Revista de Estudos da Religião março / 2008 / pp. 119-141
ISSN 1677-1222

Apontamentos sobre o Enigma Gnóstico

Marilia Fiorillo [mfiorillo@usp.br]*

Resumo

Desde a divulgação, no final dos anos 70, da Biblioteca de Nag Hammadi (BNH), os estudos sobre o gnosticismo, especialmente o cristão, tiveram destaque na discussão acadêmica. Este artigo, cujo referencial teórico são as obras de Hans Jonas e E.R. Dodds, trata da visão gnóstica sobre o enredo da Criação, e da peculiar e exagerada retórica a que a imaginação gnóstica tem de recorrer para moldar seu sincretismo descomedido.

Palavras-chave: Gnosticismo, Cristianismo primitivo, retórica, imaginação.

Abstract

Since the publication of The Nag Hammadi Library (NHL) in the late 1970s, there has been an increased interest in academic studies on Gnosticism, especially the Christian variant. This article, based on the theoretical approaches of Hans Jonas and E. R. Dodds, addresses the Gnostic vision of Creation, as well as the unique and exaggerated rhetoric to which the Gnostic imagination must resort in order to shape its excessive syncretism.

Keywords: Gnosticism, early Christianity, rhetoric, imagination.

1. Introdução

A gnose é um dos assuntos em que mais desinformação houve, como afirmou Kurt Rudolph (RUDOLPH, 1977). As nuances das doutrinas gnósticas são tantas que, até hoje, atrapalha-se quem tenta classificá-las. Falar em gnosticismo é falar de combinações de idéias, permutações de sistemas, mesclas, improvisações, *tantas sentenças quantas forem as cabeças*, como caçoava um de seus grandes adversários, o Padre da Igreja Tertuliano de Cartago. Por sorte, este enigma teve um intérprete à altura, igualmente imaginativo, mas superlativamente mais claro: o filósofo Hans Jonas (1903-1993). O judeu alemão Jonas

* Marilia Fiorillo é professora da Escola de Comunicações e Artes (ECA) da USP e doutora em História Social

estudou com o filósofo Martin Heidegger e o teólogo Rudolph Bultmann nos anos 20, época em que conheceu Hannah Arendt (que mais tarde seu tornaria famosa por sua teoria sobre o totalitarismo), de quem se tornaria amigo da vida toda. Nos anos 30, como tantos intelectuais que fugiam da ascensão do nazismo, emigrou para a Inglaterra, e em seguida para a Palestina, o Canadá e Nova Iorque, onde ensinou Filosofia na *New School of Social Research*. Sua obra *"Gnosis und spätantiker Geist'*, publicada em 1934 na Alemanha, é um clássico sobre o tema, pois sua original abordagem permitiu, enfim, decifrar a esfinge: Jonas trata o gnosticismo não como um fato histórico, mas como um fenômeno *existencial*. Mais tarde, em *"Mortality and morality, a search for the Good after Auscwhwitz"* (JONAS, 1996), ele esboçaria uma peculiar teologia, segundo a qual Deus está longe de ser o criador onipotente, como querem as religiões monoteístas, mas é um Ser exilado, perdido. Este Deus ainda possui certo poder de persuasão sobre os acontecimentos, mas lhe falta a capacidade de coibir ou proibir - influencia, mas não decide nada. Não está morto, como disseram, mas paralisado, em estado de choque. A esta perda de poder soma-se outra desvantagem: o próprio Deus pode ser afetado pelo que ocorre no universo, aí compreendidas, inclusive, as ações humanas.

O tema da criatura capaz de regenerar o criador é retomado por Jonas em *"The concept of God after Auschwitz: a Jewish Voice"* (JONAS, 1987)[1]. Monstruosidades como as que aconteceram em Auschwitz, ele escreve, (a velha questão do *mal*, tão cara aos gnósticos) não podem ser explicadas pelos argumentos tradicionais, e nenhuma teodicéia, ou tratado sobre a bondade de Deus, conseguiria justificar tais abominações, por mais piruetas intelectuais que empreenda.

Horrores como os ocorridos em Auschwitz - ou em Kosovo, Sarajevo, Ruanda, Darfur, Libéria, Bagdá, Cabul, a lista é numerosa e sempre passível de atualização -, nos convencem de que o mundo, se um dia foi criação divina, já há muito deixou de ser. Ou Deus não era feito só de bondade, ou não participou do último ato da Criação. Assim, caso se queira restaurar sua presença, é preciso redefinir seu papel. Se Ele existe, não tem nenhuma responsabilidade pelo curso da história. Seria inimaginável que, em sua

1 "The concept of God After Auschwitz" : discurso de agradecimento pelo *Dr. Leopold Lucas Award*, recebido da Faculdade de Teologia na Universidade de Tübingen em 1984.

onipotência e onisciência, e, sobretudo, onipresença, sancionasse tantas atrocidades. É a *cara feia da própria história*, pois, que nos obriga a redefini-lo, já que Ele não pode e nem deve ser associado ao Senhor da barbárie.

Mas como manter Deus, ou pelo menos a idéia de Deus, jogando-o para fora do mundo?

A solução de Jonas é parecida àquela de Kant, quando este *despertou do sono dogmático* da metafísica graças à terapêutica leitura do cético David Hume. Kant salvou a metafísica acrescentando a ela o filtro do empirismo – estava inventada a *metafísica transcendental*, cujo grande proveito foi o de resolver a eterna angústia sobre a validade do conhecimento estipulando que a verdade de uma coisa sempre estará condicionada aos óculos de nossa percepção. Jonas fez algo similar: manteve Deus, como Kant manteve a metafísica, mas o relativizou. As prerrogativas continuavam lá, apenas temporariamente suspensas. Em vez do Deus que havia concebido e continua interferindo nos negócios do cosmos, como querem os monoteísmos, Jonas sugere um Deus que, justamente porque concebeu e interferiu, acabou perdendo sua força. Foi gradativamente se debilitando ao se envolver demais em seu próprio trabalho. O Deus transcendental, portanto, desorientou-se pelo meio do caminho: hoje é um Deus no ostracismo, exilado, distante. Separado de sua Criação, expulso por suas próprias criaturas, e tremendamente necessitado da ajuda delas para voltar à ativa.

2. O Exílio de Deus

A definição tem sabor claramente gnóstico. A triste sina do Deus de Jonas é a mesma vivida pelo Deus dos valentinianos, sethianos, marcionitas e outros heréticos cristãos dos primeiros séculos. O esquema se repete: havia um ser de absoluta perfeição que, por generosidade, resolveu dar parte de si para criar o universo; sua decisão mostrou-se uma temeridade, como a do incauto rei Lear ao dividir seus domínios entre as filhas ingratas. Assim, o Deus original, fonte de tudo, que havia abdicado de seu sossego por um impulso de doar-se à infinita variedade do vir-a-ser - isto é, para ceder algo dele que materializasse as estrelas, os planetas, plantas e bichos e, equivocadamente, pessoas -, ao abandonar seu repouso condenou-se a vagar eternamente, longe dos seus.

Este foi o erro primordial, a primeira Queda: ao deixar seu lugar, a divindade aventurou-se nos até então inexistentes tempo e espaço, no acidente e na circunstância, no efêmero e no

imprevisível. Mergulhou com tanto ímpeto no propósito da Criação que esqueceu a rede de segurança. Concentrado em seus afazeres, Deus não tomou a precaução de deixar de reserva alguma porção de Si, para qualquer eventualidade. Entregou-se totalmente, como fazem os jovens apaixonados. Mas, como em todo romance, cedo ou tarde a realidade se impõe. E a realidade com que Deus se viu às voltas, no finalzinho de seu projeto, foi a de que sua obra se desgovernava, tomava rumos inesperados e, pior, estava totalmente fora de controle.

A divindade havia se comprometido tanto com o destino de sua Criação, havia empenhado tanto de si, que não tinha mais potência para corrigir os erros de rota. Lear não teve alternativa a não ser enlouquecer e morrer. Deus tinha duas: podia desfazer o equívoco num piscar de olhos, destruindo o mundo, ou podia, por pura compaixão, permitir que o mundo, mesmo torto, continuasse existindo. Escolheu a segunda: preferiu poupar o mundo, mesmo que com isso esgotasse seu último fôlego. Dito e feito: o cosmos sobreviveu, mas Deus não se reconheceu mais nele. Desalojado, renunciou.

Na teologia mito-poética de Jonas, o tempo, o mundo e a vida desfiguraram a integridade divina. Deus foi obrigado a abdicar daquilo que era para que o mundo pudesse existir. Este esfacelamento do poder divino se agravou com complexidade da evolução biológica. O aparecimento do Homem no topo da escala evolutiva foi o golpe de misericórdia na autoridade divina: com o Homem veio o livre-arbítrio, e com isso o mundo ficou à mercê dos inevitáveis som e fúria das sandices humanas. O mais melancólico, talvez, é que o projeto divino inicialmente imaginado se perderá no esquecimento do tempo, o mesmo tempo que havia corroído e corrompido sua integridade.Essa tragédia só não acontecerá se os próprios seres humanos, por uma decisão moral, retomarem o plano original de Deus. Esta seria a função da ética: trazer de volta a justiça não só para os Homens, mas para que Deus possa se sentir de novo à vontade em sua obra. Os justos vão restaurar o mundo para que, nele, haja lugar para Deus.

Este Deus, em contraste com o que teologias, filosofias e tantos *ismos* preconizaram por milhares de anos, é, acima de tudo, um fraco. Ele é o criador usurpado e vítima de auto-sabotagem, o *omni* transformado em infra. A *divina majestade*, na mito-teologia de Jonas,

vira uma *divina carência*: *"Podemos ter a divina onipotência junto com a divina bondade somente ao preço da divina inescrutabilidade (...) Os três atributos, bondade, poder e compreensão, estão em tal relação uns com os outros que a combinação de dois deles sempre exclui um terceiro"* (JONAS, 1996: 139).

A onipotência transformou-se em impotência. Se Deus mostrou-se de mãos atadas em Auschwitz (e em Ruanda, Sarajevo, Darfur, a lista é interminável...) não foi porque queria, mas porque nada podia. Tinha abdicado de seus poderes discricionários para abrir espaço à história humana. Por isso a ética é tão importante para trazê-lo de volta. Os milagres de bondade e solidariedade que acontecem em situações limite, os exemplos de coragem e compaixão de indivíduos isolados, as ações morais (freqüentemente inesperadas) de gente em Auschwitz, Ruanda, Sarajevo, Darfur são atos que, embora não venham deste Deus indefeso, o restauram. O *Deus absconditus*, despojado de seus poderes e que se limita a observar a atividade dos homens "com atormentada respiração, esperança e súplica", só voltará com auxílio humano.

Em *"The gnostic religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity"*, (JONAS, 1958) Jonas abordou os movimentos gnósticos da Antigüidade tardia e propôs que fossem interpretados à luz da fenomenologia existencialista. Em vez de se engalfinhar com minúcias e discrepâncias históricas, devia-se perguntar sobre a *origem existencial* do gnosticismo, isto é, a que cenários de crise da mentalidade, ou das formas de consciência, ele corresponderia. Quais seriam, então, os traços típicos, trans-históricos e a-históricos, do gnosticismo? Qual a feição da mentalidade gnóstica? Foi na morfologia – isto é, na forma, nas imagens, no estilo -, e não na genealogia, que ele capturou a essência do gnosticismo.

> O traço central do pensamento gnóstico é o dualismo radical que governa a relação entre Deus e o mundo, e, analogamente, entre o e o mundo. A divindade é absolutamente transmundana, sua natureza alheia à do universo, que ela nem criou, nem governa, e do qual, aliás, é a completa antítese: à esfera divina da luz, remota e auto-contida, opõe-se o cosmos como o domínio da escuridão e da corrupção. O mundo é obra de poderes inferiores que, embora indiretamente

> provindos d'Ele, não conhecem o verdadeiro Deus e obstaculizam ao conhecimento d'Ele no cosmos que governam. (Jonas, 1966: 94)

O tema estava re-equacionado. Tratava-se não de buscar respostas, mas de mudar as perguntas. E depois, voltar ao ponto de partida, para verificar se as manifestações históricas hipoteticamente gnósticas se ajustavam na moldura da definição tipológica do gnosticismo. Se sim, a tipologia estava certa. Se não, teria de ser refeita. Observando os sistemas gnósticos do mundo tardo-helenístico, Jonas testou suas novas perguntas, ou premissas, que eram basicamente duas:

1. O gnosticismo é a convicção da identidade divina do Homem, e de que esta diz respeito tanto à sua proveniência como ao seu destino.

2. A gnose não se faz por procuração; é um processo estritamente pessoal, que permitiria ao indivíduo libertar-se do domínio do mal, isto é, do mundo material de vicissitudes.

Estas duas premissas cobriam todo o *campo de possíveis alternativas para a mente gnóstica*[2], sem exceção? Segundo Jonas, sim – e a elas se acrescentaria uma terceira exigência, a do *estilo*. Pois outra condição indispensável para caracterizar um fenômeno como gnóstico é que ele possa ser reconhecido *de ouvido, musicalmente, como foi*. Parece subjetivo, e é. Em se tratando de gnosticismo, mais vale uma intuição que dúzias de abstrações.

Conceitos como dualismo, gnose ou busca individual não bastam por si só para deslindar a charada gnóstica. Tem de haver uma outra qualidade: a insolência. Só com esta última é que a definição se completa, pois o gnosticismo tem um humor, ou melhor, um mau-humor peculiar.

Só há gnosticismo onde houver impaciência, rebeldia, temperamento voluntarioso, irreverência e, sobretudo, muita imaginação. É por isso que o orfismo clássico do séc V a.C, conhecido de Platão, está fora - ele pode antecipar o gosto pelo secreto e o dualismo ascético do gnosticismo, mas lhe falta completamente o humor gnóstico. Idem quanto aos

2 *Delimitation of the gnostic phenomenon -typological and historical*, em “Le Origini dello Gnosticismo”, Colloquio di Messina, Leiden:Brill, 1967.

cultos de mistério tão profusos na Antigüidade tardia, como os descritos em o *"Asno de Ouro"*[3], de Apuleio, que também vacilam em ousadia e rebeldia. É por isso, também, que a comunidade de Qumran, dos Manuscritos do Mar Morto, não tem nada de gnóstica, apesar das aparências: os essênios são piedosos demais, devotos demais, amantes demais de regras para se candidatarem à insolência gnóstica. Por mais dualista que seja sua doutrina, ou por mais profunda que tenha sido sua ruptura com o Judaísmo oficial, os essênios eram essencialmente dogmáticos; queriam voltar às antigas prescrições, não tumultuá-las. Foram ultra-conservadores, o avesso do espírito petulante e demolidor da mente gnóstica.

3. Retórica da Obscuridade

A retórica cristã propriamente dita nasce em finais do século II. Antes disso não havia uma preocupação particular com a sofisticada arte de persuadir. Os primeiros Padres da Igreja eram pescadores de almas, e estavam mais ocupados em invectivar que em embelezar a imagem da nova religião para o público culto. Queriam evangelizar, rápido e sem muita lucubração. Só mais tarde, quando o Cristianismo percebe que é importante aliciar os poderosos, é que a retórica se torna capital. O Cristianismo encorpou teologicamente quando começou a copiar mais e mais idéias e sintaxes gregas, para atrair as camadas letradas da população. Esta sofisticação do discurso alcançará o auge na Alexandria do século III, na obra de Clemente e Orígenes[4], que produzirão um amálgama incomum de platonismo e barbarismo, *Sophia e Pistis*, intelecto e fé - um ajuste que não se repetirá mais dentro da Igreja.

Antes, porém, os Evangelhos haviam lançado o gênero literário das "boas-novas". Como gênero, deviam algo ao passado, tanto helenístico – as "vidas dos imperadores" e os escritos de Plutarco -, como judaico - a parábola. Outro empréstimo da cultura grega havia sido o *entimema*, truque retórico em forma de silogismo com duas premissas, em vez de três. Aristóteles considerava o entimema menos rigoroso do que o silogismo clássico, mas, séculos depois e destinado a uma audiência predominantemente popular, o entimema devia ser mais convincente que a lógica cerrada de certos silogismos. Muitas figuras da retórica

3 "L'asino d'oro", ed. Sonzogno, Milão, 1987.

4 Clemente (140-211) pode ser considerado o pioneiro do gnosticismo no interior da Igreja, segundo Kurt Rudolph. Orígenes (185-254), segundo Werner Jaeger, devia toda sua formação à tradição grega.

cristã, aliás, foram inspiradas na cultura helenística, como o recorrente tópico da *elevação da alma* ou o do mundo como *palco de marionetes* que se tomam por Homens, mas na realidade são meras sombras do *Homem interior*, este sim a verdadeira e substancial pessoa.[5]

A pregação cristã não é persuasão (como a retórica judicial ou o discurso de um senador romano), mas proclamação. E não busca sua fundamentação em provas externas ou na coerência interna, mas se baseia, sobretudo, na autoridade de quem fala e na capacidade de quem ouve. Agostinho de Hipona dizia que um bom ouvinte cristão acalenta seu interesse no texto não tanto ao analisá-lo cuidadosamente, mas ao *pronunciá-lo energicamente*. Paulo de Tarso, quando criticado como um simplista filosófico pelos dissidentes cristãos de Corinto, respondeu parecido, que os judeus pediam sinais [a validação da Tradição], os gregos buscavam a sabedoria [a validação do intelecto] mas os cristãos pregavam (*kerussomen*, proclamar) o Cristo crucificado. Esta substituição da lógica pela comoção, e do arrazoado pelo ardor, terá sua culminância nos textos gnósticos. Foi com eles que a revolução estilística se completou e criou-se uma nova e prolixa sintaxe, inflada de neologismos, sobrecarregada de metonímias, um dilúvio de imagens e paráfrases.

Por ser exortação, e não deliberação, a retórica cristã é basicamente uma questão de eloqüência, pouco importando a consistência das provas externas ao discurso, ou a coesão do raciocínio. Se a retórica helenística dependia acima de tudo das habilidades do orador, na retórica cristã o que vale é a sintonia do ouvinte. A validade daquilo que é dito depende muito de quem ouve. Pois as palavras, enfim, pertencem a Deus, e não cabe ao Homem persuadir, mas se deixar convencer. Daí a incessante repetição, em todo evangelho, apócrifo ou canônico, da fórmula *aquele que tem ouvidos, que ouça*. A comprovação da eficácia de um texto cabe à audiência, que pode ou não ter sido tocada pela graça. A qualidade do discurso, curiosamente, é um dom do ouvinte.

Desordenada, tumultuada, mítica, poética, a dicção gnóstica é mais rica e confusa que a canônica. Nela, tudo é metáfora e nada é literal. Enquanto o Novo Testamento traz histórias

5 Dodds, E. R., em "Pagan and Christian in an Age of Anxiety" (Cambridge University Press, 1965) expõe brilhantemente as continuidades e descontinuidades entre paganismo helenístico e Cristianismo de corte platônico e plotiniano

com começo, meio e fim, os textos da Biblioteca de Nag Hammadi (encontrada em 1945, mas só publicada trinta anos mais tarde) são, em sua maioria, desafios de decifração. Não têm entrecho, e, quando chegam perto de ter, o enredo é bruscamente interrompido para dar passagem a algum cântico ou conselho que os autores acharam apropriados. São histórias sem intriga, cunhadas sem muita preocupação com um léxico coerente. Um breve *dia*, no Diálogo do Salvador, significa eternidade, e a *eternidade*, no Evangelho de Tomé, quer dizer *aqui e agora*.

Em vez da cadência suave do Novo Testamento, os testamentos de Nag Hammadi (BNH)[6] são uma provocação sintática e mental; os textos transpiram uma espécie de estado febril. É nesta febre – a *musicalidade* de Jonas - que está o elo entre tratados tão diferentes como o Evangelho de Tomé e o Evangelho da Verdade. O tom é sempre de incitamento, e jamais se dá a menor importância aos fatos da história. Não se diz nada, também, da vida ou da obra do fundador, Jesus. Ele só interessa - e sem dúvida *ele* é o interesse primordial - pelo que falou, não pelo que fez. É um Jesus atemporal, de ensinamentos atemporais. Como nasceu, viveu ou morreu é secundário.

À sua época, os gnósticos se consideravam os únicos e verdadeiros cristãos, em contraste com os falsos crentes e iludidos adoradores de um Deus menor, os ortodoxos. O termo pecado, do grego *hamartia*, que significa errar o alvo, era, para eles, algo diariamente cometido pelos ortodoxos, que tinham perdido de vista a meta original dos dizeres de Jesus. Do ponto de vista dos valentinianos e marcionitas, foi a Igreja, e não seus descontentes, que deturpou a mensagem legítima do Cristianismo, desperdiçando os ensinamentos. É por isto que boa parte da literatura gnóstica é arquitetada como máximas de sabedoria, os *logoi sophon*. E esta recuperação da sabedoria, na BNH, vem sempre acompanhada de teatralidade. O recurso mais freqüente é o do paradoxo, para criar intensidade dramática. Abusa-se também da *emphasis*, que em autores helenísticos seria desaprovada (porque a clareza é a virtude fundamental). A *obscuridade é uma virtude cristã do estilo*, porque sugere que há sempre mais do que aquilo que foi dito, nas sombras das entrelinhas. Os gnósticos são campeões da obscuridade, embora ela não seja uma exclusividade deles. A abertura do Evangelho de João, por exemplo, é um caso típico de *emphasis canônica*: *"No princípio era*

6 The Nag Hammadi Library, ed. James M. Robinson, Harper San Francisco, 1978.

o Verbo/ e o Verbo estava com Deus/ e o Verbo era Deus" (BÍBLIA DE JERUSALÉM: Evangelho segundo São João, 1:1-2), expõe três sentidos aparentemente contraditórios; o da preexistência (era), o da confluência (estava) e o da personificação (era). Com os gnósticos, estes paradoxos e ênfases serão ainda mais estridentes.

Convencer é sempre uma questão de circunstâncias, como lembrava Aristóteles, a faculdade de descobrir *em cada caso* os meios de persuasão à *disposição*. No caso dos gnósticos, os meios eram os de uma imaginação ilimitada e de uma inventividade incontrolável. E com muita paixão. O *pathos* ganha de longe do *logos* quando se trata de gnósticos. Veja-se a sentença 2 do Evangellho de Tomé (BNH): *"***L2.** *Jesus diz: Que aquele que procura continue procurando até encontrar. Quando encontrar, se perturbará. Quando se perturbar, se pasmará e reinará sobre o Todo"* (BNH, *Evangelho de Tomé:* 126).

Perturbar, pasmar, maravilhar-se. Este *pathos* permite que o que está sendo dito não precise de justificativas, mas exija, sim, o quanto antes, a garantia de uma consecução imediata. Pouca explicação, e muita amplificação. Tudo que se diz nos textos gnósticos é urgente. Como no Novo Testamento, presume-se que as mensagens tenham validade eterna; mas, aqui, elas têm uma pressa extra de se materializar. O apelo sensorial cerca o leitor por todos os lados: hipérboles, metáforas, metonímias, torrenciais imagens. E o tempo mencionado nos textos é geralmente um *tempo em suspensão*, nem passado nem futuro, mas um presente alargado. Assim, a recompensa está num horizonte vizinho, e o modo prático de obtê-la, embora um tanto velado, nunca é perdido de vista. Enquanto o *pathos* do Novo Testamento é o do sofredor, o da Biblioteca de Nag Hammadi é o do voluntarioso, daquele que insiste, persiste e conquista. O modo de operar da *paixão* gnóstica, portanto, não tem nada de esvaziamento da alma ou de rendição do eu, como nos misticismos tradicionais. É uma ascese às avessas, extrovertida, vigorosa, panteísta, uma confrontação cujo feliz desfecho, se ocorrer, é a incorporação da divindade (e não a sublimação até ela). Os premiados não serão os humildes ou pobres de espírito, mas os persistentes, os resilientes, os valentes que não retrocedem e não desistem nem diante de terríveis perturbações. São estes os *solitários*, os que chegam lá. *Despertar* é passar por um tumulto interno, nada com a paz aconchegante que os canônicos prometem. Basta comparar a incidência dos vocábulos *patéticos* dos textos de Mateus aos de Tomé para notar o quanto estes dois

pathos estão dissociados: se em Mateus repete-se *prantear e confortar*, em Tomé os verbos preferidos são *perturbar, pasmar e embriagar*, um autêntico léxico do assombro.

4. A Audácia da Imaginação

Na literatura gnóstica o estilo é a primeira pele do pensamento, não seu artifício.

É pela forma, por seus circunlóquios e hipérboles, seus tiques e ocultações, pelo jogo de esconde, modo simultâneo de explicar e deixar perplexo, que se abre espaço para acomodar suas excêntricas idéias. Sem a dicção gnóstica, não haveria sequer como conceber o pensamento gnóstico. O *como dizer* é parte do conteúdo do que se está dizendo. Assim, a retórica gnóstica é paradoxal porque foi construída para tratar de notícias assombrosas. Pensar e escrever como um gnóstico é abusar da imaginação - ou, na expressão grega da época, da *epinoia*. É esta exacerbação da imaginação, a inventividade usada a torto e direito, que os distingue de outras matrizes de misticismo e de outras modalidades de Cristianismo. E foi por causa desta qualidade, a imaginação inconformista e desregrada, que eles granjearam operosos inimigos.

A *Epinoia* será execrada e combatida duramente pelos Padres da Igreja. É importante, pois, distingüi-la de um conceito paralelo, o de *Ennoia* ou consciência "internalizada", que também aparece nos escritos canônicos da época. *Ennoia* é a crença, uma dádiva que apazigua. A *Epinoia* é conquistada a duras penas, às custas do talento do *solitário ou eleito*. Veja-se o Evangelho de Tomé: *"***L75.** *Jesus diz: "Muitos estão esperando diante da porta, mas serão os solitários que entrarão na câmara nupcial"* (BNH, *Evangelho de Tomé:* 134).

Ennoia significa se acomodar à fé. *Epinoia*, se debater com uma avalanche de dúvidas e intuições. A *Ennoia* retribui o pacto de fidelidade do crente proporcionando-lhe a recompensa do alívio instantâneo. A *Epinoia* não acalma; perturba, espanta e, na melhor das hipóteses, pode gerar certa sabedoria, ou gnose. A impassível *Ennoia*, ou conversão pela fé, está lá, basta aderir a ela. A imprevisível *Epinoia* nunca vem de graça, (muito menos por um ato de submissão) e traz inúmeras inconveniências a quem se arrisca nela, embora tenha suas (inexcedíveis) compensações. São dois conceitos paralelos e opostos. *Ennoia* é passividade, alienação e imobilidade. *Epinoia* é pura atividade desenfreada.

A incessante atividade da imaginação antecipava algo do moderno Protestantismo, pois, munido da sua *epinoia*, cada qual poderia ler e entender a mensagem sagrada como bem quisesse. É esta a recomendação do *Evangelho de Tomé*: não dêem a mínima para o que lhes aconselham, todos se metem a profeta, mas só vocês, dentro de vocês, são capazes de reconhecer a verdade.

> **L3-** Jesus diz: "Se aqueles que os guiam lhes dizem: 'Vejam, o Reino está no céu', então os pássaros do céu os precederão. Se lhes dizem: 'Está no mar, então os peixes os precederão. Antes, o Reino está dentro de vocês, e está fora de vocês. Quando vocês chegarem a conhecer-se, então se tornarão conhecidos, e compreenderão que são vocês os filhos do Pai Vivo". (idem: 126)

A Epinoia atrevia-se, inclusive, a reinterpretar o pecado original. Veja-se o insólito desta remontagem do primeiro ato de Adão e Eva no *"Apócrifo de João"*. Nele, o Pai (ou Mãe-Pai), com muita pena de Adão, manda-lhe: *"Um auxiliar, a luminosa Epinoia, que provém dele, e é chamada vida (Eva), auxilia na tarefa da inteira criação, (...) restaurando-o pelo seu ser, e ensinando-lhe o caminho para ascender, o caminho do qual ele caiu* ". (BNH, *Apócrifo de João:* 116)

A *imaginação* chegou ao cúmulo de remediar a tempo o tombo da Queda! É isso que ela faz de melhor, resgata os homens das armadilhas preparadas pelos inimigos. A Epinoia reaparece em outro manuscrito da BNH, *"A origem do mundo"*, agora formulando a sua exótica versão da despedida do Éden, e incluindo um final alegre: *"Eles viram que estavam despidos de gnose. Mas a luminosa epinoia apareceu para eles reverberando de luz, e despertou suas consciências"* (IDEM, *A origem do mundo:* 172).

A *imaginação*, que antes havia amortecido a Queda, agora conseguiu revertê-la por completo!

O *"Apócrifo de João"*, que aprecia particularmente o termo, considera-o a forma suprema de revelação, e expõe muito didaticamente que, embora Deus seja essencialmente incompreensível, ele pode se mostrar por vários meios; pela *pronoia* (*consciência preliminar*), pela *ennoia* (crença) e pela *prognosis* (intuição), todos substantivos femininos,

no grego. Mas o ponto alto desta compreensão do divino seria a *epinoia*, o genuíno despertar. Só ela, entre todas as faculdades da alma e do espírito, é capaz de sintetizar vislumbres do conhecimento puro. Por sorte, para a jovem Igreja, a Epinoia não prosperou. Tivesse ela se tornado popular na ocasião e teria feito estragos. O efeito multiplicador desta *livre interpretação precoce* das Escrituras seria provavelmente letal para uma instituição que engatinhava e precisava de ordem e disciplina, e não de dispersão e divagação. Subjugar os imaginadores e tirá-los de circulação foi condição essencial para cimentar a autoridade da jovem Igreja. Agostinho de Hipona sabia: *"A audácia separa a alma de Deus"* (AGOSTINHO, Civ. Dei, 22;24).

5. Dinamismo Desenfreado

Estudiosos de toda parte do mundo que se encontrariam em 1966 na Sicília para discutir o gnosticismo desencadearam uma pequena guerra de opiniões. Mas o desfecho do encontro histórico, o Colóquio de Messina, foi um armistício, com concessões de lado a lado. Aceitou-se que Gnose e Gnosticismo eram termos que podiam, embora não precisassem, ser usados em separado; este último para episódios históricos, como os sistemas combatidos pelos Padres da Igreja Irineu e Tertuliano no séc II d.C., e o primeiro como um termo mais genérico, o *conhecimento dos divinos mistérios reservados a uma elite*. Além disso, deliberou-se que todo gnosticismo, para merecer o nome, deveria ter:

I. Uma cosmologia inspirada na idéia da centelha divina que se perdeu e se espalhou entre os Homens, e que precisa ser desperta e reintegrada.

II. Um dualismo anticósmico. Vimos que, para o gnóstico, o mundo foi um deslize da divindade, e que a tarefa não é só recuperar a integridade humana, mas criar condições para que a divindade retorne do exílio a seu lugar de direito. O postulado gnóstico de que o Deus supremo não é o criador do mundo tem uma implicação bastante prática - os que se acham autoridades deste deus falsificado não passariam de presunçosos falsos líderes, e esta duplicidade de comando apenas espelha a duplicidade da história cósmica. É imperativo que a divindade recupere sua alma integral, seu *pneuma*. Trata-se, portanto, de uma concepção dualista que leva a um desfecho monista. O Cosmos devastado, arquitetado por um demiurgo inferior, pode ser reformado.

Outra decisão disputada do Colóquio foi a de que nem toda Gnose é Gnosticismo. A gnose gnóstica, para usar o pleonasmo enfático, seria só aquela que insiste na *identidade* entre o conhecedor, o objeto do conhecimento (a divindade) e os meios de conhecer (a gnose propriamente dita). Assim, a taxonomia foi completada, e a História reabilitada: apesar das descontinuidades, saltos e solavancos, existia uma história mundial do gnosticismo, detectável em épocas e latitudes diferentes, dos sethianos dos primeiros séculos aos paulicianos, bogomil e cátaros[7] na Idade Média, aos maniqueus e aos mandeanos do século XXI.

Entender o gnosticismo é captar a radiação de suas nuances, seu *espectro de cores*. O gnóstico não medita apenas sobre Deus, o universo, a vida e a imortalidade, mas sobre o próprio processo de conhecimento. Interessa-lhe ele próprio e a divindade, o cosmos e o mundo - nesta ordem. De resto, suas principais indagações são as convencionais em toda religião. Primeira: qual foi o enredo da Criação? Segunda: que correspondência há entre corpo e espírito, terreno e divino? Terceira: quem é o Homem, para além da máscara da aparência? Quarta: como o Homem se esquivará do mal e conquistará imortalidade?

As quatro respostas são excêntricas:

Primeira: o roteiro da história da Criação é o de uma tragédia; é o drama de um Deus que foi vítima de seu próprio destino e teve de sair de cena; é o épico de numerosos insucessos, fracasso sobre fracasso, derrota sobre derrota; até se chegar ao mais imperfeito dos mundos, o nosso.

Segunda: a matéria é um desprezível fardo para o espírito.

Terceira: o Homem é um D*eus Absconditus*, ou pelo menos tem esta vocação; ele está acima de tudo que há no cosmos, pois traz em si um fragmento da divindade.

Quarta: o mal é tão somente a ignorância.

E o que é conhecer, por fim?

7 Os cátaros ou albigenses formaram uma igreja à parte de 1150 a 1300 no Languedoc - sul da França- e norte da Itália, contra a qual a Igreja Católica mobilizou uma Cruzada. Veja-se Rudolph, K, op. cit.

Conhecer é relembrar. O Homem só se livrará de sua condição decaída quando reconhecer a nobreza de sua origem, que esqueceu. A sabedoria é a única terapêutica contra o mal. *"Ao olhar para Deus você enxergará a si mesmo"*, dizem as *Sentenças de Sextus* "(BNH, *Sentenças de Sextus:* 507).

Estas são as linhas gerais da teologia, cosmologia, antropologia e teoria da salvação dos gnósticos: um Deus remoto; uma matéria maléfica; o Homem divinizado, e a terapia do conhecimento. O conhecimento, aliás, joga um papel decisivo, positivo ou negativo, em cada um destes tópicos. A começar da Criação, que foi um episódio de *crise de conhecimento da divindade* - um equívoco, um deslize, um gesto canhestro, a queda de Sophia (ou sabedoria). A partir desta primeira falha da Sabedoria, outros enganos se sucederam. A culminância deste processo de ignorância crescente, no qual formigam éons inferiores, é a escravização do Homem à *heimarmene* ou àquilo que lhe cabe pelo destino. Assim, ora são as lacunas no conhecimento, ora o ímpeto de conhecer, que acionam toda a mitologia gnóstica: causam o exílio da divindade, a defeituosa mecânica do cosmos, a deplorável condição humana e, por sorte, também a chance de remendar tanto erro.

Tudo se resumiria a *um grande movimento do conhecimento*[8], primeiro num decrescendo e depois num exaltado crescendo. A fileira de mal-entendidos que começou com o próprio início dos tempos só terminará quando o "eleito" assumir as rédeas e iniciar a escalada retroativa e ascendente da gnose. A coreografia cósmica abre com uma dança desastrada da divindade, que sem querer pisa em falso; evolui para duetos e trios de sub-divindades mal-ensaiadas, éons fora de ritmo, e termina numa estrondosa vaia para o corpo de baile da humanidade. Nesta obra-prima do anti-clímax, cabe aos *eleitos*, às vezes chamados de *perfeitos* ou *solitários*, reverter a tragicomédia de enganos. Ao fazê-lo, cuidando de salvar sua performance, eles estarão simultaneamente salvando a reputação do diretor do espetáculo, que está nos bastidores. A *gnose gnóstica* é um modo individual de reformar o universal, o cosmos inteiro.

A humanidade, para o gnóstico, não é culpada pelo decadente estado das coisas. Se houve pecado original, ele brotou dentro da divindade, e não foi pecado, mas deslize. Adão não é

8 *Delimitation of the gnostic phenomenon -typological and historical*, in "Le Origini dello Gnosticismo", Colloquio di Messina, Leiden: Brill, 1967.

um transgressor e sim uma vítima, seja da opressão dos arcontes (nos sistemas dos valentinianos, por exemplo), seja da Queda primordial que o levou de roldão, Queda que coincide com a própria Criação. Estando o Homem previamente absolvido de qualquer responsabilidade pelas mazelas do mundo, o culto ao sofrimento, tão caro ao Catolicismo, torna-se desnecessário. Como disse Jonas, as próprias premissas da doutrina *"tornam o gnosticismo incapaz de admitir qualquer sentido mais sério na encarnação e na cruz"* (JONAS, 1996: 136). Se o Homem não foi o causador ou o incitador dos males, Deus não precisa fingir-se de Homem para resgatar uma culpa inexistente.

O emanacionismo, isto é, esta dinâmica de desdobramentos para cima e para baixo, é o eixo temporal do mito gnóstico - gradações de carências e perdas que deverão ser seguidas de gradações de conquistas e êxitos. O eixo espacial são as chamadas esferas ou éons, onde tais gradações se materializam. O pré-socrático Heráclito afirmava que só o movimento existe: nunca se atravessa duas vezes o mesmo rio, pois a temperatura da água, a textura do leito, a sensibilidade dos pés e a pressa do viajante jamais serão as mesmas. A mente gnóstica é heraclitiana, pois vê tudo em perpétua mutação, cada episódio como o prelúdio do episódio seguinte. *"É uma metafísica do puro movimento e do acontecimento"*, escreveu Jonas (idem: 92).

Este dinamismo descomedido - constante fluxo e refluxo, progressos que são separações e rompimentos - também afeta a própria divindade, que, do repouso de sua eterna pré-existência, foi atirada na história do mundo. Por isso, para o gnóstico, a Criação já é Queda. E, conseqüentemente, a Salvação só pode ser Devolução, o regresso para o alto. Muito neste esquema se assemelha à teoria das emanações de Plotino, o expoente do neoplatonismo no período. Na metafísica plotiniana descrita nas *Enéadas*, esta série de espelhamentos ou emanações são sucessivas dispersões do Um, a realidade última da qual tudo provém. A cada afastamento progressivo do Um, mais defeituosa é a realidade emanada, como numa cadeia de irradiações que vão se enfraquecendo. Mas o cosmos, para os neo-platônicos, não tem a conotação depreciativa dada pelos gnósticos. Aliás, foi o desacordo entre gnósticos e neoplatônicos sobre a natureza do cosmos ondulante que levou Plotino a dedicar um de seus capítulos a eles, melhor, contra eles ou *"Contra os Gnósticos"*. Para o neoplatonismo, a matéria pode ser a derradeira e inferior emanação da Divindade,

mas não há uma ruptura essencial na qualidade do universo. Os neoplatônicos são otimistas. Onde eles viam harmonia, os gnósticos só enxergavam catástrofe.

6. No Início Era a Crise

"*No início era a Crise*" - assim seria a primeira frase de uma Bíblia gnóstica, se eles conseguissem a proeza de se contentar com uma única Escritura. E já que no início foi a Crise, e não o Verbo, o mundo corpóreo é o produto terminal deste épico do declínio. O drama, num só ato, de Criação e Queda, requer protagonistas à altura: exorbitantes, impulsivos, expressivos, barulhentos. O emanacionismo plotiniano é abstrato, impessoal e contido: Bach no piano de Glenn Gould. As quedas gnósticas são destemperadas: os agudos da Traviata na voz de Callas, o *"chiaro-scuro"* de uma tela de Caravaggio, a agitação daquelas memoráveis pacientes de Charcot - intensidade no limite da histeria, estardalhaço, promiscuidade de impulsos, vontades e afetos feéricos. Uma parafernália emotiva que arrepiaria o recatado Plotino, de quem se diz que às vezes parecia ter vergonha de possuir um corpo. Eis como ele descreve a descomedida insensatez gnóstica: *"Eles exclamam apenas, 'Olhem para Deus! mas não dizem a ninguém para onde ou como olhar"*[9] (PLOTINO, *Segunda Enéada, Nono Tratado*, *Against gnostics*). E acrescenta que os gnósticos são incongruentes, ao terem um alto conceito de si mesmos e um péssimo conceito de Deus: *"Como poderia Ele [Deus] ser indiferente ao universo inteiro no qual existimos?(...) Assim é a blasfêmia de um de seus escritores"* (idem, *Ennéades, Nono Tratado, Against gnostics*). Os gnósticos têm um ego hipertrofiado, um excesso de *tolma* (arrogância), que ele ironiza: *"Se Deus não está no mundo [como afirmam os gnósticos], então não estará em vocês e, assim, vocês não poderão ter nada a dizer a respeito d'Ele"* (PLOTINO, *Ennéades, Segunda Enéada, Nono Tratado, Against gnostics*).

Plotino considerava o dualismo dos gnósticos coisa de amador, resultado de uma má digestão de Platão: *"Talvez o ódio desta escola pelo corpóreo se deva à leitura que eles fazem de Platão invectivando contra o corpo como um sério estorvo à alma e declarando que o corpóreo é caracteristicamente inferior"* (idem).

9 Segunda Enéada, Nono Tratado, *Against gnostics*, "Ennéades", trad. Stephen Mackeena.

Mas este dualismo exorbitante encobre um monismo de fundo. Se os fenômenos, para os gnósticos, se manifestam através de pares de opostos, corpo e alma, Deus e demiurgo, luz e escuridão, toda esta agitação resulta da falha de um único e ímpar Princípio Primeiro, indivisível e absoluto - o Deus em exílio.

Assim, nem mesmo o gnosticismo é tão especial: também ele tem a nostalgia do Um, do estado indiviso, de fusão idílica. O mal-estar do Homem nada mais seria que a sonegação deste desejo, e a perpetuação da cisão e do alheamento. O retorno ao Um é o devaneio central do pensamento gnóstico, mesmo que seu modo de operar seja através do "dois", de termos antitéticos que jamais produzem sínteses. As oposições são inconciliáveis, as polaridades irredutíveis, mas lá adiante, no horizonte, a gnose quer providenciar uma reconciliação, fazendo as pazes com o cosmos.

Apesar de falível, o Deus dos gnósticos jamais é confundido com o Criador. Ou com Rei, Juiz, Messias. Preferem chamá-lo Luz, Espírito, Pai ou o Bem. Está cercado de personas ou aspectos de sua perfeição (o divino reino do Pleroma). Entre elas está o *Anthropos* (o Homem primordial, o Adão que congrega o corpo de todos os Homens), e também Sophia, a mais jovem e atrevida dos éons, e Jesus ou Cristo. Este Deus, embora intangível, é também imanente, pois está contido na centelha que subsiste no Homem. Seu magno exílio se repete na multidão de pequenos exílios de suas criaturas. Felizmente a prisão corporal, rasteiro patamar da divina decadência, pode ser revertida. Como tudo é movimento, a chance de tomar impulso, girar e inverter a direção é bem plausível. Há no *eleito* – noção, aliás, que se encontra também em Paulo, que os chama de *pneumáticos* - uma qualidade inata, uma espécie de DNA espiritual que o impele de volta à casa.

É por isso que a ignorância, para os gnósticos, não é falta de alguma coisa, uma privação. É o inverso, um excesso: uma sobrecarga que cega, uma força que paralisa, um poder narcotizante. Ignorante não significa aquele que sabe pouco, mas aquele que prefere não saber. Basta evocar as imagens que eles associam à ignorância: embriaguez, sono, intoxicação, auto-esquecimento. A gnose tem um efeito regenerador sobre essa intoxicação. É um clarão sobre passado e futuro, como sugere este texto valentiniano: *"O conhecimento de quem somos, do que nos tornamos, de onde nos encontramos, de para onde fomos*

lançados e para onde nos apressamos; a partir de onde nos redimimos; do que é o nascimento e o renascimento". (THEODOTO apud CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata VII*, 104.2).

A meta gnóstica, nada modesta, coloca o indivíduo no centro do universo. A conversão é para os tolos; para eles, a verdadeira revelação é olhar para si mesmo.

5. Considerações Finais

O gnosticismo pode não ter pátria nem idade certa, mas foi nos séculos II e início do III que viveu seus melhores dias. Primeiro com o valentianismo e marcionismo, na região do Mediterrâneo, depois com o maniqueísmo, mais a leste. Estes dias felizes aconteceram durante a *era da ansiedade*, como a definiu o filósofo Eric Dodds (DODDS, 1963), tomando a expressão de um poema de seu amigo W.H. Auden. Todas as eras são de ansiedade, pode-se objetar. Pode-se protestar, inclusive, que não há sequer *eras* - elas estão na cabeça dos historiadores, que meio arbitrariamente decidem fatiar a vida em períodos, enquanto aqueles que a vivem jamais as viram.

Mas os anos compreendidos entre a ascensão de Marco Aurelio (161) e a conversão de Constantino (312) foram singularmente marcados por um extremo caos econômico e social, e muita insegurança política. Em tempos assim sombrios, certas preocupações se tornam mais prementes. A pergunta *para que estou aqui, neste mundo?* só se torna obsessiva quando as coisas complicam. Não é uma pergunta que o homem feliz se faça, já que uma vida feliz é sua própria justificativa.

Quando os sentimentos de desolação e desesperança predominam, quando a ansiedade se torna endêmica, o misticismo floresce. Miséria e misticismo geralmente vêm juntos – são como que feitos um para o outro. E embora relatem experiências parecidas, cada místico, ou experiência mística, é irrepetível. Podem ser dualistas, monistas, teístas ou panteístas. Gregários ou reclusos, ascéticos ou libertinos. Fazem alianças com as mais diversas filosofias e visões de mundo, desde que nelas haja espaço para suas demandas emocionais. Na *nebulosa mística* cabem desde a efusiva alegria de um poeta como Walt Whitman à sinistra escuridão de João da Cruz, a timidez de Plotino e o voluntarismo dos

gnósticos: o *seráfico e a serpente*, lado a lado, na expressão do psicólogo William James (JAMES, 1902). Mas há algo comum a todos os místicos, além da inefabilidade do que sentem e da pouca exatidão do que descrevem. Místicos, gnósticos e heréticos são especialistas em desvirtuar o que os ortodoxos chamariam de sentido literal. Assim como a *"Eneida"* de Virgilio era consultada como um oráculo da Idade Média (um *"I Ching"* bem mais adequado ao paladar ocidental), os textos sagrados, na mão deles, ganham uma espécie de caráter oracular, de rejuvenescimento, com sentidos impensáveis e imprevisíveis. Isto não ocorre por uma necessidade intelectual, mas por uma urgência real e visceral: para que a vida se torne suportável. Algo que os intelectos puros, com sua habitual distração, demoram a notar. Místicos e gnósticos sempre lerão de trás para frente, quando não de ponta-cabeça.

Em tempos desatinados, a terapêutica do irracional prospera, e seus adeptos se multiplicam. A filosofia racionalista é uma aristocracia do pensamento, que pode se dar ao luxo de ignorar os terrores mais primitivos – mesmo porque não saberia muito bem o que fazer com eles. O misticismo, em vez disso, trata a angústia com deferência, dá-lhe crédito e oferece-lhe o esperado consolo. O gnosticismo fez isso, a seu modo. Mas, para se habilitar, precisou de uma longa preparação no caldo da cultura helenística.

O gosto pelo empréstimo jamais foi tão cultivado quanto na Antigüidade tardia. As cidades do império macedônico – que se tornariam capitais como Antióquia e Alexandria - eram centros razoavelmente independentes de difusão e cristalização de poder e cultura, cidades membros de governos com uma administração central. Se na clássica cidade-estado grega o cidadão identificava o governante, e a lei, consigo próprio, e a esfera pública com a privada – a expressão *idiotés* refere-se a aquele que não se inclina pela coisa pública, nas monarquias helenísticas esta identificação entre cidadão e governo desaparece; em seu lugar surgem *indivíduos e súditos*, pessoas privadas governadas por um núcleo de poder que não se confunde com seus afazeres pessoais. A cultura helenística é a cultura grega *mais* a vocação de individualismo e universalidade: uma mentalidade cosmopolita que chegou ao ápice durante o Império Romano e que incentivou, como precavida forma de controle administrativo, a assimilação lingüística e cultural. Ser grego ficara mais fácil, pois agora designava aquele que era educado como um grego, e não exclusivamente o nativo da Grécia – valia menos a extração, e mais a ilustração. O judeu Filo de Alexandria (30 a.C- 45

d.C), por exemplo, escreveu em grego para ser lido pelos judeus cultos do Egito e da Diáspora. E Porfírio, no século III, embora fenício de pais sírios, foi o último representante da escola grega do neo-platonismo. Filo, que chama Platão de "o muito santo" e cita Homero, é o protótipo do intelectual da era helenística, capaz de juntar sem constrangimento Logos e Lei mosaica.

Sofistas, céticos e cínicos haviam se alastrado na esteira das conquistas de Alexandre. E estóicos também, cujo ideal de liberdade como virtude interior era uma meta exeqüível até mesmo para um bárbaro de nascimento – judeu, sírio ou persa. O grego era a língua franca – e a *"forma mentis"* - das camadas cultas da população. É de origem grega o termo *bispo*, derivado do verbo inspecionar, o termo *católico*, que quer dizer universal, e *ekklesia*, igreja, a reunião dos cidadãos da polis. Até mesmo quando o sentido das palavras é adulterado, a matriz é grega - caso de *homonoia* ou concórdia, que significava paz e cooperação entre os pagãos, mas tornou-se, nos escritos dos padres da igreja, sinônimo de obediência e submissão.

Até o século I a.C. a civilização helenística não tinha concorrentes. O Oriente parecia num estado de latência ou letargia. Mas num segundo momento reagiu, e começou a imprimir sua marca. O Leste havia sido helenizado, mas a partir daí o processo se inverteu, e a vitória foi do mimético espírito oriental. Assim, na contra-mão das conquistas de Alexandre, propagaram-se não as tradicionais religiões e cultos, mas elementos deles, prontos para serem sintetizados em novas doutrinas. Gregos haviam fornecido as ferramentas da lógica e o método de exposição das idéias. Vieram os judeus e adicionaram o monoteísmo; os persas trouxeram o dualismo e os babilônios, a astrologia - começava a cultura *tardo-helenística*. Esta razoável síntese de valores e idiossincrasias completou-se nos três primeiros séculos da era cristã. Embora o pano de fundo de todo e qualquer pensamento, em Lyon ou Antioquia, permanecesse helenista, o termo começou a tomar uma conotação distinta. Helenista passou a significar mais precisamente *herdeiro do paganismo* - neste sentido, Plotino é um deles, mas não Valentino ou Orígenes, por mais que os dois devam à tradição grega. Embora o Padre da Igreja Orígenes fosse platônico a ponto da excomunhão, por acreditar que as almas tinham a mesma idade do mundo, por achar que na ressurreição

os corpos seria em puro éter (e não na carne), e por defender, com uma generosidade socrática, que até mesmo os piores vilões seriam absolvidos no Juízo Final.

Ser propriamente *helenista*, nos três primeiros séculos, tinha só o aroma passadista. Não havia mais lugar para o helenista à antiga, o partidário da pura Idéia. O mundo havia sido inundado por uma avalanche de religiosidade - a *era da ansiedade* - e novas seitas pululavam, surgidas de um dia para outro. A Paidéia helenística recuou e cedeu: adotou o estilo da vizinhança, tomou um banho de misticismo e produziu o neoplatonismo de Plotino. Agora não se lia mais o Platão político da *"República"* ou o comentador da ética socrática, mas o Platão místico de textos como *"Timeu"*. Metamorfosear-se em teologia foi o jeito encontrado pelo pensamento grego para garantir alguma sobre-vida. O neoplatonismo tornou-se uma espécie de igreja-mor da causa pagã, com seus próprios dogmas e apologética. A rendição da filosofia à religião foi tamanha que até o neoplatônico Porfírio, em seu livro *"Contra os cristãos"*, deplora, em 270, a progressiva substituição, em Roma, do *culto* de Asclépios por um novo, o *culto* de Jesus. (DODDS, 1965).

Todo sincretismo é uma *teocrasia*, isto é, uma mistura de divindades. E *teocrasias* ficam mais à vontade na moldura do mito, em alegorias e imagens, do que enquadradas na férrea disciplina do conceito. A aliança entre mentalidade helenística e motivos orientais foi uma próspera coalizão, pois liberou os mitos de suas prisões alegóricas e deu-lhes um sotaque universal, para todos os ouvidos. O dualismo de Zoroastro, o fatalismo babilônico e o monoteísmo judaico deixaram de ser prerrogativa de persas, babilônicos ou hebreus. Graças à mente e à forma helenística, puderam ser reciclados em novas constelações. Até mesmo a mágica e a astrologia foram promovidas a um capítulo da teoria estóica das correspondências cósmicas. Ecletismo era a pedida do período. Nele convergiram o Judaísmo helenista, sobretudo o herdado da filosofia de Filo de Alexandria; a magia babilônica e seus vaticínios confortadores; os cultos de mistério, o neo-platonismo, o Cristianismo e o gnosticismo. Aparentemente desconexos, estes cultos e doutrinas estão organicamente atados. O Judaísmo de Filo serve-se do platonismo e do estoicismo; o neoplatonismo conversa diretamente com os gnósticos, e estes com os cristãos. Tudo se empresta, tudo se combina, tudo se recria, nada se perde. A astrologia convive com a

escatologia, o repto místico com o rito órfico, a maiêutica com o mistério. Estava lançada a plataforma do Sincretismo, fundamental para a difusão da gnose.

Assim foi na Palestina dos primeiros séculos. Sendo um ponto de cruzamento da simbiótica cultura helenística, em algum momento poderíamos encontrar, em Séforis, Tiro, Jerusalém, Ptolemais ou talvez Cesarea, um papiro *místico-pagão* do culto de mistério de Isis ao lado de um tratado *místico-hermético* sobre Hermes Trimegistos, de um panfleto *místico-mitraísta* ovacionando a divindade preferida das legiões romanas, de uma exegese *místico-judaica* sobre a visão do Trono e de um evangelho *místico-gnóstico* como o de Tomé. Um *misticismo híbrido*, como a época pedia.

Bibliografia

APULEIO, L. 1987 *L'asino d'oro*, Milão, Sonzogno.

DODDS, E. R. 1973 *Parapsicologia nel mondo antico*, Bari, Editori Laterza.

_____. 1965 *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, Cambridge University Press.

JAEGER, W. 1961 *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambdrige, Belknap Press of Harvard University Press.

JAMES, W. 1958 *The Varieties of Religious Experience*, New York, Mentor.

JONAS, H. 1996 *Mortality and Morality- a Search for the Good after Auschwitz*, Evanston, Illinois Northwestern University Press.

_____. 1958 *The gnostic religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity*, Boston, Beacon Press.

_____. 1970 "Delimitation of the gnostic phenomenon-typological and historical", in: Bianchi, Ugo, organizador, *Le Origini dello Gnosticismo, Colloquio di Messina*, Leiden, Brill.

ROBINSON, J. M. (ed.) 1978, *NHL: The Nag Hammadi Library*, San Francisco, HarperCollins.

RUDOLPH, K. 1987 *Gnosis, the nature and history of gnosticism*, New York, Harper & Row.