser humano como indivíduo, descanso que Agostinho vê simbolizado no dia do sábado, dia que sucede aos da Criação e dia do descanso figurativo de Deus, que ele faz o vínculo para passar de reflexões de cunho meramente da vida individual para a análise do próprio processo histórico humano geral.

Agostinho começa da seguinte maneira os capítulos em que descreve as seis idades históricas do mundo:

*Mas por que motivo esse descanso é atribuído no sétimo dia, julgo que deva ser considerado de modo mais detido. Com efeito, vejo, por todo o texto das Escrituras divinas, certas seis idades, cheias de trabalhos e fadigas, que são como que determinadas por seus limites fixos, de tal modo que numa sétima espera-se o descanso; e que as mesmas seis idades têm semelhança com estes seis dias, nos quais foram feitas aquelas coisas que a Escritura relembra que Deus fez*<sup>136</sup>.

Ou seja, Agostinho está dizendo que o sétimo dia não é apenas símbolo do descanso eterno do indivíduo que pratica boas obras, mas que também simboliza a era final de repouso e estabilidade à qual a história humana chegará, depois de passadas seis eras de trabalhos e provações (*sex quasdam aetates operosas*), que se comparam aos seis dias da criação. Para ele, quem analisar mais detidamente (*diligentius*) o relato da Criação no *Gênesis* terá uma idéia

---

<sup>135</sup> GCM 1.22.34 (PL 34, 190): "*Sed et Deus requievissse dictus est ab omnibus operibus suis, quae fecit bona valde, quia in illo requiescemus ab omnibus operibus nostris, si opera bona fecerimus: quia et ipsa bona opera nostra illi tribuenda sunt qui vocat, qui praecipit, qui viam veritatis ostendit, qui ut et velimus invitat, et vires implendi ea quae imperat, subministrat*".

<sup>136</sup> GCM 1.23.35 (PL 34, 190): "*Sed quare septimo die requies ista tribuatur, diligentius considerandum arbitror. Video enim per totum textum divinarum Scripturarum sex quasdam aetates operosas, certis quasi limitibus suis esse distinctas, ut in septima speretur requies; et easdem sex aetates habere similitudinem istorum sex dierum, in quibus ea facta sunt quae Deum fecisse Scriptura commemorat*".

nítida de seu significado mais profundo, i.é, metahistórico, que é o de uma verdadeira descrição das etapas pelas quais a história do mundo deverá passar até que se chegue ao fim da história e ao descanso para os justos na sétima era. O texto em questão mostra-se, dessa maneira, como uma verdadeira "profecia" dos "seis dias" históricos pelos quais a humanidade caminhou e ainda está caminhando.

A narrativa da Criação do Gn deve ser considerada então como uma profecia? Sim, responderia Agostinho, ainda que não no todo. Mais ainda: para ele, no momento em que redige o GCM, muito mais do que descrever o modo como o universo foi criado e em quanto tempo, o *Gênesis* fornece aos leitores, *verdadeiramente*, uma previsão de vários dos principais eventos da história da Salvação e de algumas de suas eras. Pois se, por um lado, o texto da criação do mundo foi escrito por Moisés na terceira era<sup>137</sup> e, portanto, é uma descrição alegórica dos feitos realizados até então; por outro, ele se apresenta como um relato profético concernente aos principais eventos acontecidos após a vida do seu autor. Agostinho resume sua opinião sobre tal assunto nos termos que se seguem:

*Portanto, de nenhuma forma pode-se dizer com palavras o modo que Deus fez e formou o céu, a terra e toda criatura que ele formou. Mas esta exposição, através da [per] seqüência dos dias, indica assim como que a história das coisas acontecidas, de modo que se observe sobretudo a previsão das coisas futuras<sup>138</sup>.*

---

<sup>137</sup> Sobre a crença de Agostinho de que Moisés seria o autor do livro do *Gênesis*, cf., p. ex., CONF 12.24.33 ou *Sobre a doutrina cristã* 2.8.13, no qual ele denomina os livros do Pentateuco como os "quinque [libros] Moyseos". Ver também abaixo, pp.64-65.

<sup>138</sup> GCM 1.23.41 (PL 34, 193): "Nullo ergo modo verbis dici potest quemadmodum Deus fecerit, et condiderit coelum et terram et omnem creaturam quam condidit: sed ista expositio per ordinem dierum sic indicat tanquam historiam rerum factarum, ut praedicationem futurorum maxime observet".

Então, Agostinho busca na história sagrada os dados para sua defesa do relato da semana da Criação como verdadeiro e válido. Sua longa exposição, em GCM 1.23, das características das eras e de como elas se relacionam com as criaturas que vão sendo sucessivamente criadas, bem como do modo pelo qual Deus opera a sua potência criadora funcionam, na opinião de Agostinho, como um vigoroso argumento em favor dessa passagem do livro do Gn. A teoria agostiniana das sete idades do mundo surge, assim, no GCM, como uma ferramenta apologética a mais na sua luta contra os impropérios maniqueus a respeito dessa parte do Antigo Testamento. A argumentação do seu valor profético serve, na concepção de Agostinho, como "prova" da validade do citado texto bíblico, pois eventos acontecidos muitos séculos após ele ter sido escrito estão ali prognosticados, e, desse modo, a narrativa da Criação não pode deixar de ser considerada santa e proveniente de Deus. Esse é exatamente o mesmo tipo de argumentação que ele iria usar, cerca de uma década mais tarde, contra Fausto, para defender várias outras passagens do Antigo Testamento, além do próprio relato do Gn: essas passagens têm sua autoridade confirmada pelos eventos relacionados a Cristo e à Igreja que aconteceram realmente e que elas profetizaram e simbolizaram muito antes<sup>139</sup>.

Mas Agostinho não foi, em hipótese nenhuma, o primeiro autor cristão a afirmar que o relato dos sete dias da Criação, contido em Gn 1, era uma profecia sobre a história, pois muitos padres da Igreja antes dele já tinham defendido tal posicionamento. Por esse motivo, a tradição patrística de reflexão sobre Gn 1 como "história profetizada", suas possíveis influências na idéia septenária agostiniana e principais diferenças entre as duas devem ser melhor estudadas. O capítulo seguinte

---

<sup>139</sup> Cf. *Contra Fausto* 12 e *supra*, p.37.

tratará, então, do tema das possíveis influências patrísticas sobre as sete idades de Agostinho, bem como buscará fazer a análise do modo como estas são por ele fundamentadas, em grande parte, a partir de argumentos retirados de outras passagens das Escrituras Cristãs além do Gn.

## Considerações finais

"Nenhum problema histórico está jamais 'fechado' ou 'resolvido'"<sup>1</sup>. Essa frase de caráter geral, pronunciada por Chabod, aplica-se com precisão à presente pesquisa. De fato, ao longo das páginas desta dissertação, chegou-se a alguns resultados, depois de se ter analisado as fontes e lido vários estudiosos modernos; tal procedimento levou a resultados que trazem novas luzes sobre a divisão septenária da história em Agostinho e que, todavia, não constituem o término das discussões, mas são meras contribuições para que o diálogo floresça e prossiga.

Dentre essas contribuições, convém relembrar, primeiramente, o importante papel desempenhado pelo maniqueísmo para que Agostinho se voltasse com tanto interesse para o início do livro do Gn após converter-se ao cristianismo católico, bem como para que ele desenvolvesse a sua primeira formulação das sete idades do mundo. Contudo, o esquema septenário não se restringiu à polêmica maniqueia de Agostinho, mas essa idéia foi reafirmada em várias de suas obras ao longo de toda a sua vida pós-conversão, de modo que as idades podem ser consideradas como um elemento permanente no pensamento do autor sobre o sentido da história.

Além disso, confirmou-se em detalhe a tese geral de Luneau de que as sete idades do mundo agostinianas têm seu fundamento em três "pilares" argumentativos: Sagradas Escrituras, antropomorfismo do processo histórico e aritmologia. Ao longo dos caps.2 e 3 busquei trabalhar em profundidade o modo como cada um desses elementos é encarado, por Agostinho, como "prova" da sua tese de que o

---

<sup>1</sup> Federico Chabod. *Storia dell'idea d'Europa*. Bari: Laterza, 1999. P.16.

processo histórico, desde Adão até o fim dos tempos, desenvolve-se em seis eras "cheias de trabalhos e fadigas", antes que se instaure o sábado eterno para os justos.

Contudo, também ficou evidente que o esquema septenário não permaneceu sem mudanças ao longo dos 45 anos da vida pós-conversão de Agostinho. Durante seu período milenarista, em meados da década de 390, a teoria das sete idades do mundo sofreu variações, com a identificação da sétima era com o reino sabático dos justos com Cristo sobre a Terra, bem como o acréscimo do conceito do "oitavo dia", que assumiu as características do Céu, transcendente e eterno, que eram próprias do sábado no esquema original.

Julgo que uma das contribuições desta dissertação é a de ter mostrado, por meio da comparação de elementos dos Sermões 259 e 260C (milenaristas) com textos anteriores, como o GCM, que esta última obra não pertence ao período quiliasta de Agostinho e que, portanto, ele se converteu ao milenarismo alguns anos depois de ter aderido em definitivo à fé católica. Com isso, deve-se colocar o início da sua fase quiliasta após a redação do GCM 1.23.41 e do *Sobre a verdadeira religião* 26.48. Por outro lado, o seu término pode ser localizado entre 397-398, quando da redação de *Contra Fausto* 12.8, momento a partir do qual a teoria das idades do mundo, já livre de influências milenaristas, volta a assumir a sua configuração inicial de seis eras históricas e uma pós-histórica, sem referências a um "oitavo dia" distinto da sétima era.

Pela análise do trecho do *Sobre a Trindade* 4.4.7, percebeu-se também uma característica marcante do pensamento de Agostinho sobre a história: a estreita relação entre a seqüência septenária das idades e as eras baseadas no modelo paulino quaternário. Como recorda Luneau: "quatro e sete idades, esta dupla divisão da



evolução religiosa do mundo é uma constante agostiniana”<sup>2</sup>. Para Agostinho, ainda segundo o mesmo autor, cada um desses dois modelos históricos

*tem a sua razão de ser: eles desenvolvem diferentes aspectos da História da Salvação. Quando ele descreve, como do exterior, a pedagogia divina; quando ele quer, antes de mais nada, colocar em destaque o processo histórico da Economia da Salvação, Agostinho lança mão da fórmula de sete idades. [...] Trata-se, pelo contrário, de mostrar o trabalho interior, a transformação das almas que a vinda do Salvador requeria? Agostinho utiliza, então, um outro registro, aquele das quatro idades*<sup>3</sup>.

Portanto, ambas as divisões da história são aceitas por Agostinho e tidas por ele como complementares. Desse modo, o aprofundamento da temática das sete idades do mundo deve prosseguir com a análise das interrelações entre essas duas formas de dividir o processo histórico presentes no pensamento agostiniano.

Ainda que se tenha chegado a alguns resultados (provisórios) em determinados campos do objeto de pesquisa, em outros não se pôde avançar muito, por serem as fontes lacunares ou imprecisas. Acerca das possíveis influências de Ambrósio sobre a teoria septenária agostiniana, os problemas de não se possuir todos os seus sermões (além do fato de que as homilias por ele editadas representavam uma revisão, com modificações, dos discursos que ele pregava aos fiéis) tornou inviável ir além do mero levantamento de hipóteses sobre o assunto. Pela Carta 44 de Ambrósio, percebe-se o modo como ele ligava considerações aritmológicas sobre o número sete, o livro do Gn e divisões da história em eras (o “ontem” do Antigo Testamento e o “hoje” do Novo). Mas não se pode afirmar categoricamente, com base apenas nesses dados, que Agostinho tenha ouvido

---

<sup>2</sup> Luneau, op.cit. p.379.

<sup>3</sup> Id.ibid. (sublinhados no original).

considerações desse tipo enquanto esteve em Milão. Contudo, argumentou-se que é provável que a teoria das sete idades do mundo de Agostinho, presente desde o GCM, seja mais uma dentre as várias interpretações do livro do Gn obtidas ao longo dos anos como ouvinte de Ambrósio, e que dificilmente teriam chegado a Agostinho, já em 388-389, por outras fontes.

Em resumo: este é um trabalho historiográfico ao qual, como os demais, não se pode atribuir os adjetivos "fechado" e "concluído". Todavia, dentro do tempo oferecido para o término do mestrado, procurei apresentar algumas novas contribuições a um campo dos estudos agostinianos pouco desenvolvido, mas que é de fundamental importância para se compreender o pensamento de Agostinho sobre o sentido do processo histórico: a sua teoria das idades do mundo.

## Referências bibliográficas

### **A) FONTES PRIMÁRIAS:**

#### 1) *TEXTOS DE AGOSTINHO:*

*Cartas* 21; 199.

*Cidade de Deus* 14.28; 16.43; 22.30.

*Comentários aos Salmos*

*Confissões* 1.11; 2.3; 3.4-8; 4.1; 5.6-7; 5.9-11; 5.14; 6.3-5; 7.2; 12.24.

*Contra Adimanto* 2; 7; 16.

*Contra a epístola de Mani que chamam "epístola da Fundação"* 8.9; 11.12; 13.16; 14.17.

*Contra Fausto maniqueu* 1.1; 1.3; 12.1; 12.8; 12.18; 22.1-2.

*Sermões* 51.5; 80; 81; 105; 125.1-4; 296;

*Sobre 83 diversas questões* 46; 58; 60; 64.

*Sobre a doutrina cristã* 2.8.

*Sobre a ordem* 2.12-17.

*Sobre as pessoas que devem ser catequizadas* 3.6; 17.28; 22.39.

*Sobre a verdadeira religião* 27.50.

*Sobre a vida feliz* 1.4.

*Sobre o Gênesis contra os maniqueus* 1.1; 1.3; 1.17; 1.22-25.

*Sobre o consenso dos Evangelistas* 2.Prólogo.1.

*Sobre o sentido literal do Gênesis* 4.2; 8.2.

*Retratações* 1.prólogo; 1.10;

*Sobre a Trindade* 4.4.

*Sobre a utilidade do crer* 1.2.

*Tratado sobre o Evangelho de João* 9.6; 15.5-9; 31.5.

2) TEXTOS DE OUTROS AUTORES ANTIGOS:

AMBRÓSIO. *Cartas* 43-44;

\_\_\_\_\_. *Sobre Abraão* 2.9.65.

\_\_\_\_\_. *Hexameron* 1.

COMODIANO. *Instruções contra os deuses dos gentios em favor da doutrina cristã* 1.36;1.44.

SANTO IRINEU. *Contra as heresias* 5.23-36.

PSEUDO-BARNABÉ. *Carta* 4; 6; 15.

POSSÍDIO. *Vida de Santo Agostinho* 19-21; 24-27.

LACTÂNCIO. *Instituições divinas* 7.14.

TICÔNIO. *Livro das regras* 5.

3) EDIÇÕES MODERNAS DAS FONTES UTILIZADAS:

BOVER, José Maria; O'CALLAGHAN, José. *Nuevo Testamento Trilingüe* [Grego, Latim e Espanhol]. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

CERETI, Carlo G. *The Zand Ī Wahman Yašt - a Zoroastrian Apocalypse*. Roma: Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995.

COXE, A. Cleveland. "The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus" in: ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James (eds.). *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325*. Edinburgh / Grand Rapids: T. & T. Clark / Eerdmans, 1989-1990. Vol. 1.

MIGNE, Jacques-Paul. *Patrologia cursus completus*. Versão 5.0 em CD-ROM, 1993-1996.

POSSÍDIO. *Vida de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 1997.

PTOLEMY. *Tetrabiblos*. London et al.: Harvard University Press, 2001 (Robbins, F. E. Loeb Classical Library).

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus (Contra os pagãos)*. Petrópolis / São Paulo: Vozes / Federação Agostiniana Brasileira, 2001.

\_\_\_\_\_. *A instrução dos Catecúmenos - teoria e prática da catequese*. Petrópolis: Vozes, 1984.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 2000.

\_\_\_\_\_. *De la Doctrina Cristiana; Del Génesis contra los maniqueos; Del Génesis a la letra, incompleto; Del Génesis a la letra*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.

\_\_\_\_\_. *Diálogo sobre a ordem*. Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 2001.

\_\_\_\_\_. "Oeuvres Complètes". Bar-le-Duc, 1869 In: <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/>

## **B) AUTORES MODERNOS:**

### 1) DICIONÁRIOS E ENCICLOPÉDIAS

FARIA, Ernesto. "Dicionário Escolar Latino-Português". Brasília: Fundação de Assistência ao Estudante, 1994.

FITZGERALD, Allan D. (Ed.ger.). *Augustine through the Ages - an Encyclopedia*. Michigan / Cambrigde - U.K.: William B. Ferdmans / Grand Rapids, 1999.

OCD - Oxford Classical Dictionary (versão digital)

TRAPÉ, Agostino. "Agustin de Hipona" in: DI BERARDINO, ANGELO (Dir.). *Diccionario patrístico y de la Antigüedad cristiana*. Institutum Patristicum Augustinianum / Sigueme: Roma / Salamanca, 1991. Pp.53-61.

## 2) ARTIGOS E LIVROS

- ALONSO-NUÑES, José M. "An augustan World History: the 'Historiae Philippicae' of Pompeius Trogus" in: *Greece and Rome* 34 (1), 1987. Pp.56-72.
- \_\_\_\_\_. "Die Abfolge der Weltreiche bei Polybios und Dionysios von Halikarnassos" in: *Historia* 32, 1983. Pp.411-426.
- \_\_\_\_\_. "Appian and the World Empires" in: *Athenaeum* 62, 1984. Pp.640-644.
- ARCHAMBAULT, Paul. "The ages of man and the ages of the world - a study of two traditions" in: *Revue des Études Augustiniennes* 12, 1966. Pp.193-228.
- BAUCKHAM, Richard. "Pseudo-Apostolic Letters" in: *Journal of Biblical Literature* 107(3), 1988. Pp.469-494.
- BEATRICE, Pier Franco. "Quosdam Platoniorum Libros: The Platonic Readings of Augustine in Milan" in: *Vigiliae Christianae* 43 (3), 1989. Pp.248-281.
- BONNER, Gerald. *St. Augustine of Hippo - Life and Controversies*. Norwich: Canteburry Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. "Augustine and Millenarianism" in: WILLIAMS, Rowan (ed.). *The Making of Orthodoxy - Essays in honour of Henry Chadwick*. Cambrigde et al.: Cambrigde University Press, 2002. Pp.235-254.
- BRISTOL, L. O. "Primitive Christian Preaching and the Epistle to the Hebrews" in: *Journal of Biblical Literature* 68 (2), 1949. Pp.89-97.
- BROWN, Peter. *Santo Agostinho - Uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- \_\_\_\_\_. "The diffusion of Manichaeism in the Roman Empire". In: *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*. Londres: Faber and Faber, 1972.
- CAMPION, Nicolas. "The Great Order: History and Number in Ancient Greek" in: *The Great Year - Astrology,*

- Millenarianism and History in the Western Tradition*. London et al.: Penguin Books, 1994.
- CHADWICK, Henri. *Augustine - a Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- CHAIX-RUY, Jules. "Note: La création du monde d'après Augustin" in: *Revue des Études Augustiniennes* 11 (1-2), 1965. Pp.85-88.
- CHRISTIAN, William A. "Augustine on the Creation of the World" in: *Harvard Theological Review* 46 (1), 1953. P.1-25.
- COLLINS, Adela Y. "Numerical symbolism in Jewish and early Christian apocalyptic literature" in: HASSE, Wolfgang; TEMPORINI, Hildegard (ed.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin: De Gruyter, 1984.
- COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- COURCELLE, Pierre. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris: Editions E. de Boccard, 1968.
- COYLE, J. Kevin. "Augustine and Apocalyptic: Thoughts on the Fall of Rome, the Book of Revelation, and the End of the World" in: *Florilegium* 9, 1987. Pp.1-34.
- DALEY, Brian E. *The Hope of the Early Church - a Handbook of Patristic Eschatology*. Massachusetts: Hendrickson, 2003.
- DANIÉLOU, Jean. "La typologie millénarist de la semaine dans le christianism primitif" in: *Vigiliae Christianae* 2, 1948. Pp.1-16.
- DEEMS, Mervin Monroe. "Augustine's Use of Scripture" in: *Church History* 14 (3), 1945. Pp.188-200.
- DI GIOVANNI, Alberto. "Creazione ed essere nelle 'Confessioni' di sant'Agostino" in: *Revue des Études Augustiniennes* 20 (3-4), 1974. Pp.285-312.
- DOBRORUKA, Vicente. "Post-scriptum - tempo, historiografia e especulação" in: *História e milenarismo: ensaios sobre*

- tempo, história e o milênio*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004. Pp. 195-211.
- DOIGNON, Jean. "Oracles, prophéties, 'on-dit' sur la chute de Rome. Les Reactions de Jérôme et d'Augustin" in: *Revue des Études Augustiniennes* 36, 1990. Pp.120-146.
- EDDY, Samuel K. *The King is Dead. Studies in the Near Eastern resistance to Hellenism 334-31 B.C.* Lincoln: University of Nebraska Press, 1991.
- ELIADE, Mircea. "Paganism, Christianity, Gnosis" in: *A History of Religious Ideas. Vol. 2 - From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity*. Londres / Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- EVANS, Gillian R. *Agostinho sobre o mal*. São Paulo: Paulus, 1995.
- FENTON, J.C. "Pseudonymity in the New Testament" in: *Theology* 58, 1955. Pp.51-56.
- FERRARI, Léo C. "Astronomy and Augustine's Break with the Manichees" in: *Revue des Études Augustiniennes* 19 (3-4), 1973. Pp.263-276.
- FOLLIET, Georges. "La typologie du sabbat chez s. Augustin, son interpretation millénarist entre 389 et 400" in: *Revue des Études Augustiniennes* 2, 1956. Pp.371-390.
- FRAILE, Guillermo. *História de la Filosofia - Grécia e Roma*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- HASEL, Gehard. "The four World empires of Daniel 2 against its Near Eastern environment" in: *Journal for the Study of the Old Testament* 12, 1972. Pp.17-30.
- HARRISON, Carol. *Rethinking Augustine's Early Theology - An Argument for Continuity*. New York: Oxford University Press, 2006.
- HATCH, William H. P. "The Position of Hebrews in the Canon of the New Testament" in: *The Harvard Theological Review* 29 (2), 1936. Pp.133-151.



- HILL, Charles E. *Regnum Caelorum - Patterns of Millennial Thought in Early Christianity*. William B. Eerdmans: Grand Rapids - Michigan / Cambridge, 2001.
- JURADO, Enrique A. R.; PONCE, Joaquín Ritoré et al. *Porfirio de Tiro - Contra los cristianos - Recopilación de fragmentos, traducción, introducción y notas*. Cadiz: Universidad de Cadiz, sine anno.
- LA BONNARDIÈRE, A.- M. "L'épître aux Hébreux dans l'oeuvre de saint Augustin" in: *Revue des Études Augustiniennes* 3(2), 1957. Pp.137-162.
- \_\_\_\_\_. "Le Livre de la Sagesse dans l'oeuvre de saint Augustin" in: *Revue des Études Augustiniennes* 17(1-2), 1971. Pp.171-175.
- LANCEL, Serge. *St. Augustine*. London: SCM Press, 2002.
- LANDES, Paula F. "Apocalypse and Redemption: From John of Patmos to Augustine of Hippo" in: *Vigiliae Christianae* 45, 1991. Pp.151-183.
- LENSKI, Noel. "Initium mali Romano imperio: Contemporary Reactions to the Battle of Adrianople" in: *Transactions of the American Philological Association* 127, 1997. Pp.129-168.
- LIEU, Samuel N. C. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China - a Historical Survey*. New Hampshire: Manchester University Press, 1985.
- LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- LUNEAU, Auguste. *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Église - La doctrine des âges du monde*. Paris: Beauchesne, 1964.
- MADEC, Goulven. "Sur la vision augustiniennne du monde" in: *Revue des Études Augustiniennes* 9(1-2), 1963. Pp.139-146.
- MARKUS, Robert A. *Saeculum: history and society in the theology of st. Augustine*. London: Cambridge University Press, 1970.

- MARROU, Henri-Irénée. *St. Augustin et l'augustinisme*. Paris: Éditions du Seuil, 1955.
- MCLYNN, Neil B. *Ambrose of Milan: Church and court in a Christian Capital*. Los Angeles / Berkeley: University of California Press, 1994.
- MENDELS, Doron. "The five empires: a note on a propagandistic topos" in: *American Journal of Philology* 102, 1981. Pp.330-337.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. "The origins of universal history" in: *On Pagans, Jews, and Christians*. Hanover, NH: Wesleyan University Press, 1987. Pp.31-57.
- MOMMSEN, Theodor E. "St. Augustine and the Christian Idea of Progress: the Background of the City of God" in: *Journal of the History of Ideas*. 12 (3), 1951. Pp.346-374.
- O'DALY, Gerard. *Augustine's City of God - a Reader's Guide*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- O'MEARA, John J. *The Young Augustine - The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*. London / New York / Toronto: Longmans Green and Co, 1954.
- O'MEARA, Dominic J. "Varieties of Pythagoreanism in the Second and Third Centuries AD" in: *Pythagoras Revived - Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- PEPIN, Jean. "Le maniement des prepositions dans la théorie augustinienne de la création" in: *Revue des Études Augustiniennes* 35, 1989. Pp.251-274.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. "Idéias morais e políticas dos romanos" in: *Estudos de História da Cultura Clássica. 2º Volume: Cultura Romana*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002. Pp.352-357.
- POPPER, Karl. *The Poverty of Historicism*. London: Routledge, 2002.
- \_\_\_\_\_. *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge, 2002.

- QUASTEN, Johannes. *Patrología. Vol. 1: Hasta el Concilio de Nicea*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.
- \_\_\_\_\_. "'Vetus Superstitio et Nova Religio' the Problem of Refrigerium in the Ancient Church of North Africa" in: *The Harvard Theological Review* 33 (4), 1940. Pp.253-266.
- ROSE, Herbert J. "World Ages and the body politic" in: *Harvard Theological Review* 54 (3), 1961. Pp.131-140.
- ROWLEY, Harold H. *Darius, the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel: a Historical Study of Contemporary Theories*. Cardiff: University of Wales, 1935.
- SCHMIDT, Francis. "Hésiode et l'Apocalyptique: acculturation et résistance juive à l'hellénisme" in: *Quaderni di Storia* 15, 1982. Pp.163-179.
- SKINNER, Quentin. "Meaning and understanding in the history of ideas" in: James Tully (ed.). *Meaning & Context: Quentin Skinner and his Critics*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- SWAIN, Joseph W. "The Theory of the four monarchies - opposition history under the roman empire" in: *Classical Philology* 35, 1940. Pp.1-21.
- TALBERT, Charles H. "II Peter and the Delay of the Parousia" in: *Vigiliae Christianae* 20 (3), 1966. Pp.137-145.
- TEVEL, J. M. "The Labourers in the Vineyard: The Exegesis of Matthew 20,1-7 in the Early Church" in: *Vigiliae Christianae* 46 (4), 1992. Pp.356-380.
- THOMPSON, P. E. S. "The Yahwist Creation Story" in: *Vetus Testamentum* 21 (2), 1971. Pp.197-208.
- VAN OORT, Johannes. *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities*. Leiden: Brill, 1991.
- VAN DER LOF, L. J. "The Date of the *De Catechizandis Rudibus*" in: *Vigiliae Christianae* 16 (3-4), 1962. Pp.198-204.

- VAN WINDEN, J. C. M. "In the Beginning: Some Observations on the Patristic Interpretation of *Genesis* 1:1" in: *Vigiliae Christianae* 17 (2), 1963. Pp.105-121.
- \_\_\_\_\_. "St. Ambrose's Interpretation of the Concept of Matter" in: *Vigiliae Christianae* 16 (3-4), 1962. Pp.205-215.
- \_\_\_\_\_. "Some Additional Observations on St. Ambrose's Concept of Matter" in: *Vigiliae Christianae* 18 (3), 1964. Pp.144-145.
- VESSEY, Mark et alii (orgs.). *History, Apocalypse, and the Secular Imagination - New Essays on Augustine's City of God*. Bowling Green: Augustinian Studies, 1999.
- VON STUCKRAD, Kocku. "A astrologia na antigüidade" in: *História da astrologia*. Rio de Janeiro: Globo, 2007.
- WALSH, Willian H. "¿Que es la filosofia de la historia?" in: *Introducción a la filosofía de la historia*. México: Siglo Veintiuno, 1968.
- WIDENGREN, Geo. "Les quatre ages du monde" in: WIDENGREN, Geo; HUTGÅRD, Anders; PHILONENKO, Marc. *Apocalyptique Iranienne et Dualisme Quomrânien*. Paris: Librarie d'Amérique et d'Orient, 1995. Pp.23-62.
- \_\_\_\_\_. *Mani and Manichaeism*. Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1965.
- WINSTON, David. "The Iranian component in the Bible, Apocrypha and Qumran: a review of the evidence" in: *History of Religions* 5, 1966. Pp.183-210.