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[1]

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

[1] 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 contribuiram 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"[2], 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[3].

---

[2] 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 chegássemos 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 metodologías utilizadas pelos historiadores no seu trabalho empírico.

[3] 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[4]. 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...)[5]. 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.

[4] 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 ultimo autor de renome a tentar fazer uma história do mundo dentro da tradição literal agostiniana".

[5] 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 trasmitida 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[6]. 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*[7].

Por outro lado, Gerard O'Daly classifica-a como "a mais influente das obras de Agostinho"[8] 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*[9].

Na CD, leitores de várias gerações encontravam não apenas um vigoroso compêndio das idéias teológicas agostinianas[10], 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

---

[6] 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.
[7] Idem, p.4.
[8] Gerard O'Daly. *Augustine's City of God – a Reader's Guide*. Oxford: Clarendon Press, 2002. P.V.
[9] Id.ibid.
[10] 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 tiverem 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"[11], 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[12].

---

[11] 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.

[12] 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"[13]. 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*[14].

---

[13] 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* [...]").

[14] 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"[15] ou "esquema septenário" agostiniano[16], 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

---

[15] Auguste Luneau. *L'histoire du salut chez les péres de l'Église – la doctrine des âges du Monde*. Paris: Beauchesne, 1964. P.252; 254ss.

[16] 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[17]; a idéia do conjunto do processo histórico como semelhante a um único indivíduo[18], 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[19]; o surgimento do homem novo, o homem espiritual, na sexta idade, época de decrepitude e velhice do homem carnal[20]; e, por fim, a comparação dos dias do relato do Gn com as etapas de desenvolvimento espiritual da alma, rumo à sua perfeição[21]. Contudo, muito longe de ser um tema restrito a um tratado anti-maniqueu de menor

---

[17] 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.

[18] 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".

[19] 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 substituida 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, declinio 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.

[20] Cf. GCM 1.23.40 (PL 34, 192).

[21] 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[22]. 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[23].

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

[22] 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.

[23] 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-maniquéia 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 – da 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 unica 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-maniquéia 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[24]. 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

[24] 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 evento 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[25]. 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 acreditados nas doutrinas de Mani[26] – as quais ele não cansava de rotular como uma "grande quantidade de fábulas absurdas, incapazes de demonstração"[27], com suas "intermináveis fantasias a respeito do céu, dos astros, do Sol e da Lua"[28] – 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 maniquéia, quando da visita de Fausto a Cartago, em 382[29]; alguém que "reconhecia a própria ignorância [diante dos problemas apresentados por Agostinho] e não se envergonhou de

---

[25] 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*. Cambrigde et al.: Cambrigde University Press, 2002. P.240. J. Kevin. Koyle. "*Contra Faustum Manichaeum*" in: Allan D. Fitzgerald (Ed.ger.). *Augustine through the Ages - an Encyclopedia*. Michigan / Cambrigde - U.K.: William B. Ferdmans / Grand Rapids, 1999, p. 356, fala que esta obra "possivelmente data de 398 a 400".

[26] 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).

[27] CONF 6.5.7 (PL 32, 722): "*tam multa fabulosissima et absurdissima, quia demonstrari non poterant*".

[28] CONF 5.7.12 (PL 32, 711): "*longissimis fabulis, de coelo et sideribus, et sole et luna*".

[29] Verão de 382, segundo Van Oort, op.cit. p.43.

confessá-la”[30] e que “nada entendia das disciplinas liberais”[31] falar com sarcasmo contra os católicos, chamando-os de “semi-cristãos” e “filhos da serpente”[32], 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*[33]*, 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*

---

[30] CONF 5.7.12 (PL 32, 711) “*Noverat enim se ista non nosse, nec eum puduit confiteri*”.

[31] CONF 5.6.11 (PL 32, 711): “*expertus sum prius hominem expertem liberalium disciplinarum, nisi grammaticae, atque ejus ipsius usitato modo*”.

[32] *Contra Fausto* 1.1; 1.3. (PL 42, 207-210)

[33] 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*[34].

Com efeito, a primeira vez em que Agostinho apresentou a sua doutrina septenária do processo histórico também se deu num contexto de polêmica anti-maniquéia: 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[35]. 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[36].

---

[34] *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 judicium; 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*".

[35] Cf. GCM 1.22.34.

[36] 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[37]. 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*").

[37] 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)"[38]. 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"[39]. 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"[40]. 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

---

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

[39] Geo Windengren. *Mani and Manichaeism*. Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1965. P.20.

[40] Id.ibid. Sobre o gnosticismo, convém lembrar que está é uma classificação moderna para uma série de corrente religiosas (por vezes, com grandíssimas diferenças doutrinais 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"[41]. 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*)*[42].

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.*

---

[41] 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.
[42] 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[43].

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[44].

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*"[45]. 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 maniquéia:

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*

---

[43] Lieu, op.cit. p.53.
[44] 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".
[45] 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)[46].

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[47], se por um lado mostra a capacidade do ex-retor

[46] 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.
[47] 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, enquando 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 maniquéia, 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*[48].

A carta continuava falando sobre o princípio das Trevas, como ele estava contíguo ao Reino da Luz e como lhe fez guerra, com a subseqüente 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 maniquéia 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.

[48] *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[49], faz uma afirmativa que muito bem poderia adequar-se à própria doutrina maniquéia:

> *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[50].

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

---

[49] Eliade, op.cit. p.372.
[50] 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 *maniquéia 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*[51].

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 Simplício, filósofo neoplatônico do séc.VI[52]), 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[53]. 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

[51] Lieu, op.cit. pp.22-23.
[52] Cf. idem, p.23.
[53] 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[54], 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[55]. 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[56]. 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[57], porquanto sua análise fornecerá muitas informações adicionais a respeito da atitude maniquéia perante os escritos canônicos cristãos e ajudará a compreender melhor como a exegese

---

[54] 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 attestationes siderum, et conferebam cum dictis Manichaei, quae de his rebus multa scripsit copiosissime delirans* [...] *Ibi autem credere jubebar, et ad illas rationes numeris et oculis meis exploratas non occurrebat, et longe diversum erat*").

[55] Cf. supra, pp.20-21.

[56] Sobre tais assuntos, cf. as considerações muito esclarecedoras de Lieu, op.cit. pp.118-133, no tópico entitulado "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.

[57] 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"*[58].

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

[58] 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[59].

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[60], ou irar-se. Pior ainda: a espécie humana era apresentada como "imagem e semelhança de Deus", o que os maniqueus

---

[59] Lieu, op.cit. p.18.

[60] 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[61].

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[62], 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

---

[61] 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*").

[62] 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[63].

Pelo resumo acima apresentado da narrativa maniquéia 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 maniquéia, 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"[64]: 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]

[63] Para maiores detalhes sobre os elementos da narrativa maniquéia 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.
[64] 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[65].

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?"[66], 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*[67] – 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

---

[65] Lieu, op.cit. p.150.
[66] Argumentação maniquéia relatada nos escritos de Tito de Bostra e reproduzida em Lieu, op.cit. p.150.
[67] 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[68].

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[69]. 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[70]. 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[71]. 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[72].

---

[68] Essa é a argumentação de Fausto em, p.ex., *Contra Fausto*. 22.1.

[69] 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".

[70] Dentre as obras maniquéias, circulava um tratado atribuido 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.

[71] *Contra Fausto* 22.

[72] 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 arvore 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*[73].

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 canôn 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[74].

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

---

[73] 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.

[74] 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[75]. 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[76]. Por outro lado, os dez mandamentos eram parte de um patrimonio religioso "difundido entre as nações, isto é, existem desde o começo deste mundo"[77], bom em si mesmo, mas que os judeus haviam maculado ao sobrecarregá-los com todos os seus preceitos rituais perniciosos[78].

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

---

[75] Cf. Lieu, op.cit. p.18.
[76] Id.ibid.
[77] *Contra Fausto* 22.2.
[78] 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"[79]. O único que ainda não era cristão, à época, era o seu pai, Patrício[80]. 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[81], 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 maniquéias e tinha um lugar especial na sua doutrina, juntamente com os nomes de Deus Pai e do Espírito

---

[79] 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.

[80] 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*").

[81] 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).

Santo[82]. 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"[83].

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[84]. 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

---

[82] CONF. 3.6.10 (PL 32, 687): "Caí assim nas mãos de homens desvairados pela presunção, extremamente carnais 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" ("*Incidi 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 Paracleti consolatoris nostri Spiritus sancti*").

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

[84] 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[85].

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"[86]. Sua primeira atitude foi se voltar para a Bíblia, para ver se encontrava ali a tão desejada sabedoria[87], mas o estilo simples e quase rústico das traduções latinas por ele lidas

---

[85] 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 noluisses? 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.

[86] *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).

[87] 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 põe-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[88]. É nesse momento, nas suas *Confissões*, em que os maniqueus apresentaram-se a ele como uma possibilidade[89].

Com efeito, foram muitos os fatores que levaram Agostinho à decisão de se unir aos maniqueus. Por um lado, eles proclamavam posssuir a verdade que o jovem Agostinho tanto desejava naquela época[90]; 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[91]. E, além do apelo ao

---

[88] 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*".

[89] Cf. CONF 3.6.10 (PL 32, 686-687).

[90] 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!*").

[91] 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[92] e da propaganda de serem eles, os maniqueus, e não os católicos, os verdadeiros cristãos[93], 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[94].

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?*").

[92] Cf. supra, pp.40-41.

[93] Como afirma Fausto em *Contra Fausto* 1.1, trecho também já citado supra, p.21.

[94] 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 maniquéia 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 maniquéia 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 maniquéia:

> *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*[95].

[95] 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 ungues; 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 maniquéias 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[96].

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[97], 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,

---

[96] Cf. o trecho do *Sobre a utilidade do crer* 1.2, citado na nota 91 supra, pp.43-44.
[97] Cf. supra, pp.35-36.

Agostinho cresceu em lar cristão; foi provavelmente inscrito entre os catecúmenos desde a primeira infância[98]; já ouvira falar "ainda criança, da vida eterna a nós prometida, graças à humildade do Senhor nosso Deus, que desceu até a nossa soberba"[99]; 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[100]. 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[101]. 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

---

[98] 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 Kreuzzeinchens, VIII" in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 8/9, 1966, de que seria um ritual de caráter familiar restrito.

[99] CONF. 1.11.17.

[100] Id.ibid.

[101] Cf. CONF 2.3.7 (PL 32, 677-678), sobre as admoestações para que Agostinho não fornicasse 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*"[102]) como a busca de um católico pouco informado sobre o conteúdo da Biblia 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[103], que variam com o tempo e que Deus, por ser imperador soberano, pode mudar, conforme a Sua sabedoria ache necessário[104]. Contudo, tais

---

[102] 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.

[103] Cf. CONF 3.8.15 (PL 32, 689-690).

[104] 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"[105]. 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"[106].

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[107]. Pois ele mesmo afirmou, relembrando 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"[108]. 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.

[105] CONF 3.7.13 (PL 32, 688-689).

[106] CONF 3.10.18 (PL 32, 691): "*Haec ego nesciens, irridebam illos sanctos servos et Prophetas tuos*".

[107] Cf. supra, pp.33-34.

[108] 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"[109]. 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[110]. Aos poucos, ele foi cada vez mais se integrando aos ritos maniqueus, como a refeição ritual dos eleitos, preparada pelos ouvintes[111], 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

---

[109] 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.

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

[111] 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”[112]. 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[113]. 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[114].

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”[115]. 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

---

[112] 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*”.

[113] Cf. CONF. 4.1.1 (PL 32, 693).

[114] 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*”).

[115] 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 maniquéias 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"[116].

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 maniquéias, 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"[117]. 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"[118]. 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

---

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

[117] 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*".

[118] 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”[119]. 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)[120], 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[121]. 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[122]. 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”[123]. Em Milão,

---

[119] 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”*.

[120] 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.

[121] CONF 5.14.24 (PL 32, 718).

[122] 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”*).

[123] 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[124].

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 maniquéia: 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[125]. Já nessa época, ainda não convertido ao cristianismo, Agostinho se via num processo de busca por motivos para enterrar de vez sua herança intelectual maniquéia e deixar, cada vez mais claro, os porquês de sua falsidade. Tal processo viria a se

---

[124] 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*".

[125] Cf. CONF 7.9-17 (PL 32, 740ss). Sobre quais autores "platônicos" Agostinho teria lido em Milão, Pier Franco Beatrice. "*Quosdam Platonicorum 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 maniquéias 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 Cassicíaco, 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[126].

É nesse momento que a sua atividade polêmica literária direcionada especificamente contra os maniqueus se inicia[127]. 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"[128], 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"[129]. 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

---

[126] Cf., para os eventos aqui narrados, CONF 9 (PL 32, 763ss).

[127] Porém, cabe lembrar que a polêmica anti-maniquéia está presente ainda antes nos escritos que temos de Agostinho, produzidos em Cassicíaco, 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.

[128] Brown, *Santo Agostinho*, p.65.

[129] 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[130]. 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[131], 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[132], 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

---

[130] Informações conferidas por Agostinho em GCM 1.1.1 (PL 34, 173).

[131] 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*").

[132] 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 brevitate et perspicuitate explicavi, ne vel multa lectione vel disputationis obscuritate deterriti, in manus ea sumere non curarent*").

divinas, até as coisas mais manifestas não compreendem”[133]. 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?”[134]. 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*

---

[133] GCM 1.3.5 (PL 34, 176): “*Ita, cum volunt Scripturas divinas prius vituperare quam nosse, etiam res apertissimas non intelligunt*”.

[134] 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[135].

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*[136].

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

---

[135] GCM 1.22.34 (PL 34, 190): "*Sed et Deus requievisse 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*".

[136] 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[137] 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*[138].

---

[137] 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.

[138] 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[139].

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

[139] 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.

Capítulo 2 – A fundamentação bíblica das sete idades do mundo de Agostinho e suas possíveis influências patrísticas

2.1. Os padres da Igreja anteriores a Agostinho e as profecias sobre os seis / sete mil anos de duração da história

"'No princípio, Deus criou o céu e a terra'. Poucas passagens da Escritura instigaram tanto Agostinho quanto a primeira frase do livro do Gn"[1]. Com efeito, essa opinião de Willian Christian pode muito bem ser aplicada não apenas ao versículo inicial da Bíblia, mas ao conjunto das narrativas criacionais presentes no início do Gn, as quais exerceram um verdadeiro fascínio em Agostinho ao longo de sua vida pós-conversão[2]. Pois ele escreveu nada mais, nada menos que três obras dedicadas à análise dos primeiros capítulos daquele livro, bem como tratou, de maneira mais detida, sobre essa parte das Escrituras também em dois trabalhos de peso: nas *Confissões*, nos livros 11 a 13, e na *Cidade de Deus*, do livro 11 até o 14. E isso sem falar das

---

[1] William A. Christian. "Augustine on the Creation of the World" in: *Harvard Theological Review* 46 (1), 1953. P.1.

[2] Acerca das narrativas criacionais do Gn, P. E. S. Thompson. "The Yahwist Creation Story" in: *Vetus Testamentum* 21 (2), 1971. Pp.197-208 relata que, enquanto há um "amplo consenso entre os acadêmicos que o Pentateuco é constituído de, pelo menos, quatro diferentes tradições, nomeadas J[avista], E[loísta], D[euteronomista] e S[acerdotal], respectivamente"(p.106), por outro lado "há uma diversidade considerável de opiniões sobre como estas tradições foram por fim reunidas para formar nosso Pentateuco atual" (id.ibid.). Além disso, o autor afirma que Gn 1-11 contém material apenas das fontes J e S (pp.198-199). Por outra parte, Roland J. Teske. "Genesis Accounts of Creation" in: Fitzgerald, op.cit. p.380 fala que "estudiosos modernos atribuem Gn 1:1-2:4a à fonte 'sacerdotal' e Gn 2:4b-3:24 à fonte 'javista'". Thompsom, op.cit. matiza bastante essa divisão, pois para ele há diversos acréscimos e mudanças redacionais, nos três capítulos iniciais do Gn, feitos pelo "editor final" do texto, o qual teria sido responsável pela junção das narrativas sobre a criação de J e S.

diversas vezes em que ele fez comentários rápidos a esse texto, nas obras por ele produzidas ao longo de sua vida.

Contudo, em sua autêntica "predileção" (para não falar em "quase obsessão") pelos capítulos iniciais do Gn, Agostinho não estava sozinho. Vários padres da Igreja também dedicaram um grande número de suas horas de trabalho e de sua produção intelectual para tentar devendar todos os mistérios que as narrativas das origens do homem e do universo, presentes na Bíblia, apresentavam a eles. Como lembra Teske:

> *Os relatos da Criação em Gn 1-3, muito antes do tempo de Agostinho, tinham fornecido aos autores patrísticos um* locus classicus *para o entendimento cristão da origem do mundo, da bondade da Criação e do lugar do ser humano nela, bem como um entendimento de como o mal entrou neste mundo*[3].

E, ao referir-se sobre o primeiro capítulo do Gn, Van Winden chega a afirmar que ele "é um dos textos mais discutidos na literatura cristã primitiva"[4].

Sobre a exegese dos relatos bíblicos da Criação feita por Agostinho e pelos padres da Igreja em geral, é necessário lembrar que a visão acadêmica moderna do Pentateuco como obra de natureza compósita, de que se falou há pouco[5], está bem longe da visão comum na Antigüidade. Pelo contrário, a norma entre os exegetas dos primeiros séculos é a da defesa da autoria mosaica desses livros e de sua unidade redacional, opiniões compartilhadas por Agostinho[6]. Como recorda Teske[7], Agostinho via os primeiros

---

[3] Teske, op.cit. p.379.

[4] J. C. M. Van Winden. "In the Beginning: Some Observations on the Patristic Interpretation of Genesis 1:1" in: *Vigiliae Christianae* 17(2), 1963. P.106.

[5] Cf. supra, p.64, nota 2.

[6] Sobre a autoria mosaica do Pentateuco, cf. CONF. 12.24.33 (PL 32, 839) e, em especial, *Sobre a doutrina cristã* 2.8.13 (PL 34, 41), passagem em que Agostinho denomina os livros do Pentateuco de "os cinco [livros] de Moisés ("*quinque* [*libri*] *Moyseos*"). Além disso, ver também *sermões* 125.2 (PL 38, 689), que trata dos cinco pórticos de Jo

capítulos do Gn – os que importam para a presente análise – como *uma só narrativa produzida por um único autor*. Para Agostinho, sua tarefa exegética era harmonizar tanto os dados das narrativas criacionais entre si, quanto compatibilizá-los com outras informações advindas de vários trechos das Escrituras, como a tradução latina de Eclo 18:1 (tudo criado ao mesmo tempo), Sb 11:18 (o mundo criado a partir da matéria informe) ou ainda João 5:17 ("meu pai trabalha até agora [...]", contra o descanso no sábado). Afinal, a Bíblia não poderia se contradizer[8].

Como foi dito ao final do capítulo anterior[9], Agostinho não foi o primeiro padre da Igreja a visualizar uma interpretação "septenária" da história humana a partir do relato da Criação contido em Gn 1. Em vários autores primitivos do cristianismo, essa idéia já estava presente, e alguns deles, como Irineu de Lião, desenvolveram-na de um modo bastante detalhado e a passaram para as gerações posteriores, com todo o peso que uma opinião vinda de um

---

5 como representação do Pentateuco ("o próprio Moisés, ministro da Lei, compôs cinco livros" - "*Moyses ipse, minister Legis, quinque libros fecit*"); cf. Também *Sobre 83 diversas questões* 64.6 (PL 40, 57), acerca dos cinco maridos tidos pela samaritana (Jo 4:1-42): "Alguns interpretam os cinco maridos [como] os cinco livros que foram conferidos por meio de Moisés" ("*Quinque viros, quinque libros qui per Moysen ministrati sunt, nonnulli accipiunt*").

7 Op.cit. pp.379-380.

8 Sobre a visão de Agostinho da unicidade e infalibilidade das Escrituras, princípios fundamentais de sua exegese bíblica, cf. Mervin Monroe Deems. "Augustine's use of Scripture" in: *Church History* 14 (3), 1945. Pp.191-192. Todavia, enquanto as Escrituras eram autoridade inquestionável para ele, as interpretações exegéticas dos autores cristãos sobre elas, mesmo os de santidade reconhecida, poderiam ser debatidas e, eventualmente, rejeitadas com base em argumentos racionais. Sobre esse tema, cf. as considações presentes em Theodor E. Mommsen. "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.357-366, para a descrição de Mommsen dos autores que defenderam a "idéia cristã de progresso", ou seja, que a aceitação crescente da fé cristã traria até mesmo melhoras materiais para o Império e para o ecúmeno romano como um todo, e de como Agostinho responde às críticas de Jerônimo de que ele estaria se afastando, em alguns dos seus *Comentários aos Salmos*, desse tipo de interpretação, defendida antes de sua época por homens de grande autoridade moral e doutrinal.

9 Cf. supra, pp.61-62.

autor respeitado como ele poderia adquirir[10]. Pode-se reconhecer, então, uma certa continuidade, em algumas tentativas cristãs de dar sentido ao processo histórico, da tendência presente em meio judaico de se pensar a história como dividida em sete ou em múltiplos de sete, tal como identificada por Collins[11]. E, para tanto, o texto do Gn e sua narrativa do ato criador de Deus em seis dias, seguidos de um dia de descanso, certamente foram um fator bastante influente.

Contudo, a preocupação principal dos autores cristãos pré-Agostinho que pensaram a história a partir da semana de Gn 1 não era de *dividir* o processo histórico e conferir-lhe, desse modo, significado. O que eles queriam, na verdade, era *calcular em que momento o processo histórico chegaria ao fim*. Para tanto, utilizaram-se da narrativa criacional de Gn 1, iluminada pela idéia-chave da relação de um dia com um milênio, para proclamar que, na medida que o mundo material foi feito em seis dias, Deus estabeleceu também que ele duraria seis mil anos. Tal idéia encontrava ainda mais força já que ela parecia, segundo seus defensores, ser revelada por passagens da própria Escritura cristã. Esse é o caso, por exemplo, de 2Pe 3:8, onde se lê: "Isto somente não passe despercebido a vós, amados: que um dia é para Deus como mil anos, e mil anos como um dia", passagem que, juntamente com o Sl 89:4 ("Porque mil anos, diante de vós, são como o dia de ontem que já passou, como uma só vigília da noite"), compôs, em conjunto com Gn 1, o principal acervo de citações dos autores patrísticos que

---

[10] Para os argumentos de Irineu sobre a duração da história em sete milênios, cf. abaixo, pp.71-73.

[11] Cf. Adela Y. Collins. "Numerical symbolism in Jewish and early Christian apocalyptic literature" in: Wolfgang Hasse e Hildegard Temporini (eds.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin: de Gruyter, 1984. A autora utiliza a expressão "lógica sabática" para referir-se aos textos judaicos (e aos cristãos por ela analisados) que apresentam a história ou certos períodos específicos dela como uma sucessão de unidades de tempo derivadas do número sete (idades, semanas de anos ou milênios).

defendiam a idéia da duração de seis milênios do mundo atual.

Dentre os textos supracitados, 2Pe possui uma relevância ainda maior para o tema, pois essa epístola talvez seja não apenas uma fonte que foi apropriada pelos defensores da idéia de "semana cósmica", mas pode também ela mesma defender tal tradição cristã e ser o primeiro testemunho desta de que se tem notícia[12]. Documento tido como pseudo-epigráfico por muitos[13] e datável, segundo Talbert, da primeira metade do segundo século[14], 2Pe é geralmente considerada uma carta, mas Talbert a classifica como "um testamento ou discurso de despedida"[15], sendo que

---

[12] O conceito de "semana cósmica" está presente, dentre outros autores, em Paula F. Landes. "Apocalypse and redemption: from John of Patmos to Augustine of Hippo" in: *Vigiliae Christianae* 45, 1991. P.153, para designar essa crença cristã de que se está tratando agora, a qual sustenta que o mundo deve durar sete mil anos, com seis milênios desde a origem até a segunda vinda de Cristo, quando se instauraria o seu reino messiânico de mil anos. Essa última idéia encontra-se em Ap 20, e o sétimo milênio funcionaria, assim, como o *sabbath* dos santos nesta terra. Contudo, como nem todos os autores professam, ao mesmo tempo, a crença na duração de seis mil anos da história e a fé em algum tipo de milenarismo literal, adotar-se-á aqui os termos "sesmilenarismo" e "sesmilenarista" para se referir aos autores que acreditam na duração da história em seis milênios, e "septimilenarismo", "septimilenarista" ou "defensores da semana cósmica" para aqueles que professam ambas as idéias. Portanto, um autor septimilenarista será necessariamente um sesmilenarista, mas o contrário não procede.

[13] Ou seja, não-escrito pelo autor declarado pelo documento. Cf. J. C. Fenton. "Pseudonymity in the New Testament" in: *Theology* 58, 1955. P.52: "Provavelmente 2Pe é o [documento do Cânon neotestamentário] mais freqüentemente aceito como pseudo-epigráfico, com as epístolas pastorais [atribuídas a Paulo] logo em seguida". Ver ainda a consideração enfática de Richard Bauckham. "Pseudo-Apostolic Letters" in: *Journal of Biblical Literature* 107(3), 1988. Pp.469: "Os estudiosos do Novo Testamento são agora quase unânimes na opinião de que pelo menos uma carta do Novo Testamento, 2Pe, é pseudo-epigráfica".

Entretanto, deve-se lembrar que pseudonímia não é necessariamente sinônimo de fraude, ainda menos na Antigüidade, quando ela era vista, em várias ocasiões, não somente como um recurso literário lícito, mas também como uma necessidade imposta pelas expectativas de forma e de autoria do próprio público a quem o autor real queria se dirigir. Sobre o tema, cf. Fenton, op.cit. pp.53-56.

[14] Charles H. Talbert. "II Peter and the delay of the Parousia" in: *Vigiliae Christianae* 20 (3), 1966. P.145.

[15] Talbert, op.cit. p.140. Sobre a declaração de que a hora da partida de Pedro estava próxima, o que coloca todo o documento em uma perspectiva testamentária, cf., em especial, 2Pe 1:12-15.

talvez ela fosse melhor descrita como um testamento em forma epistolar[16].

A consideração de 2Pe 3:8 de que "um dia é para Deus como mil anos, e mil anos como um dia" aparece em um contexto não apenas de temáticas escatológicas, mas também de disputas internas, nas comunidades cristãs às quais se dirige à "carta-testamento", sobre a veracidade do Juízo Final e da segunda vinda de Cristo. Que pelo menos parte dos destinatários do texto estava perturbada pelas críticas dos "escarnecedores cheios de zombaria" e "homens ímpios"[17], esse é um dado que se pode depreender da leitura de 2Pe 3, passagem na qual se repete algumas vezes as palavras "recordar" e "não esquecer". Com efeito, o reiterado uso destes dois verbos, não obstante sua possível função formular, deixam entrever que as realidades escatológicas supracitadas, que deveriam ser retidas na memória pelos fiéis, tinham sido, de certo modo, abaladas pela pregração dos "escarnecedores"[18]. Estes diziam em tom irônico: "Onde está a promessa de sua vinda [a do segundo advento de Cristo]? Desde que nossos pais morreram, tudo continua como desde o princípio do mundo"[19]. Assim, pela argumentação do atraso da Parusia, esse grupo negava a sua existência, bem como colocava em dúvida outras crenças relacionadas à segunda vinda de Cristo, como a do Juízo Final, e ao que parece retiravam uma moral laxista de tal

---

[16] Pois dizer que 2Pe é um testamento não torna necessário negar a sua classificação como carta. De acordo com a taxonomia de epístolas pseudo-apostólicas proposta por Bauckham, op.cit., ela poderia ser encaixada no tipo "carta literária", ou seja, ela é um outro tipo de texto (no caso, um testamento), colocado em forma de carta. Sobre a facilidade do gênero epistolar em ser apropriado, quanto à forma, por outros gêneros literários, em especial discursos e tratados filosófico-teológicos, cf. Bauckham, op.cit. p.473.

[17] 2Pe 3:3 (ἐμπαῖκται) e 3:17 (ἄθεσμοι), respectivamente. Estas são as palavras utilizadas pelo autor para denominar os grupos contra os quais escreve.

[18] Assim, não há como dizer, como faz Talbert, op.cit. p.137, que "ela [2Pe] não oferece evidência de sérios distúrbios entre os cristãos causada pela demora da Parusia". Sobre a função dos verbos recordar (ὑπομιμνήσκω) e entender(γιγνώσκω) na carta, cf. idem, pp.138-139.

[19] 2Pe 3:4.

ensinamento[20]. Desse modo, o autor de 2Pe achou necessário recordar que, da mesma forma que o mundo foi formado a partir da água e por ela foi destruído, quando do Dilúvio, assim também esta criação espera o momento em que será consumida pelo fogo, "no dia do Juízo e do extermínio dos homens ímpios"[21]. É, então, após esse discurso que vem o trecho do um dia igual a mil anos, que é complementado com a declaração expressa de que o Senhor não está demorando em retornar, mas sim dá um tempo a mais para que se faça penitência pelos pecados[22]. Mas ele certamente voltará logo, com o fogo do Juízo, e ninguém deve pôr em dúvida esse fato, na opinião de 2Pe[23].

Com efeito, não é possível afirmar de maneira categórica (pelo menos não sem demonstrar certa temeridade) que o autor de 2Pe, ao fazer a identificação de um dia com um milênio para Deus, estava realmente pensando que cada dia da semana de Gn 1 representava mil anos de história e que esta duraria seis mil anos, antes de acontecer a Parusia. Contudo, essa hipótese é viável e não deve ser descartada, especialmente porque o trecho de 2Pe 3:8 encontra-se em um contexto de debate claro sobre quando se dará o fim dos tempos, sobre o porquê de Cristo estar demorando para voltar e se esse "adiamento do fim" deveria realmente ser visto como um atraso ou, de modo mais correto (na opinião de 2Pe), como uma amostra de misericórdia de Deus para com os pecadores, os quais devem se converter antes do Juízo, que virá com certeza.

Mas as dúvidas que se tem sobre a existência ou não, em 2Pe, de uma concepção da história em seis mil anos estão

---

[20] Cf. 2Pe 3:3, onde os "escarnecedores" são rotulados como pessoas "que caminham de acordo com as suas próprias concupiscências ("κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι"). Ver também, ao longo de de 2Pe 2, as invectivas do autor contra os "falsos profetas" (os quais devem, provavelmente, ser identificados com os hereges do cap.3).
[21] 2Pe 3:7. Para as informações do período, cf. 2Pe 3:5-7.
[22] Cf. 2Pe 3:9.
[23] Cf. 2Pe 3:10.

totalmente ausentes na análise da *epístola do pseudo-Barnabé* (Bn), a qual se mostra, de modo expresso, como um documento sesmilenarista. Pois nela, o autor declara o seguinte, quando da consideração do mandato de santificar o sábado:

> *O sábado é mencionado no momento da criação* [*assim*]*: 'E Deus fez em seis dias as obras de suas mãos, e pôs um fim no sétimo dia, e descansou nele, e o santificou'* [cf. Gn 2:2]. *Atenção, minhas crianças, para o significado da expressão: 'Ele terminou em seis dias'. Isto implica que o Senhor terminará todas as coisas em seis mil anos, pois um dia é junto a ele mil anos*[24]*. E Ele próprio dá testemunho, dizendo: 'Eis que hoje será como mil anos'. Portanto, minhas crianças, em seis dias, isto é, em seis mil anos, todas as coisas estarão terminadas*[25].

Dessa forma, a história acabará após completado o sexto milênio do mundo, um momento que era pensado como próximo pelo autor[26]. Contudo, apesar de alguns pesquisadores afirmarem que pseudo-Barnabé também possui crenças milenaristas e seria, assim, o primeiro defensor da idéia de "semana cósmica" em meio cristão[27], não se depreende

---

[24] Se há aqui uma referência ao Sl 89:4, uma citação de 2Pe 3:8 ou, pelo contrário, é 2Pe que cita Bn, ou ainda se os dois textos são independentes, estes são questionamentos aos quais parece difícil conferir uma resposta definitiva. Mas a semelhança sintática e léxica entre os trechos presentes em Bn e 2Pe deve ser destacada. Sobre a datação de Bn, se por um lado o texto deve ter se referido à queda do Templo no cap. 15 (o que faz a carta ser, no mínimo, posterior a 70), não há outras passagens com referências inequívocas, de modo que alguns atribuem-lhe uma datação tão tardia quanto 150.

[25] Bn 15. Tradução livre a partir da tradução inglesa em A. Cleveland Coxe. "The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus" in: Alexander Roberts e James Donaldson (eds.). *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Father Down to A.D. 325*. Edinburgh / Grand Rapids: T. & T. Clark / Eerdmans, 1989-1990. Vol. 1.

[26] Cf. Bn 4, por exemplo, onde se lê: "precisamos tomar o maior cuidado *nesses últimos dias*" [grifo nosso].

[27] Sobre Pseudo-Barnabé como milenarista, cf. Johannes Quasten. *Patrología. Vol. 1: Hasta el Concilio de Nicea*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991. P.97. Para a opinião de estudiosos que acreditam ser a carta de Barnabé o mais antigo testemunho da crença na semana cósmica, cf. Jean Daniélou. "La tipologie millenariste de la sémaine dans le christianisme primitif" in: *Vigiliae Christianae* 2, 1948. P.6 e Collins, op.cit. p.1238.

necessariamente do texto que o “sábado” da história, quando os justos descansarão, passados os seis milênios, é pensado por ele como um período temporário de mil anos do reino terreno de Cristo e dos santos[28], de modo que vários autores defendem que a epístola em questão não é milenarista em sentido estrito[29].

Deve-se esperar até Irineu (c. metade do séc.II – início do séc.III[30]) para que se tenha um testemunho inequívoco da defesa de uma história septimilenar, na qual se encontre a união da crença nos seis mil anos com a idéia do milênio do reino messiânico terreno, nos moldes de Ap 20[31]. Em Irineu, tanto a crença no milenarismo literal quanto a idéia de “semana cósmica” como um todo encontaram um dos seus maiores expoentes e defensores. Assim ele resume sua expectativa do término do mundo presente após completados os seis mil anos:

> *Pois, em quantos dias este mundo foi criado, assim em tantos mil anos ele deverá ser finalizado. E por esta razão a Escritura diz: ‘Então o Céu e a Terra foram completados, e todos os seus adornos. E Deus pôs um término, no sexto dia, nas obras que ele fizera; e Deus descansou no sétimo dia de todas as suas obras’* [Gn 2:2]*. Este é o relato das coisas anteriormente criadas, como também é uma profecia do que está por vir. Pois o dia do Senhor é como mil anos* [cf. 2Pe 3:8 e Sl 89:4], *e em seis dias as coisas criadas foram terminadas. É evidente, portanto, que elas chegarão a um fim no sexto milênio*[32]*.*

[28] Cf. Bn 15, logo após a citação anterior até o final do capítulo.
[29] Cf. Luneau, op.cit. p.84. Cf. também, em Charles E. Hill. *Regnum Caelorum – Patterns of Millennial Thought in Early Christianity.* William B. Eerdmans: Grand Rapids - Michigan / Cambridge, 2001. P.43, uma breve revisão bibliográfica de autores contrários à tese de que haja milenarismo em Barnabé.
[30] Sobre as dificuldades de datação da vida de Irineu, cf. Quasten, op.cit. pp.287-288.
[31] Cf. Irineu. *Contra as heresias* 5.23-36, *apud* Coxe, op.cit. pp.551-567.
[32] *Contra as heresias* 5.28.3.

E, depois de falar um pouco mais sobre o reino escatológico do Anticristo[33], Irineu faz sua longuíssima defesa do reino messiânico terreno, considerado tanto como uma realidade imprescindível para que sejam cumpridas diversas passagens das Escrituras que não devem ser entendidas em sentido alegórico[34], quanto como um estágio necessário no progresso espiritual dos justos, que precisam ser acostumados ao futuro gozo de Deus no Céu durante o reino de Cristo sobre a Terra[35].

Em Irineu, toda essa ênfase na literalidade do milênio, que há de ser um tempo em que os justos ressuscitados gozarão de delícias sobre a terra, inclusive corporais,[36] e estarão adaptando-se ao gozo da natureza divina, é bastante compreensível. Com efeito, interpretar de modo alegórico passagens das Escrituras tais como "não bebereis mais do fruto desta vinha até aquele dia, quando eu o beberei, novo, com vocês no reino de meu Pai"[37], ou sobre a herança da terra prometida e da morada do povo de Deus nela[38] seria dar munição para aqueles que negavam que as pessoas haveriam de ressuscitar corporalmente um dia, uma dentre as muitas opiniões tidas por Irineu como heréticas e combatidas ao longo de sua obra. Na busca por defender a idéia de ressurreição corporal, o autor tomou para si também a defesa da idéia de milênio, entendida dentro de sua concepção teológica da progressividade da revelação e

---

[33] Idem, 5.29-30.
[34] Idem, 5.32-35.
[35] Cf. idem, 5.32.1, onde Irineu fala do reino messiânico "por meio do qual aqueles que serão dignos hão de ser acostumados gradualmente a participar da natureza divina (*capere Deum*)".
[36] Cf. idem, 5.33.3, onde Irineu reproduz os "ditos dos anciãos", relatados por Pápias, de que haveria uma enorme abundância de trigo e uvas, até mesmo com cachos de uva enormes que gritariam: "eu sou um cacho melhor, pegue-me", quando outro estivesse para ser colhido em seu lugar.
[37] Mt 26:27.
[38] Cf. *Contra as heresias* 5.33-35.

do aprofundamento gradativo do contato do homem com Deus[39]. A crença na história como sucessão de seis milênios, antes do advento do sétimo, de repouso sabático dos santos, funciona como um elemento apologético a mais, na bem-estruturada argumentação de Irineu em favor do seu milenarismo, que é, em última análise, um importante componente da sua defesa da crença cristã na ressurreição dos mortos.

Muitos outros importantes autores septimilenaristas, tais como Hipólito[40], Vitorino de Pettau[41], Ticônio[42] ou Comodiano[43] poderiam ser lembrados e analisados aqui, mas, apesar de diferenças quanto a detalhes e características específicas de cada autor, suas teologias da história partem do princípio já presente em Irineu de que esta terá, necessariamente, uma duração septimilenar diferenciada em dois momentos: seis milênios de desenvolvimento do cosmos atual, seguidos por um milênio de repouso sabático. Estes

---

[39] Sobre esses temas da concepção teológica de Irineu, cf. as referências e considerações presentes em Luneau, op.cit. pp.101-103.

[40] Sobre o pensamento de Hipólito quanto a esse assunto, cf., dentre outros, Luneau, op.cit. pp.209-217, ao lembrar que se, por um lado, Hipólito defende claramente a duração sesmilenar da história (cf., em especial *Comentário a Daniel* 4.23) e, por outro, o autor afirma que o milenarismo daquele "permanece duvidoso" (op.cit. p.217).

[41] Autor do séc.III, martirizado no início do IV, que escreveu um comentário latino sobre o Apocalipse em chave milenarista que foi bastante influente e do qual Jerônimo tirou muito material para escrever sobre o último livro da Bíblia, depois de purificá-lo dos vestígios milenaristas (Cf. 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. Pp.264-265). Sobre a escatologia de Vitorino de Pettau, cf. também Brian E. Daley. *The Hope of the Early Church - a Handbook of Patristic Eschatology*. Massachusetts: Hendrickson, 2003. Pp.65-66.

[42] Cf. *Livro das Regras* 5 ("sobre os tempos" - *De temporibus*): "A idade [= duração] do mundo é de seis dias, isto é, seis mil anos". ("*Sex dies sunt mundi aetas, id est 6000 annorum*" - PL 18, 47c).

[43] Segundo Hill, op.cit. p.34, "O cristão latino, poeta e apologista Comodiano, escrevendo provavelmente no terceiro século, algum tempo depois de Tertuliano, também advogava uma escatologia milenarista baseada em um esquema de 'semana do mundo'". Para sua crença sesmilenarista, cf. *Instruções contra os deuses dos gentios* 1.35.6 (PL 5, 227A): "Completados seis mil anos, seremos imortais" ("*Finiti sex millibus annis erimus immortales*") e, no tocante ao seu milenarismo, idem, 1.44 (PL 5, 234B-235B), em especial o verso 9: "E os próprios [santos ressuscitados] têm filhos, casando-se por mil anos" ("*Et generant ipsi per annos mille nubentes*").

dois momentos do processo histórico correspondem ao trabalho hexameral de Deus na criação do mundo, por um lado, seguido do seu descanso no sétimo dia, por outro. Tal tradição cristã de se prever para o último ano do sexto milênio o fim da história não deixou de ser, por outro lado, combatida por outros padres da Igreja. Vários dos antagonistas da concepção da duração sesmilenar do cosmos argumentavam que tais previsões eram manifestamente contrárias a ensinamentos do próprio Jesus, como os presentes em At 1:7 ("Não pertence a vós saber os tempos nem os momentos que o Pai fixou em seu poder") e Mt 24:36 ("Quanto àquele dia e àquela hora, ninguém o sabe, nem mesmo os anjos do céu, mas somente o Pai"), além de serem um apoio para crenças milenaristas literais, as quais também deveriam ser condenadas.

Contudo, é necessário destacar um ponto importante: as fontes apresentadas até agora que falam sobre a semana cósmica *não trazem, em nenhum momento, uma divisão da história que seja, estritamente falando, em sete fases ou idades*. E esse é um dado que não pode ser esquecido. Os autores septimilenaristas até aqui trabalhados apresentaram, na linha de Irineu, seis milênios ao longo da história, mas não oferecem critérios ou termos específicos para diferenciar um milênio do outro. De fato, os eventos da história da Salvação acontecem ao longo desses seis mil anos, mas cada milênio não é pensado por eles como uma unidade a ser utilizada para a interpretação da história a partir da fé cristã, e a ausência não somente de termos específicos para designar cada um dos milênios, mas até de expressões próprias para introduzir considerações sobre eles (tais como "o primeiro milênio" ou "o terceiro milhar de anos", por exemplo, que são de todo inexistentes) são um

forte indício a favor da presente tese[44]. A crença septimilenar oferece não um quadro interpretativo das idades da história, mas sim uma explicação de quando se dará um momento histórico entendido como crucial, cuja ocorrência aproximada pode ser calculada: o fim do mundo presente, quando se dará também o início do reino milenar. Este último milênio, sim, é que se configura, nos autores septimilenaristas, como uma verdadeira nova "idade" para os homens, idade que é freqüentemente contraposta por eles ao atual estado do ser humano que vive os derradeiros séculos da história[45].

Para terminar esta parte da dissertação, um último autor septmilenarista precisa ser analisado, ainda que de modo rápido: Lactâncio, autor do séc.IV d.C. Com efeito, ele é tido, algumas vezes, como uma exceção ao que foi afirmado no parágrafo anterior, de modo que ele faria não apenas a defesa dos seis milênios de duração da história, mas também afirmaria que esta se divide em seis eras, nomeadas por ele como *saecula*. Eis aqui a passagem:

> *Portanto, saibam os filósofos que contam milhares de séculos* [saeculorum] *desde o início do mundo que ainda não se concluiu o sexto milênio. No momento em que esse número for completado, é necessário que aconteça a consumação e que a situação presente da realidade humana seja reformada para melhor. E o argumento deste fato deve ser explicado primeiro, para que ele se esclareça. Deus terminou o mundo e esta obra admirável da natureza das coisas no espaço de seis dias (como está relatado nos arcanos da Escritura sagrada), e santificou o sétimo dia, no qual ele tinha descansado*

---

[44] O mesmo não acontece, por exemplo, quando vários desses autores trabalham as "idades" paulinas, de tal modo que termos como "antes da Lei", "sob a Lei", "tempo da graça de Cristo" e similares mostram-se fundamentais para as descrições de cada um desses períodos, entendidos como diferentes uns dos outros a partir de certos critérios teológicos que fundamentam a sua apresentação.

[45] A opinião presente nesse parágrafo é sustentada também por Luneau, op.cit. p.291, que afirma: "a tradição [sesmilenarista] falava de seis mil anos, de modo algum de seis épocas; ela contrapunha, ao contrário, dois períodos: este de agora e o tempo que há de vir [ou seja, o tempo do reino milenar]".

de todas as suas obras. [...] *Portanto, porque todas as obras de Deus foram finalidas em seis dias, é necessário que, através de seis* saecula*, isto é, de seis mil anos, o mundo permaneça neste estado*[46].

Poucas linhas adiante, Lactâncio propõe sua descrição de como será o reino milenar de Cristo com os santos, que não há necessidade de reproduzir aqui. Contudo, é interessante observar, no trecho citado, que, quando o autor identifica os seis mil anos com seis "séculos", *saecula* ("*per sex saecula,* id est *anorrum sex millia*"), o termo utilizado (*saeculum, -i*) não é visto por ele como uma nova categoria de interpretação do processo histórico, mas apenas como um sinônimo de milênio ou espaço de mil anos, e a alternância do uso de *saecula* por *millia annorum* pode ser observada em outros trechos do mesmo capítulo. Por todos esses motivos, Lactâncio deve ser descrito como mais um dentre os autores septimilenaristas que, embora tenham pensado a história como a sucessão de seis milênios do mundo atual, acrescido de mais mil anos do período sabático do reino terreno de Cristo, não desenvolveram, a partir desse fato, um modelo de explicação da história como "seis eras mais uma".

Portanto, na década de 380, quando Agostinho compôs a sua teoria das sete idades do mundo, já estavam em circulação, há bastante tempo, obras de outros padres da Igreja que defendiam que o término da história aconteceria quando se completasse o sexto milênio, a partir do paralelismo entre os seis dias a semana criacional do Gn,

---

[46] *Instituições divinas* 7.14 (PL 6, 781): "*Sciant igitur philosophi, qui ab exordio mundi saeculorum millia enumerant, nondum sextum millesimum annum esse conclusum: quo numero expleto, consummationem fieri necesse est, et humanarum rerum statum in melius reformari; cujus rei argumentum prius enarrandum est, quo ratio eluceat. Mundum Deus, et hoc rerum naturae admirabile opus (sicut arcanis sacrae Scripturae continetur) sex dierum spatio consummavit; diemque septimum, quo ab operibus suis requieverat, sanxit.* [...] *Ergo quoniam sex diebus cuncta Dei opera perfecta sunt, per saecula sex, id est annorum sex millia, manere hoc statu mundum necesse est*".

por um lado, e o desenvolvimento do cosmos, que deve se efetuar ao longo de seis milênios, por outro. Em muitos autores, a comparação era estendida para o sábado, e se defendia a existência de um reino milenar de Cristo na Terra como o "repouso sabático" do cosmos.

Além disso, essas teorias ainda encontravam entrada em algumas comunidades eclesiais coevas a Agostinho, de tal modo que se pregava que o fatídico ano 6000 do cosmos demoraria apenas algumas décadas para chegar[47]. E, mesmo após o ano 500, que era considerado por vários autores como a data do fim (como, por exemplo, em Hipolito[48]), a escatologia sesmilenarista continuou a fomentar expectativas apocalípticas iminentistas por alguns séculos ao longo da Idade Média.

Assim, os autores cristãos anteriores a Agostinho que defenderam o septimilenarismo não chegaram a desenvolver por completo uma divisão da história em sete eras, como foi defendido há pouco[49]. Contudo, eles legaram às gerações cristãs subseqüentes um modo de se determinar a duração da história enraizado numa "lógica sabática", com dois elementos principais: o sete como o número-base para a definição da quantidade de milênios do cosmos, por uma parte, e a narrativa da semana criacional do Gn vista como um dos textos principais a partir do qual esse dado pode ser descoberto, por outra[50]. Dessa forma, estava disponível, nos tempos de Agostinho, uma concepção cristã que pensava a história a partir de múltiplos de sete e via o capítulo inicial do Gn como uma profecia sobre a história, dois elementos que também são importantes dentro

---

[47] Landes, op.cit. p.156 relembra, por exemplo, o caso do africano Hilariano que, em 397, no seu *Sobre o curso dos tempos*, "reiterou que o ano 6000 desde a criação estava a pouco mais de um século de distância".

[48] Cf. Luneau, op.cit. p.211-212.

[49] Cf. pp.75-76.

[50] Os outros dois textos fundamentais para o sesmilenarismo e o septimilenarismo são, como já foi falado supra, pp.66-67, os textos de Sl 89:4 e 2Pe 3:8.

da própria doutrina agostiniana das sete eras, como já foi visto[51].

Mas, se Agostinho teve contato com essas tradições septimilenaristas ou não antes de escrever o GCM e se elas teriam influenciado seu esquema septenário, ele não deixa claro nos seus escritos. O que se sabe é que, desde os primeiros anos pós-conversão definitiva ao catolicismo, Agostinho rejeitava toda e qualquer tentativa de se "calcular o tempo do fim", e até mesmo sua teoria das idades do mundo serviu como apoio para a argumentação de que esse dado escatológico não poderia ser conhecido de antemão pelos homens[52]. Se a tradição dos sete mil anos influenciou Agostinho de alguma forma, teria sido só no aspecto bem geral de conceber o Gn como uma profecia da "história vista como semana". Contudo, esse elemento poderia muito bem ter sido retirado de outra fonte patrística, com a qual Agostinho conviveu ao longo de vários anos da década de 380 e que, certamente, o influenciou bastante na sua exegese bíblica: Ambrósio, cuja importância para o surgimento do esquema septenário agostiniano deve ser analisada cuidadosamente. Mas antes, será feita a apresentação mais detida dos principais elementos da teoria das sete idades do mundo de Agostinho e do modo como ela era entendida por ele como um ensinamento oferecido não apenas pelo livro do Gn, mas também pelo conjunto das Escrituras cristãs.

---

[51] Para a visão de Agostinho de Gn 1 como um texto profético sobre a história, cf. supra, pp.60-62.

[52] Cf. GCM 1.22.34 (PL 34, 190), para a afirmação de que Cristo, ao dizer que ninguém conhecia o dia e a hora do fim dos tempos, apenas "ocultava isto aos seus discípulos, de modo útil [*utiliter*], ele que disse que não sabia [isso] porque fazia com que eles não soubessem, ao ocultar-lhes [*ocultando*]" ("*hoc utiliter occultabat discipulis, nescientem se esse dixit, quia illos nescientes occultando faciebat*" [cf. Mt 24:36]). Para a utilização das idades para sustentar o mesmo argumento, cf. GCM 1.24.42 (PL 34, 193), a ser discutido abaixo, pp.150-151.

2.2. A divisão septenária da história e sua fundamentação bíblica, segundo Agostinho

As sete idades do mundo agostinianas possuem uma especificidade, quanto ao seu modo de exposição ao longo das obras escritas pelo autor, que não pode ser esquecida: elas se apresentam já totalmente desenvolvidas desde a sua primeira aparição no *corpus augustinianum*, em 388-389, quando Agostinho escreve o GCM, de modo que ele jamais voltará a fornecer, nas obras subseqüentes que tratam da divisão septenária, o mesmo volume de informações sobre esse tema, em uma única passagem, como ele tinha feito naquela primeira oportunidade. Portanto, em qualquer trabalho que tenha como objeto as sete idades de Agostinho, um estudo dos capítulos 23 e 24 de GCM 1 deverá assumir um lugar de destaque na pesquisa. A partir da análise do trecho citado da obra, é possível identificar os elementos da divisão septenária já presentes desde o momento em que o autor a expôs por primeira vez, em 388-389, e notar se eles sofreram algum tipo de modificação, ao longo do tempo. Mais ainda, por esse método é possível observar nos escritos agostinianos subseqüentes acerca das eras, por um lado, quais novos dados são oferecidos sobre esse tema e, por outro, se a omissão destes no GCM deve ser entendida como derivada de circunstâncias contextuais, relativas ao público de cada obra, ou se ocorreu pelo fato de que eles não tinham sido ainda pensados em 388-389.

Assim, dada a importância da exposição das sete idades contida no GCM para o presente estudo, bem como para se evitar uma longa paráfrase preliminar de aspectos meramente factuais dessa fonte, optou-se por reproduzir aqui, praticamente na íntegra, o capítulo 23 da obra, antecedido por parte do capítulo 22, o qual trata da interpretação do descanso de Deus no sábado. Eis, então, a tradução do texto

de GCM 1.22.34-1.23.41, acompanhada, logo em seguida, do original latino:

> *1.22.34. Portanto, em primeiro lugar deve-se observar e aprender a regra deste modo de falar das divinas Escrituras. Com efeito, que outra coisa significa aquilo que se disse que Deus descansou de todas as suas obras, as quais ele fez muito boas, senão o nosso descanso de todas as nossas obras, o qual ele nos dará se também nós fizermos boas obras?* [...] *Mas também foi dito que Deus descansou de todas as suas obras, que ele fez muito boas, porque nele 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 convida para que também queiramos e ministra forças para cumprir aquelas coisas que ordena.*

> *1.23.35.* [1ª idade]: *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. Com efeito, os primeiros tempos* [primordia] *da humanidade* [generis humanis], *momento no qual ela começou a usufruir desta luz, é bem comparada ao primeiro dia, no qual Deus fez a luz. Esta idade deve ser considerada como que a primeira infância* [infantia] *da própria totalidade da história* [ipsius universi saeculi], *a qual devemos pensar como que um único homem, por causa da proporção de sua grandeza. Porque todo homem, ao nascer, antes de mais nada também sai para a luz* [e] *vive a primeira idade, a primeira infância. Esta idade estende-se de Adão até Noé por dez gerações. O Dilúvio torna-se como que a tarde deste dia, porque também a nossa primeira infância é como que destruída pelo dilúvio do esquecimento.*

> *1.23.36.* [2ª idade]: *E começa, pela manhã, a partir dos tempos de Noé, a segunda idade tal qual a sua infância* [pueritia], *e esta idade se estende até Abraão por outras dez gerações. E ela é bem comparada ao segundo dia, no qual foi feito um firmamento entre água e água, porque também a arca na qual estava Noé com os seus era um firmamento entre as águas mais abaixo, nas quais ela flutuva, e as mais acima, com as quais se molhava. Esta*

idade não é destruída pelo Dilúvio, porque também a nossa infância não se extingue da memória pelo esquecimento. Com efeito, lembramo-nos de termos sido meninos [pueros], *mas não nos lembramos de ter sido bebês* [infantes]*. A tarde desta* [idade] *é a confusão de línguas daqueles que faziam a torre, e amanhece com Abraão. Mas também esta segunda idade não gerou o povo de Deus, porque também a infância não é apta para a procriação.*

1.23.37. [3ª idade]: *Amanhece, portanto, a partir de Abraão, e a terceira idade se segue, semelhante à adolescência* [adolescentia]*. E ela é bem comparada ao terceiro dia, no qual a terra foi separada das águas. Com efeito, de todos os povos (cujo erro instável, decorrente das vãs doutrinas dos ídolos, tal qual um objeto movido por todos os ventos, é bem representado pelo nome de mar); dessa vaidade dos povos, portanto, e das ondas deste mundo, o povo de Deus foi separado, por meio de Abraão, tal como a terra quando* [*esta*] *apareceu seca, isto é, sedenta da chuva celeste dos divinos mandamentos.* [*Este é*] *o povo que, ao cultuar o único Deus, recebeu as santas Escrituras e as profecias, tal como uma terra irrigada para que pudesse produzir frutos úteis. Com efeito, esta idade já pôde gerar o povo de Deus, porque também* [*ela é*] *a terceira idade, ou seja, a adolescência já pode ter filhos. E por isso foi dito a Abraão...* [cita, em seguida, a promessa de que Abraão seria pai de muitas nações, contida em Gn 17: 5-8. Depois, continua:]*. Esta idade se prolonga de Abraão até Davi por quatorze gerações. A tarde desta* [*idade*] *está nos pecados do povo, por meio dos quais descumpriam os mandamentos divinos, até a malícia de Saul, péssimo rei.*

1.23.38. [4ª idade]: *E, a partir desse momento, amanhece* [*com*] *o reino de Davi. Esta idade é semelhante à maturidade* [iuventus]*. De fato, por um lado, a maturidade reina entre todas as idades e, por outro, ela própria é o firme ornamento de todas as idades. E, por isso, é bem comparada ao quarto dia, no qual foram feitos os astros no firmamento do Céu. Com efeito, o que representa, de modo mais evidente, o esplendor de um reino, do que a excelência do Sol? E o esplendor da Lua mostra o povo que obedece ao reino, tal como a própria sinagoga; e as estrelas, os seus príncipes. E todas as coisas, tal como em um firmamento, estão fundamentadas na estabilidade do reino. Como que a tarde desta* [*idade*] *está nos pecados dos reis, pelos quais aquele povo mereceu ser preso e servir como escravo.*

1.23.39 – [5ª idade]: *E amanhece* [*com*] *a migração* [transmigratio] *para a Babilônia, quando, naquele cativeiro, o povo foi colocado, de modo brando, em um descanso* [otio] *passageiro. E esta idade se prolonga até o advento de nosso Senhor Jesus Christo, isto é, a quinta idade, ou seja, o declínio da maturidade rumo à velhice* [declinatio a iuventute ad senectutem], *não ainda a velhice* [senectus], *mas já não* [*mais*] *a maturidade* [iuventus]*;* [*esta idade*], *que é a idade do mais velho* [senioris], [é aquela] que *os gregos chamam* πρεσβύτην, *pois o velho* [senex] *é chamado entre eles não* πρεσβύτην, *mas* γέρων. *E, de fato, assim essa idade entre o povo judeu declinou a partir* [*da situação anterior*] *de vigor do reino e se enfraqueceu, do mesmo modo que um homem torna-se, a partir de sua maturidade, mais velho* [senior]. *E ela é bem comparada àquele quinto dia, no qual foram feitos os animais nas águas e os pássaros do céu, depois que aqueles homens começaram a viver entre os povos, tal como no mar, e a ter uma moradia incerta e instável, como as aves que voam. Mas claramente havia ali também grandes peixes, isto é, aqueles grandes homens que puderam dominar melhor as ondas do mundo do que servir no cativeiro. Com efeito, não foram corrompidos ao culto dos ídolos por nenhum* [*tipo de*] *medo. Idade na qual* [ubi], *certamente, deve ser reconhecida a bênção de Deus àqueles animais, dizendo: "Crescei e multiplicai, e enchei as águas do mar, e que se multipliquem os pássaros sobre a terra". Porque, de fato, o povo judaico, a partir do momento em que foi dispersado através das nações, multiplicou-se bastante. Como que a véspera deste dia, isto é, desta idade, é a multiplicação dos pecados no povo judeu, porque assim eles ficaram cegos, de tal modo que também não pudessem conhecer o Senhor Jesus Cristo.*

1.23.40. [6ª idade]: *Todavia, amanhece a partir da pregação do Evangelho, através de nosso Senhor Jesus Cristo, e termina o quinto dia. Começa o sexto, no qual aparece a velhice do homem velho. Com efeito, nesta idade aquele reino carnal foi duramente arruinado, quando também o Templo foi destruído, e os próprios sacrifícios foram interrompidos. E agora aquela nação, quanto ao que se refere às forças do seu reino, como que chegou no fim de sua vida. Todavia, nesta idade, tal como na velhice do homem velho, nasce o homem novo, aquele que já vive de modo espiritual.* [...] *Então o homem é feito à imagem e semelhança de Deus, como nesta sexta idade nosso Senhor nasce na carne, sobre o qual foi dito pelo profeta:* "E ele é um homem, e quem o conhecerá?". *E do mesmo modo que naquele dia* [*foram*

feitos] *homem e mulher, assim também nessa idade* [*tem-se*] *Cristo e a Igreja.* [...]

1.23.41. [7ª idade]: *Com efeito, tal como a véspera dessa idade* [a sexta] *(a qual tomara que não nos encontre, se todavia já não começou!) é aquela sobre a qual diz o Senhor:* "Julgas que, quando vier o Filho do homem, encontrará fé sobre a terra?" [Lc 18: 8]*. Depois desta tarde amanhecerá, no momento em que o próprio Senhor há de vir com toda a clareza* [in claritate]*. Então descansarão com Cristo de todas as suas obras aqueles a quem foi dito: "*sede perfeitos, como o vosso Pai que está no céu*"* [Mt 5: 48]*, pois eles fazem esse tipo de obras muito boas. Com efeito, depois de tais obras, um descanso deve ser esperado no sétimo dia, o qual não possui tarde. 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*[53].

Eis, então, o texto latino da mesma passagem:

1.22.34. Primo ergo hujus locutionis regula in multis divinarum Scripturarum locis animadvertenda atque discenda est. Quid enim aliud significat, quod dicitur Deus requievisse ab omnibus operibus suis, quae fecit bona valde, nisi requiem nostram, quam nobis daturus est ab omnibus operibus nostris, si et nos bona opera fecerimus? [...]*Sed et Deus requievisse 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.*

1.23.35. 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. Primordia enim generis humani, in quibus ista luce frui coepit, bene comparantur primo diei quo fecit Deus

[53] GCM 1.22-23 (PL 34, 189-193)

lucem. Haec aetas tanquam infantia deputanda est ipsius universi saeculi, quod tanquam unum hominem proportione magnitudinis suae cogitare debemus; quia unusquisque homo cum primo nascitur, et exit ad lucem, primam aetatem agit infantiam. Haec tenditur ab Adam usque ad Noe generationibus decem. Quasi vespera hujus diei fit diluvium; quia et infantia nostra tanquam oblivionis diluvio deletur.

1.23.36. Et incipit mane a temporibus Noe secunda aetas tanquam pueritia, et tenditur haec aetas usque ad Abraham aliis generationibus decem. Et bene comparatur secundo diei quo factum est firmamentum inter aquam et aquam; quia et arca in qua erat Noe cum suis, firmamentum erat inter aquas inferiores in quibus natabat, et superiores quibus compluebatur. Haec aetas non diluvio deletur, quia et pueritia nostra non oblivione tergitur de memoria. Meminimus enim nos fuisse pueros, infantes autem non meminimus. Hujus vespera est confusio linguarum in eis qui turrem faciebant, et fit mane ab Abraham. Sed nec ista aetas secunda generavit populum Dei, quia nec pueritia apta est ad generandum.

1.23.37. Mane ergo fit ab Abrah., et succedit aetas tertia similis adolescentiae. Et bene comparatur diei tertio, quo ab aquis terra separata est. Ab omnibus enim gentibus, quarum error instabilis et vanis simulacrorum doctrinis tanquam ventis omnibus mobilis, maris nomine bene significatur; ab hac ergo gentium vanitate et hujus saeculi fluctibus separatus est populus Dei per Abraham, tanquam terra cum apparuit arida, id est, sitiens imbrem coelestem divinorum mandatorum: qui populus unum Deum colendo, tanquam irrigata terra, ut fructus utiles posset afferre, sanctas Scripturas et Prophetias accepit. Haec enim aetas potuit jam generare populum Deo, quia et tertia aetas, id est adolescentia filios habere jam potest. Et ideo ad Abraham dictum est: [...] *Haec aetas porrigitur ab Abraham usque ad David quatuordecim generationibus. Hujus vespera est in populi peccatis, quibus divina mandata praeteribant, usque ad malitiam pessimi regis Saül.*

1.23.38. Et inde fit mane regnum David. Haec aetas similis juventutis est. Et revera inter omnes aetates regnat juventus, et ipsa est firmum ornamentum omnium aetatum: et ideo bene comparatur quarto diei, quo facta sunt sidera in firmamento coeli. Quid enim evidentius significat splendorem regni, quam solis excellentia? Et plebem obtemperantem regno splendor lunae ostendit,

tanquam synagogam ipsam, et stellae principes ejus, et omnia tanquam in firmamento in regni stabilitate fundata. Hujus quasi vespera est in peccatis regum, quibus illa gens meruit captivari atque servire.

39. 5a AETAS. Et fit mane transmigratio in Babyloniam, cum in ea captivitate populus leniter in peregrino otio collocatus est. Et porrigitur haec aetas usque ad adventum Domini nostri Jesu Christi, id est quinta aetas, scilicet declinatio a juventute ad senectutem, nondum senectus, sed jam non juventus: quae senioris aetas est, quem Graeci πρεσβύτην *vocant. Nam senex apud eos non* πρεσβύτην, *sed* γέρων *dicitur. Et revera sic ista aetas a regni robore inclinata et fracta est in populo Judaeorum, quemadmodum homo a juventute fit senior. Et bene comparatur illi diei quinto, quo facta sunt in aquis animalia, et volatilia coeli, posteaquam illi homines inter gentes, tanquam in mari, vivere coeperunt, et habere incertam sedem et instabilem, sicut volantes aves. Sed plane erant ibi etiam ceti magni, id est illi magni homines qui magis dominari fluctibus saeculi, quam servire in illa captivitate potuerunt. Non enim ad cultum idolorum aliquo terrore depravati sunt. Ubi sane animadvertendum est quod benedixit Deus illa animalia, dicens, Crescite et multiplicamini, et implete aquas maris, et volatilia multiplicentur super terram: quia revera gens Judaeorum, ex quo dispersa est per gentes, valde multiplicata est. Hujus diei, hoc est hujus aetatis, quasi vespera est multiplicatio peccatorum in populo Judaeorum, quia sic excaecati sunt, ut etiam Dominum Jesum Christum non possent agnoscere.*

1.23.40. Mane autem fit ex praedicatione Evang. per Dominum nostrum Jesum Christum, et finitur dies quintus: incipit sextus, in quo senectus veteris hominis apparet. Hac enim aetate illud carnale regnum vehementer attritum est, quando et templum dejectum est, et sacrificia ipsa cessaverunt; et nunc ea gens quantum ad regni sui vires attinet, quasi extremam vitam trahit. In ista tamen aetate tanquam in senectute veteris hominis, homo novus nascitur, qui jam spiritualiter vivit. [...] *Tunc fit homo ad imaginem et similitudinem Dei, sicut in ista sexta aetate nascitur in carne Dominus noster, de quo dictum est per prophetam: 'Et homo est, et quis agnoscet eum?'. Et quemadmodum in illo die masculus et femina, sic et in ista aetate Christus et Ecclesia.*

1.23.41. Hujus autem aetatis quasi vespera, quae utinam nos non inveniat, si tamen nondum coepit, illa est de

qua Dominus dicit: 'Putas cum veniet Filius hom., inveniet fidem super terram'? Post istam vesperam fiet mane, cum ipse Dominus in claritate venturus est: tunc requiescent cum Christo ab omnibus operibus suis ii quibus dictum est: 'Estote perfecti, sicut Pater vester qui in coelis est'. Tales enim faciunt opera bona valde. Post enim talia opera speranda est requies in die septimo, qui vesperam non habet. 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.

Depois de terminado o cap.23, Agostinho explica rapidamente o motivo das eras não possuírem, todas elas, o mesmo número de gerações (cap.24) e dá, assim, maiores detalhes sobre a sua comparação entre idades do mundo e idades do homem[54]. Em seguida, ele apresenta outra explicação alegórica dos dias da criação, agora comparados com as sete fases do desenvolvimento espiritual de uma pessoa, ou seja, do progresso do ser humano na prática das virtudes, desde o momento em que recebe a luz da fé no "primeiro dia" até o repouso eterno, se ele realizar os "seis dias" de obras muito boas identificados com as virtudes de cada uma dessas idades espirituais (cap.25). Assim, o cap.25 fornece uma interpretação de Gn 1 de cunho moral, que é paralela à explicação das seis eras históricas, seguidas da era sabática, apresentada acima.

Pela leitura de GCM 1.23, compreende-se melhor aquilo que foi dito, nas páginas finais do primeiro capítulo da dissertação, sobre como Agostinho interpretava Gn 1 como um relato profético a respeito da história, muito mais do que uma descrição do modo como Deus realizou a obra da

[54] Ou seja, sobre o *aspecto antropomórfico* da sua teoria septenária da idades. Para maiores detalhes da comparação entre idades do mundo e idades do homem e o modo como os argumentos de cunho antropomórfico são utilizados também para fundamentar a existência das idades, cf. abaixo, pp.140-153.

Criação[55]. Todos os exemplos que ele apresenta de correlações entre cada dia criacional e sua respectiva idade servem como "provas" para sua tese, e é sobre esses argumentos exegéticos que ele embasa sua conclusão final:

> *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 seqüência dos dias, indica assim como que a história das coisas acontecidas, de modo que se observe sobretudo a previsão das coisas futuras*[56].

O início do gênero humano, quando este viu a luz pela primeira vez, "é bem comparado" ("*bene comparatur*"[57]), ou seja, é adequadamente representado, na narrativa da Criação, pela luz, criada no primeiro dia. O mesmo diria Agostinho acerca da arca de Noé, referida ali quando Deus separa o firmamento do céu e as águas abaixo dele; ou sobre Abraão, separado do mar de idolatria dos gentios para ser terra sedenta dos mandamentos de Deus; ou ainda sobre Davi, o maior dentre os monarcas do povo de Deus, que figura naquela narrativa como o Sol, criado no quarto dia, e assim por diante. Em obras futuras, Agostinho retomará algumas dessas comparações entre Criação e história, em especial as referentes a seres criados no sexto dia e ao descanso do sábado. Contudo, ele não fornecerá mais, nos seus escritos posteriores, o mesmo volume de detalhes sobre esse tema que

---

[55] Cf. supra pp.60-62.
[56] GCM 1.23.41 (PL 34, 193).
[57] Esta fórmula está presente na descrição da primeira à quinta idades, no GCM (na primeira idade, ela aparece no plural, pois tem como sujeito *primordia generis humani*. Nas outras vezes, é colocada no singular mesmo), e tem um papel importante, ao introduzir a correlação entre acontecimentos da história sagrada e relato sobre seres criados no respectivo dia. Na sexta idade, a comparação entre relato do Gn e história é desenvolvida em maiores detalhes, ainda que nessa parte não se use o *bene comparatur*. Na descrição do sétimo dia, não se fez necessário maiores esclarecimentos sobre o significado escatológico do descanso sabático, na medida em que ele já tinha sido explicado no cap.22 e serviu de introdução para o tema das idades.

foi apresentada no GCM, embora haja certos dados sobre as idades que não aparecem aqui, mas só em fontes posteriores.

Para Agostinho, portanto, a teoria das sete idades é revelada no capítulo inicial do livro do Gn, de tal modo que esse texto assume um papel importantíssimo na *fundamentação bíblica* da sua divisão septenária. As seis eras históricas, seguidas do descanso eterno dos justos, existem realmente, segundo ele, porque as Escrituras dão testemunho delas em Gn 1. Os eventos históricos representados pelos seres que Deus criou nos seis primeiros dias aconteceram como tinha sido profetizado, diria Agostinho, e nenhum desses acontecimentos deixou de se realizar ou concretizou-se numa idade diferente daquela em que se tinha previsto que ocorreria. Assim, em Agostinho a história vem em socorro do primeiro capítulo das Escrituras cristãs e é utilizada por ele como argumento em favor da procedência divina e veracidade deste texto, que deve ser defendido contra todos os seus inimigos, em especial os maniqueus[58].

Mas Gn 1 não é a única passagem das Escrituras na qual Agostinho defende que as sete idades, no todo ou em parte, são apresentadas. No início do GCM 1.23, ele afirma que vê as seis idades *operosas*, que devem ser sucedidas por um descanso em uma sétima era, "por todo o texto das Escrituras divinas" ("*per totum textum divinarum Scripturarum*"). Com efeito, o uso do adjetivo "*totus, -a, -um*", que em latim designa a totalidade de um objeto, sem excluir nenhuma de suas partes (a exemplo da palavra inglesa "*whole*"), simultaneamente com a preposição "*per*" (no sentido de "através", ou seja, quando algo perpassa um determinado lugar, seja ele real ou figurado) permitem observar como, segundo Agostinho, as "seis idades mais uma" estavam presentes ao longo de toda a história da Salvação

[58] Cf. cap.1, pp.59-62.

narrada pelos livros das Escrituras cristãs. Contudo, diria ele, existem algumas passagens e dados bíblicos que, à semelhança de Gn 1, permitem inferir com mais clareza o fato da história estar perpassada por essas idades.

Dentre esses textos, o prólogo do Evangelho de Mateus (Mt 1:1-17) mostra-se como um dos mais importantes. Nele encontra-se uma genealogia de Jesus que parte de Abraão e que se divide em três períodos de quatorze gerações cada: 1) de Abraão a Davi; 2) deste até o cativeiro da Babilônia e 3) daqui até o nascimento de Cristo. Ou seja, essa divisão é exatamente a que Agostinho faz da terceira, quarta e quinta idades, com Jesus representando também o marco inicial da sexta. E, se este trecho bíblico não foi expressamente citado no GCM para fundamentar a divisão das idades supracitadas, não se deve pensar que ele tenha sido de pouca ou de nenhuma relevância para a primeira formulação da doutrina septenária agostiniana, contida no GCM. Pelo contrário, Mt 1:1-17 deve ter sido uma das passagens mais influentes, para Agostinho, em sua formulação da idéia das sete idades e, certamente, foi decisiva para o estabelecimento dos limites cronológicos e do número de gerações da terceira à quinta idades.

Com efeito, é certo que as genealogias dos evangelistas tinham sido objeto de reflexão de Agostinho em sua vida pré-conversão definitiva ao catolicismo, pois ele o declara no *Sermão* 51, o qual trata, dentre outros temas, da concordância entre as genealogias de Mateus e Lucas[59]. Agostinho faz ali algumas reflexões sobre certa vez que ele leu os Evangelhos e ficou desolado por não entender, à época, como poderiam se harmonizar as duas narrativas aparentemente contraditórias sobre as origens humanas de

[59] Datável aproximadamente de 400, segundo Éric Rebillard. "*Sermones*" in: Fitzgerald, op.cit. p.775.

Cristo. E, sobre esse episódio, ele dá o seguinte testemunho biográfico aos seus fiéis:

> *Eu digo a vocês,* [irmãos]*, eu* [*que fiquei*] *enganado por algum tempo, quando, menino* [puer]*,* [*aproximei-me*] *por primeira vez das Escrituras divinas* [*e*] *quis antes direcionar*[*-lhe*] *a minha sutileza retórica* [acumen discutiendi] *do que a piedade na busca* [quaerendi]*. Eu mesmo fechava*[*-me*] *a porta do meu Senhor por causa dos meus costumes perversos. Quando deveria bater, para que fosse aberto, ia para perto dela, de tal modo que ela se fechava. Pois eu, soberbo, ousava procurar aquilo que não pode encontrar senão* [*aquele que*] *é humilde*[60]*.*

Brown cita essa passagem, em sua biografia sobre Agostinho, logo depois de fazer um comentário sobre a perplexidade sentida por este diante de atos realizados por personagens do Antigo Testamento, dos quais ele tomou conhecimento durante sua leitura da Bíblia após o contato com o *Hortênsio*, de Cícero, em 373, relatada em CONF 3.7.12[61]. Desse modo, Brown dá a entender que as informações advindas do trecho do *Sermão* 51 supracitado referem-se ao período dos 19 anos de Agostinho e que, portanto, nessa época não apenas o estilo pobre da tradução latina das Escrituras por ele lida, ou certas ações de personagens veterotestamentários teriam lhe causado mal-estar e desconforto, mas também o ter encontrado genealogias contraditórias de Cristo em dois dos Evangelhos. Contudo, Agostinho diz que era *puer* (entre os 2 e os 14 anos, aproximadamente), e não *adolescens* (a partir dos 14[62]), quando ele teve os já referidos problemas de

---

[60] *Sermão* 51.5.6 (PL 38, 336): "*Loquor vobis, aliquando deceptus, cum primo puer ad divinas Scripturas ante vellem afferre acumen discutiendi, quam pietatem quaerendi: ego ipse contra me perversis moribus claudebam januam Domini mei: cum pulsare deberem, ut aperiretur; addebam, ut clauderetur. Superbus enim audebam quaerere, quod nisi humilis non potest invenire*".

[61] Cf. Brown, *Santo Agostinho*, p.51. Para o trecho de CONF 3.7.12 e comentários sobre o seu conteúdo, cf. supra, pp.42-43.

[62] Sobre a delimitação cronológica das idades do homem segundo Agostinho, cf. abaixo, pp.144-148.

interpretação das genealogias de Jesus, de modo que se deve pensar que tal fato ocorreu antes da sua leitura do *Hortênsio*, num momento não relatado por ele nas *Confissões* ou em outros trechos biográficos de suas obras. Foi pensando em solucionar essa e outras dificuldades de concordância que Agostinho escreveu a obra *Sobre o consenso dos evangelistas* (400)[63], e é possível ver, no início do livro 2 da obra, uma certa reminescência biográfica de dificuldades anteriormente sentidas, pelo próprio autor, na compreensão de certos trechos dos Evangelhos[64]. Portanto, o prólogo de Mt já havia sido objeto de reflexão do Agostinho pré-conversão definitiva ao catolicismo e, depois que ele formulou sua teoria das sete idades, esse texto seria, juntamente com Gn 1, o mais citado para se argumentar em favor de tal divisão.

Um primeiro exemplo do uso de Mt 1:1-17 para fundamentar parte da divisão septenária pode ser encontrado em *Contra Adimanto* 7, quando Agostinho discute a alegação, feita pelo discípulo de Mani, de que Ex 20:5 ("Eu sou um Deus zeloso, que atribuo, aos filhos da terceira e quarta geração, os pecados dos seus pais que me odiaram")[65] seria uma das muitas passagens que se oporiam com ensinamentos de

---

[63] Para a datação, cf. Brown, op.cit. p.226 e Lancel, op.cit. p.535; A data fornecida por Alan Fitzgerald. "*De consensus evangelistarum*" in: op.cit., p.232, seguindo Merkel, *Augustinus Lexicon* 1:1229, parece de todo equivocada, pois afirma que esse livro, que aparece, na listagem das *Retratações*, entre *Contra Felix maniqueu* (que seria de dezembro de 404) e *Contra a epístola de Parmeniano* (por ele datada de cerca de 404-405), teria sido escrita entre uma dessas duas datas. Mas se assim fosse, o mesmo valeria para todos os outros livros listados em *Retratações* 2.9-16, obras que seria impossível Agostinho ter escrito todas ao longo de um período de, no máximo, um ano. A datação equivocada oferecida por Fitzgerald para *Contra Felix* e *Contra a epístola de Parmeniano* (datadas, respectivamente, de 398 e 401-405 por Brown, op.cit. p.226), contamina a data sugerida por ele para o *Sobre o consenso dos evangelistas.* Para uma argumentação mais detalhada em favor de 398 como ano de redação do *Contra Felix*, cf. L. J. van der Lof. "The date of the *De Catechizandis Rudibus*" in: *Vigiliae Christianae* 16 (3-4), 1962. Pp.199-201.

[64] Cf. *Sobre o consenso dos evangelistas* 2.Prólogo.1 (PL 34, 1071).

[65] Tradução livre a partir do texto latino fornecido por PL 42, 137 ("*Ego sum Deus zelans, tribuens filiis tertiae et quartae generationis parentum peccata qui me oderunt*").

Jesus sobre seu Pai amoroso, o qual faz nascer o Sol sobre bons e maus e chover sobre justos e injustos (Mt 5:45)[66]. Agostinho, além de defender que Deus também há de punir seus inimigos, explica que os descendentes a serem condenados são aqueles que perseverarem nos pecados de seus pais[67]. Em seguida, ele oferece uma interpretação alegórica de Ex 20:5 inspirada nas divisão septenária das idades. Assim ele escreve:

> *Todavia, julgo que aquilo que foi escrito sobre o castigo se estender até a terceira e a quarta* [geração]*, não significa outra coisa, senão que, a partir do próprio Abraão, que começou a ser o pai do povo judeu, há quatro idades (com esta que agora se desenvolve), as quais o evangelista Mateus distingue. Uma é de Abraão até Davi; outra, de Davi até a migração para a Babilônia; a terceira, da migração para a Babilônia até a vinda do Senhor. Daí até o fim* [dos tempos]*, a quarta é pensada como que a velhice deste mundo,* [ela que é] *mais longa do que as demais idades. Acreditamos que estas idades foram colocadas no lugar de gerações, embora cada uma seja formada por muitas gerações. E porque a terceira começa da migração da Babilônia, quando acontece a escravidão dos judeus; e na quarta, de fato, isto é, depois da vinda de nosso Senhor, o povo judeu foi praticamente extinto de sua própria terra, é possível* [hoc datur] *que se compreenda o que foi dito: "Deus há de punir os pecados da terceira e quarta geração dos pais" como para aqueles* [judeus] *que, legitimamente e de direito, perseverando* [nos seus erros]*, preferem manter os pecados dos seus pais do que seguir a justiça de Deus. Pois o profeta Ezequiel mostrou, de modo claríssimo, que os pecados do pai não afetam o filho que vive de modo justo* [Ez 18:14-17][68]*.*

---

[66] Cf. *Contra Adimanto* 7.1 (PL 42, 137).
[67] Id.ibid.
[68] *Contra Adimanto* 7.2 (PL 42, 137-138): *"Quod autem in tertiam et quartam scriptum est generationem vindictam procedere, non aliud significari arbitror, nisi quod ab ipso Abraham, qui pater esse incipit populi Judaeorum, quatuor aetates sunt cum ista quae nunc agitur, quas Matthaeus evangelista distinguit. Una est ab Abraham usque ad David: alia, a David usque ad transmigrationem in Babyloniam: tertia, a transmigratione in Babyloniam usque ad Domini adventum: inde usque ad finem quarta deputatur, tanquam senectus saeculi caeteris aetatibus longior. Quas aetates pro generationibus positas credimus, quamvis singulae pluribus generationibus constent. Et quoniam tertia incipit a transmigratione Babyloniae, quando Judaeorum est facta*

A passagem acima citada mostra-se como totalmente *sui generis* dentre as que se referem à teoria septenária agostiniana. Além das idades serem apresentadas apenas em parte, da terceira à sexta, elas são renumeradas a partir do surgimento do povo judaico, de Abraão em diante. Contudo, não se deve ver nesse exemplo uma variação do esquema, mas apenas uma nova perspectiva sobre a mesma seqüência das eras, a qual pode ser explicada por fatores meramente contextuais, relacionados com a intenção de Agostinho de defender, aqui, a passagem de Ex 20:5.

Em geral, o modo de apresentação mais comum das idades é a rápida enumeração dos seus *articuli*, dos "marcos divisórios" entre elas (Adão, Noé, Abraão etc.), acompanhada pela afirmação de que a história se desenvolve em seis idades, antes que se inicie a era eterna de repouso para os justos, e por comentários diversos, de extensão variável, sobre algum dos aspectos das idades que se queira destacar no momento. E, nessa forma de apresentar a teoria septenária, às vezes a fundamentação bíblica para a referida seqüência das eras é retirada do próprio texto do Gn 1, sem se citar nenhum outro[69], e, em algumas ocasiões, o evangelho de Mateus também é citado para embasar a divisão proposta[70].

Mas se Agostinho encontrou em Mt 1:1-17 a passagem ideal para apresentar como autoridade no que se refere aos marcos divisórios e ao número de gerações da terceira a

---

captivitas; in quarta vero, id est, post adventum Domini nostri, gens Judaeorum a solo proprio penitus eradicata est: hoc datur intelligi quod dictum est, tertiae et quartae generationis peccata parentum redditurum Deum, his utique legitime atque debite, qui parentum peccata perseverantes tenere, quam Dei justitiam sequi maluerunt. Nam non pertinere patris peccata ad filium juste viventem, propheta Ezechiel apertissime ostendit".

[69]Como acontece, por exemplo, em *Contra Fausto* 12.8 (PL 42, 257-258), *Comentários aos salmos* 92.1 (PL 38, 1181-1182) e *Sermão* 125.4 (PL 38, 691-692).

[70] Cf., por exemplo, *Sobre as pessoas que devem ser catequizadas* (PCAT) 17.28 (PL 40, 332); 22.39 (PL 40, 338) e CD 22.30.5 (PL 41, 804).

sexta idades, quais os trechos das Escrituras que ele utilizava para fundamentar a sua afirmativa de que, antes de Abraão, haviam se passado duas idades, nem mais, nem menos? Para Agostinho, os cinco livros da lei dos Judeus, escritos por Moisés[71], testemunhavam que a era da graça de Cristo deveria vir depois de transcorridas cinco idades. Uma passagem em que se argumenta de modo claro nessa direção encontra-se no *Sobre as pessoas que devem ser catequizadas* (PCAT) 3.6. Ao comentar sobre o caráter profético do nascimento de Jacó, o qual segurava o pé do seu irmão gêmeo, Esaú, e que, portanto, lançou uma das mãos para fora do útero antes mesmo que saísse sua cabeça, Agostinho afirma:

> *Assim também o Senhor Jesus Cristo, antes de aparecer na carne e de certa forma surgir do seio do seu segredo, aos olhos dos mortais, como mediador entre Deus e os homens, Ele, que é, 'sobre todas as coisas, Deus bendito para sempre'* [Rm 9:15]*, enviou antes uma parte do seu corpo, nos santos patriarcas e profetas, anunciando, da mesma forma que uma mão, que ele haveria de nascer. Dominou também o povo, que orgulhosamente o precedia, com os laços da Lei, como com os cinco dedos. (Porque também por meio das cinco divisões dos tempos* [articuli]*, não se deixou de anunciar e profetizar que ele viria. Consoante este fato, a lei foi dada por meio daquele que escreveu cinco livros* [ou seja, Moisés])[72].

A presença do número cinco nas Escrituras apresentava-se, para Agostinho, como uma grande oportunidade para a

---

[71] Sobre a crença de Agostinho da autoria mosaica do Pentateuco, cf. supra, pp.64-65.

[72] PL 40, 313-314: *"ita et Dominus Jesus Christus etsi antequam appareret in carne, et quodam modo ex utero secreti sui ad hominum oculos Mediator Dei et hominum homo procederet, qui est super omnes Deus benedictus in saecula, praemisit in sanctis Patriarchis et Prophetis quamdam partem corporis sui, qua velut manu se nasciturum esse praenuntians, etiam populum praecedentem superbe, vinculis Legis tanquam digitis quinque supplantavit (quia et per quinque temporum articulos praenuntiari venturus prophetarique non destitit; et huic rei consonans per quem Lex data est, quinque libros conscripsit: et superbi carnaliter sentientes, et suam justitiam volentes constituere, non aperta manu Christi repleti sunt benedictione, sed constricta atque conclusa retenti sunt: itaque illis obligati sunt pedes, et ceciderunt"*.

ligação deste com o Pentateuco e a Lei judaica, e em alguns dos seus sermões esse paralelo desempenha uma função fundamental na sua interpretação alegórica de certas passagens[73]. É por esse motivo que em trechos como PCAT 17.28, a referência (ainda que vaga) aos relatos da história da Salvação contidos no Pentateuco são o suficiente para fundamentar as divisões das duas primeiras idades históricas, enquanto Mt 1:1-17 é usado como fonte para as demais:

> *Decorreram* [até este momento do resumo da história da Salvação que Agostinho estava apresentando na obra] *cinco idades do mundo. Estende-se a primeira da origem do gênero humano, isto é, de Adão, que foi o primeiro homem, até Noé, que construiu a arca do Dilúvio. A segunda, até Abraão,* [...]. *Esses sucessos decisivos das duas primeiras idades sobressaem nos antigos Livros. Os das outras três são relatados também no Evangelho, quando se relembra a origem carnal do Senhor Jesus Cristo* [Cf. Mt 1:1-17]. *A terceira estende-se* [de Abraão] *até o rei Davi; a quarta, de Davi até o cativeiro pelo qual o povo de Deus emigrou para a Babilônia; a quinta, da migração até o advento do Senhor nosso Jesus Cristo. É nesse advento que começa a sexta idade*[74].

Contudo, se o fato de que a lei de Moisés foi escrita em cinco livros era, para o autor, um testemunho da existência de cinco idades antes do advento de Cristo, o número seis e seus múltiplos também convidavam-no a pensar

---

[73] Como acontece no sermão 125.2 (PL 38, 689-690), onde os cinco pórticos presentes no relato da cura de um paralítico (Jo 5:1ss) são identificados com a Lei, apresentada por Moisés em cinco livros. Ver também *Sobre 83 diversas questões* 60 (PL 40, 48), trecho no qual os pães, dados a cinco mil homens, em Jo 4:9-13, são tidos como representação da lei de Moisés.

[74] PCAT 22.39 (PL 40, 338): "*Peractis ergo quinque aetatibus saeculi, quarum prima est ab initio generis humani, id est, ab Adam, qui primus homo factus est, usque ad Noe, qui fecit arcam in diluvio ; inde secunda est usque ad Abraham* [...]. *Isti enim articuli duarum aetatum eminent in veteribus Libris: reliquarum autem trium in Evangelio etiam declarantur, cum carnalis origo Domini Jesu Christi commemoratur . Nam tertia est ab Abraham usque ad David regem: quarta a David usque ad illam captivitatem qua populus Dei in Babyloniam transmigravit: quinta ab illa transmigratione usque ad adventum Domini nostri Jesu Christi; ex cujus adventu sexta aetas agitur*".

a história como dividida em seis fases, antes da instauração do repouso eterno dos justos na era sabática. A sexta hora em que Jesus encontrou a samaritana desvenda, segundo ele, o mistério, profundo como o poço de Jacó, da sexta idade em que Deus encarnado veio ao encontro do homem, com cada idade semelhante a uma hora[75]. Por outro lado, a mesma divisão de idades era encontrada por Agostinho na referência aos seiscentos anos de Noé ao terminar a arca[76], nos seis jarros de água do casamento de Caná[77] e nos sessenta dias em que a filha de Jefté chorou sua virgindade[78] (Jz 11:37-40). E até mesmo em algumas passagens em que a referência numérica expressa aos número seis, sessenta ou seiscentos não estava presente, Agostinho não hesitava em fazer ligações com o tema das idades, como

---

[75] Cf. *Tratado sobre o Evangelho de João* 15.5-9 (PL 35, 1512-1514). Cf. os parágrafos 5 e 6 para a introdução retórica de Agostinho, que pedia aos seus ouvintes para ficarem atentos aos "*mysteria*" que começavam a se insinuar na sede de Jesus junto ao poço e na declaração de que era "cerca da hora sexta". Cf., em especial, o parágrafo 9 para a divisão das idades, no qual Agostinho faz o seguinte convite a seus ouvintes: "Conta no Evangelho uma idade, tal qual uma hora" ("*Computa in Evangelio tanquam unam horam, unam aetatem*").

[76] Cf. *Contra Fausto* 12.18 (PL 42, 263-264). Além disso, na mesma passagem ele afirma: "também o segundo mês do seu sexcentésimo [ano], no qual Noé entra na arca, significa a mesma sexta idade. Pois dois meses são fechados com o número sessenta. Com efeito, o sessenta recebe também o seu nome do seis, [como] o seiscentos, o seis mil, o sessenta mil, o seiscentos mil e os múltiplos de seiscentos [...]" ("*quia et secundus mensis anni sexcentesimi, quo intrat Noe in arcam, eamdem senariam aetatem significat. Duo enim menses sexagenario numero concluduntur; a senario autem numero et sexaginta cognominantur, et sexcenti, et sex millia, et sexaginta millia, et sexcenta millia, et sexcenties* [...]").

[77] Cf. *Tratado sobre o Evangelho de João* 9.6 (PL 35, 1461): "Portanto, aquelas seis jarras de água significam as seis idades, nas quais não esteve ausente a profecia. Portanto, aqueles seis tempos, distribuidos e diferenciados como que por divisões de tempo [*quasi articulis*], seriam como que vasos vazios [*inania*], se não fossem preenchidos por Cristo. O que eu disse? 'tempos que correriam sem sentido [*inaniter* - aqui, Agostinho joga com os sentidos de "*inanis, -e*" e derivados, que tanto pode significar "vazio", "sem preenchimento", como "vazio", "inútil", "em vão"], se neles não tivesse pregado o Senhor Jesus?' As profecias foram cumpridas, os jarros estão preenchidos [...]" ("*Sex ergo illae hydriae, sex aetates significant, quibus non defuit prophetia. Illa ergo tempora sex, quasi articulis distributa atque distincta, quasi vasa essent inania, nisi a Christo implerentur. Quid dixi, tempora quae inaniter currerent, nisi in eis Dominus Jesus praedicaretur? Impletae sunt prophetiae, plenae sunt hydriae* [...]").

[78] Cf. *Questões sobre o Heptateuco* 7.49 (PL 34, 810ss).

no caso das trinta moedas de prata pelas quais Jesus foi vendido aos judeus[79], que representariam os pecados e o procedimento carnal desse povo (pois são cinco os sentidos do corpo), multiplicados pela sexta idade na qual eles ainda perseveravam nos seus atos pecaminosos[80].

Assim, Agostinho pensava que não apenas os textos privilegiados de Gn 1 e Mt 1:1-17 revelavam aos fiéis o esquema septenário, no todo ou em parte, mas também que vários outros trechos das Escrituras cristãs se referiam à mesma seqüência. Com efeito, para Agostinho a própria totalidade da história da Salvação poderia ser interpretada como o desenvolvimento do gênero humano ao longo das seis idades que antecedem o "sábado" da história, a eternidade, "na qual não há tempo"[81]. Como lembra Luneau, as Escrituras, na concepção de Agostinho, afirmam as idades "de modo claro, e o catequista deve ensiná-las com a história da salvação", como pode ser visto na obra *Sobre as pessoas que devem ser catequizadas*[82]. Anos mais tarde, na *Cidade de Deus*, enquanto abordava o tema do desenvolvimento

---

[79] Mt 26:15.

[80] Cf. *Quaestiones evangeliorum* 1.41(PL 35, 1331)

[81] *Tratado sobre o Evangelho de João* 31.5 (PL 35, 1638): "Pois, quando formos libertados do tempo, iremos para aquela eternidade, na qual não há tempo" ("*Liberati enim a tempore, venturi sumus ad aeternitatem illam, ubi non est tempus*").

[82] Cf., em especial, PCAT 17.28 e 22.39. A história da Salvação, no primeiro modelo de catequese direcionada aos *rudes* (pessoas sem muito conhecimento da fé cristã que vinham até um representante da Igreja para tirar dúvidas e conhecer mais sobre as concepções religiosas cristãs, pessoas as quais eram candidatos em potencial ao catecumentato) composto por Agostinho, é apresentada dentro do quadro interpretativo das sete idades. Lá, cada um dos seus marcos principais são expostos ao ouvinte, antes de se começar a falar do esquema septenário propriamente dito. Se não se aborda as idades no segundo modelo de catequese, o mais curto, deve-se entender essa ausência pelo fato de que o hipotético ouvinte desse tipo de discurso seria alguém com pouco ou quase nenhum conhecimento sobre a fé cristã e que, portanto, não deveria conhecer algumas das figuras importantes do Antigo Testamento ou certos eventos da história da Salvação, como o cativeiro da Babilônia. De modo que, se não houvesse tempo para que o catequista fale de todas as seis divisões das idades históricas, não faria sentido trazer à tona o fato da própria história estar dividida em seis idades, com a eternidade representando como que uma "sétima era", eterna, para o gênero humano. Para maiores informações sobre esse tema, cf. o anexo II, pp.197-202.

das duas cidades ao longo da história, Agostinho propõe que os eventos narrados nos livros "históricos" (ou seja, do livro 15 ao 18, que tratam do *procursus*, do caminhar das duas cidades ao longo do tempo) deveriam ser compreendidos dentro do quadro interpretativo fornecido pelo esquema septenário[83].

Portanto, as Escrituras estavam na base das sete idades do mundo agostinianas. É a elas que Agostinho irá contantemente se referir para fundamentar o esquema septenário, e é a história da Salvação nelas revelada que Agostinho interpreta a partir do referencial das sete idades, ainda que este não seja o único modelo de divisão do tempo de que o autor tenha se utilizado[84]. Como foi visto, havia certas passagens das Escrituras em que Agostinho notava referências especiais ao esquema septenário, as quais certamente influenciaram seu pensamento nesse sentido (como são Gn 1 e Mt 1:1-17, citadas, de forma expressa, em diversos contextos nos quais as idades foram apresentadas). Mas, ao contrário das tradições sesmilenaristas e septimilenaristas, que se

---

[83] Cf. CD 16.43.3 (PL 41, 522-524). Embora Agostinho comente nessa passagem apenas da primeira até a terceira idade e sua correlação com os eventos tratados nos livros até ali escritos, ele argumenta rapidamente que o período de Davi deve ser considerado a "*iuventus*", a época de ápice do reino temporal judaico, e cita Mateus para afirmar que Davi é uma "divisão" (*articulus*) para a história do povo de Deus, da mesma forma que Abraão, bem como cita o prólogo de Mateus para fundamentar o que afirmara. Assim, embora não se tenha falado das idades de quinta à sétima naquela passagem (devido ao fato que os eventos da história sagrada acontecidos nessas idades ainda seriam comentados nos dois livros seguintes da CD), a citação ao Evangelho de Mateus faz com que elas também estejam presentes ali, ainda que de forma implícita. De fato, deve-se esperar até o final da obra, em CD 22.30.5, para que Agostinho enumere, por primeira vez, todos os *articuli* das idades ao mesmo tempo. Cf. o anexo III, pp.203-210, para discussões mais detalhadas sobre esse assunto.

[84] Pois, como já foi dito supra, pp.17-18, as idades paulinas ("antes da Lei", "sob a Lei", "sob a Graça" e "na Glória") também desempenham um papel fundamental no pensamento de Agostinho, bem como a sua perspectiva, desenvolvida à exaustão na obra *Cidade de Deus*, do processo histórico entendido como a história das origens, do desenvolvimento e dos devidos fins das duas cidades em que se dividem as criaturas racionais (anjos e seres humanos). Acerca da passagem do *Sobre a Trindade* 4.4.7, na qual Agostinho aborda, ao mesmo tempo, sete idades e idades paulinas, cf. as pp.160-161 do cap.3.

embasavam especialmente no texto de Gn 1, iluminados por outros versículos e passagens das Escrituras, Agostinho chegou à conclusão que as sete idades são reveladas não apenas nessa passagem, mas no conjunto das Sagradas Escrituras. Percebe-se, então, como a doutrina septenária surge, em Agostinho, a partir de uma exegese muito particular das Escrituras, que alegoriza certas passagens bíblicas (dentre as quais Gn 1, em especial) para descobrir nelas o ensinamento de que a história da salvação desenvolve-se em seis fases antes que se instaure o sábado da humanidade, a era pós-histórica.

No cap.1 desta dissertação, já se falou da importância da exegese alegórica praticada por Ambrósio, a qual foi um fator decisivo para que Agostinho terminasse de se desvencilhar dos maniqueus e se persuadisse, em um primeiro momento, de que as posições religiosas do catolicismo eram defensáveis para, em seguida, considerá-las verdadeiras[85]. Durante os anos em que esteve em Milão, Agostinho ouviu assiduamente os sermões de seu bispo e entrou em contato com diversas interpretações das Escrituras que, até aquele momento, eram novas para ele, de tal modo que ele incorporaria muitas delas e as desenvolveria em momentos posteriores da sua vida. É chegada a hora, então, de tratar da possibilidade de que Ambrósio também tenha influenciado, em algum grau, a exegese agostiniana no que diz respeito à formulação da sua doutrina septenária.

2.3. As idades do mundo segundo Ambrósio e as possíveis influências sobre a divisão septenária agostiniana

O problema de quais sermões de Ambrósio teriam sido assistidos por Agostinho nos cerca de quatro anos que ele morou em Milão (384-387) já foi, há muito tempo, discutido

[85] Cf. supra, pp.53-54.

por vários estudiosos. Dentre eles, destacou-se Pierre Courcelle, com seus trabalhos acerca das *Confissões* e dos anos de formação pré-conversão de Agostinho[86]. Para Courcelle, o método de pesquisa a ser seguido era o seguinte: a partir da narrativa das *Confissões* e de outros relatos biográficos mais curtos espalhados por suas obras[87], seria possível identificar que aspectos do pensamento agostiniano (tais como as idéias do mal como "não-ser", da natureza puramente espiritual de Deus, do homem como criado à sua imagem e semelhança no que se refere à alma, da importância do livre-arbítrio no agir humano, dentre outros) teriam sido adquiridos durante o periodo de sua vida em Milão, por meio do contato com Ambrósio. O passo seguinte seria buscar em que sermões deste tais elementos se encontrariam e analisar a possilidade de que eles tenham sido pregados ao povo em algum dos anos em que Agostinho era ouvinte de suas homilias. Assim, Courcelle identifica o *Hexameron*, por exemplo, como um forte candidato aos sermões que levaram Agostinho a pensar sobre o livre arbítrio como a causa do mal e sobre a frase "criado à imagem e semelhança de Deus" entendida não em um sentido corporal, mas espiritual[88]. Por outro lado, no *Sobre Issac ou a alma* e no *Sobre o bem da morte*, o conceito do mal como "não-ser" é pregado à exaustão, de modo que o autor acredita que eles tenham sido proferidos enquanto Agostinho estava naquela cidade. Além disso, ao longo das páginas de sua obra, Courcelle lança diversos argumentos a respeito do quanto certos sermões

---

[86] Pierre Courcelle. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris: Editions E. de Boccard, 1968.
[87] Em especial os produzidos no período de Cassicíaco (*Contra os acadêmicos* 2.2.3-6; *Sobre a vida feliz* 4; *Sobre a ordem* 1.2.5; 1.10.29; 2.10.52; *Solilóquios* 1.1.2-6).
[88] Courcelle, op.cit. pp.98-100.

ambrosianos devem a leituras de Fílon, Plotino e, provavelmente, até mesmo de Porfírio[89].

Todo esse procedimento de pesquisa seria o ideal, mas apenas no caso de que se tivesse os sermões completos pregados por Ambrósio, e na sua forma original, tal como foram pronunciados e sem as mudanças posteriores feitas pelo próprio autor antes de publicá-los. Contudo, como lembra Brown, "é impossível datar com suficiente segurança os sermões ambrosianos que chegaram até nós", os quais representam apenas "uma pequena parcela dos que ele efetivamente proferiu"[90]. Portanto, se não se dispõe de todas as homilias de Ambrósio, mas só de parte delas – das quais algumas apresentam dificuldades adicionais quanto à datação –, não se pode afirmar com certeza que "este sermão" ou "aquele conjunto de pregações" foram ouvidos por Agostinho e foram os responsáveis pela mudança de determinado aspecto do seu pensamento. Pelo contrário, se o *Sobre Isaac ou a alma*, por exemplo, apresenta o mal como "não-ser", isso não é fato suficiente para que tenha sido *por meio desse sermão* que Agostinho tenha começado a pensar sobre o tema e por fim aderido a essa idéia, pois tal fato pode muito bem ter acontecido a partir de outra homilia que não ficou preservada no atual *corpus ambrosianum*. O procedimento de escolher entre determinadas datações de obras de Ambrósio a partir do testemunho de Agostinho (como Courcelle faz com o *Hexameron*, para citar só um caso, quando afirma que ele teria sido pregado em 386 e não em 387, pois esta última data não se compatibilizaria com o período de evolução intelectual e de conversão narrados nas *Confissões*[91]) deve ser visto não como fato estabelecido, mas como o que realmente é: uma hipótese interpretativa interessante, mas que depende, em última análise, de que

[89] Para as informações dos últimos dois períodos, cf. idem, pp.106-138.
[90] Brown, *Santo Agostinho*, p.101.
[91] Cf. Courcelle, op.cit. pp.101-102.

tenha sido *exatamente esse conjunto de sermões*, e não outro, que tenha influenciado este ou aquele aspecto do desenvolvimento intelectual de Agostinho.

As fontes ambrosianas, além de representarem apenas uma parcela do que deve ter sido realmente a produção do bispo, possuem um problema adicional para os estudiosos, segundo McLynn: elas foram significativamente editadas pelo seu autor, com fins de cunho prático e político bastante definidos. Sermões pregados aos fiéis foram, posteriormente, transformados em obras e publicados, mas não com a preocupação central de que representassem a cópia fiel das palavras ditas à assembléia, mas sim que eles fossem a melhor peça exegética ou literária possível sobre determinado tema e, principalmente, a melhor arma política nas diferentes circunstâncias que se apresentavam. Na opinião de McLynn:

> *Talvez nenhum corpo de literatura patrística seja tão cuidadosamente controlado* [no sentido de controle editorial] *como o de Ambrósio.* [...] *Com Ambrósio, não há nunca a contínua vivacidade das transcrições dos sermões de Agostinho ou de Crisóstomo, que trazem suas rotinas pastorais à vida de modo tão claro e detalhado, nem as polêmicas apressadas e por vezes descontroladas de Jerônimo*[92].

Muito do material do *Sobre a fé*, por exemplo, não foi composto por Ambrósio especialmente para o imperador Graciano, mas foi "extraído dos sermões do bispo ao seu povo"[93]. E "mesmo os tratados exegéticos que ele compilou de suas pregações são arrumados ao invés de transcritos,

---

[92] Neil B. McLynn. *Ambrose of Milan: Church and court in a Christian Capital*. Los Angeles / Berkeley: University of California Press, 1994. P.XVI.

[93] McLynn, op.cit. p.XV. Contudo, o *Sobre a fé* representa um típico caso de obra cuja possibilidade de que ela tenha sido composta a partir de sermões ouvidos por Agostinho é nenhuma, pelo menos na sua primeira edição, conforme dados oferecidos por McLynn. O autor inglês afirma que os cinco livros que a compõem já estariam completados em 381 (Idem, pp.118-119).

criando considerável controvérsia sobre o seu núcleo 'original'"[94]. Assim, ter-se-ia disponível para análise histórica não apenas uma parte dos sermões de Ambrósio, mas também estes seriam trabalhos redigidos a partir de elementos retirados de suas homilias e reelaborados, em maior ou em menor grau, de acordo com cada caso. Essa circunstância dificultaria bastante a tarefa do pesquisador de separar, por um lado, as palavras ditas no interior das basílicas aos fiéis e, por outro, as escritas ou reescritas na privacidade dos gabinetes para se tornarem livros publicados, e talvez até impossibilite de todo, em certas obras, que tais dados sejam definidos com algum grau de precisão e certeza.

Também as cartas de Ambrósio, "as fontes principais de seus confrontos com sucessivos imperadores", ao serem publicadas, não escapariam ao "seu controle editorial"[95]. McLynn considera que, como ex-advogado e ex-administrador do serviço imperial, Ambrósio tinha plena consciência do *status* assumido por um texto publicado, que poderia ser lido e utilizado por todos, os amigos e os (muitos) inimigos[96]. Certos detalhes sobre circunstâncias da vida do remetente e do destinatário, de tão grande interesse para os estudiosos modernos, talvez não devessem – assim talvez pensasse Ambrósio – ser disponibilizados para qualquer leitor das suas cartas. Quem sabe isso explique a quase total falta de dados contextuais em determinadas epístolas ambrosianas, como a de número 44[97].

Esta última carta é a de maior interesse para a presente dissertação, na medida que Ambrósio faz ali

---

[94] Idem, p.XVI.
[95] Id.ibid.
[96] Idem, p.XVII.
[97] A numeração das cartas segue a edição de Migne (PL 16, 875b-1286a). Para a carta 44 (PL 16, 1136a-1141c), há um problema de numeração dos parágrafos na PL digital, pois repete-se os números 3 e 4, ficando o início da carta na seguinte ordem: 1, 2, 3, 4, 3(2º), 4(2º), 5, 6 [...]. Para diferenciar os dois parágrafos possuem numeração repetida, será utilizada a identificação entre parênteses mostrada acima.

considerações que o levam a propor uma *divisão da história humana em idades* a partir de reflexões sobre Gn 2:2 e sobre os números sete e oito. Depois de relembrar a diferença entre Deus e o universo, Criador e criaturas[98], e colocar que Deus não tinha necessidade de tempo para trazer o mundo à existência (pois, como diz o Salmo 148:5: "disse, e foram feitas")[99], Ambrósio declara: "Dessa maneira, em seis dias ele criou o mundo, e no sétimo descansou de suas obras [Gn 2:2]"[100].

A partir desse versículo das Escrituras, ele começa a refletir sobre o "sétimo número, o qual tratamos não de acordo com o costume dos pitagóricos e dos outros filósofos, mas segundo a forma e as divisões da graça espiritual"[101]. Pois Isaías (11:2) identifica sete virtudes do Espírito Santo, e, da mesma forma que a Trindade se manifesta no universo por meio da formação do céu, da terra e dos mares (primera tríade), por um lado, e das estrelas, do Sol e da Lua (segunda tríade), por outro, assim a divisão septiforme do Espírito Santo fica evidente tanto pelos sete planetas que iluminam o mundo, quanto pelas estrelas inerrantes, fixas (ἀπλανεῖς), chamadas "Setentrião" ("*Septentrio*"), "porque nele irradia o fulgor de sete estrelas [*sic*]"[102].

O autor, então, desce o olhar do Céu para a Terra e discerne, no próprio ser humano, diversas manifestações do número da virtude septiforme do Espírito Santo: as sete partes que compõem sua cabeça (orelhas, olhos, um par de narinas e a boca)[103]; as nossas sete partes exteriores (cabeça, barriga, costas, mãos e pés); e as sete partes

---

[98] *Carta* 44.1.
[99] *Carta* 44.2.
[100] *Carta* 44.3: "*Sex itaque diebus mundum creavit, septimo die requievit ab operibus suis*".
[101] Idem, 44.3: "*Bonus septimus numerus, quem non Pythagorico et caeterorum philosophorum more tractamus, sed secundum formam, et divisiones gratiae spiritalis*".
[102] Id.ibid.
[103] *Carta* 44.4.

internas do corpo (as *viscera*, que são o estômago, o coração, o pulmão – contado só uma vez! –, o baço, o fígado e os dois rins)[104]. Até a vida do ser humano corre através de sete idades, segundo Hipócrates, e Ambrósio a ele atribui a seguinte divisão:

> *a primeira idade é a primeira infância* [infantia]*; a segunda, a infância* [pueritia]*; a terceira, a adolescência* [adolescentia]*; a quarta, a juventude* [iuventus]*; a quinta, a idade viril* [virilis aetas]*; a sexta, a maturidade da vida* [aevi maturitas]*; a sétima, a velhice* [senectus]*. Há, portanto, o recém-nascido* [infans]*, o menino* [puer]*, o adolescente* [adolescens]*, o jovem* [iuvenis]*, o varão* [vir]*, o experiente* [veteranus] *e o velho* [senex][105].

Sólon, por outro lado, define dez idades, divididas em sete anos cada, e Ambrósio enumera todas elas[106]. Assim, ele conclui:

> *Portanto, Hipócrates e Sólon conheceram ou sete idades, ou os grupos de sete anos* [hebdomadas] *de idades. Neles os grupos de sete foram preferidos: todavia, a oitava traz uma idade única e perpétua, na qual se estabelece o homem perfeito no conhecimento de Deus, na plenitude da fé, na qual a medida da idade legítima é completada* [cf. Ef 4:13][107].

Para Ambrósio, o Antigo Testamento dá testemunho, em algumas passagens, não apenas do número sete (um dos números que ele interpreta como símbolo da lei judaica), mas também do oito. Tal fato, segundo ele, pode ser observado em trechos como Ecl 11:2 e Mq 5:4, em que o oito

---

[104] *Carta* 44.13.
[105] *Carta* 44.10: *"Prima aetas infantia est, secunda pueritia, tertia adolescentia, quarta iuventus, quinta virilis aetas, sexta aevi maturitas, septima senectus. Est ergo infans, puer, adolescens, iuvenis, vir, veteranus, senex".*
[106] *Carta* 44.11.
[107] *Carta* 44.12: *"Ergo Hippocrates et Solon vel septem aetates, vel hebdomadas aetatum norunt. In illis se hebdomas praeferat: octava autem unam et 980 perpetuam aetatem invehit, qua excrescimus in virum perfectum, in agnitione Dei, fidei plenitudine, in qua legitimae aetatis mensura impletur".*

aparece contraposto expressamente ao sete, ou em Os 3:2, em que estes números estariam subentendidos na referência a quinze moedas de prata, pois o quinze é a soma do oito e do sete[108]. Como o autor mesmo afirma:

> *A hebdômada do Velho Testamento é a oitava do Novo, quando Cristo ressuscitou, e o dia da nova salvação resplandeceu para todos. Aquele é o dia sobre o qual o profeta diz: 'este dia, que o Senhor fez, exultemos e alegremo-nos nele'* [Sl 117:24]*; dia no qual o fulgor da plena e perfeita circuncisão humana foi difundida entre os pecadores. Por isso também o Velho Testamento deu uma parte para a oitava, na solenidade da circuncisão. Mas aquela ainda se escondia na sombra: veio o sol da justiça, e, pela consumação da sua própria paixão, ele revelou os raios de sua luz, os quais ele revelou a todos, e abriu a claridade da vida eterna*[109]*.*

Com efeito, os próprios números sete e oito servem, nesta carta de Ambrósio, para propor uma divisão do processo histórico, ainda que sutil. Desejoso de acrescentar alguns testemunhos apostólico sobre a oitava e a hebdômada àqueles apresentados a partir do Antigo Testamento, o autor relembra mais uma vez o descanso de Deus em Gn 2:2, versículo que ele contrapõe com trechos de Hb 3-4, que falam do repouso a ser concedido ao povo de Deus se este permanecer fiel ao Criador[110]. Depois de lembrar o "hoje" do Sl 94:8 ("hoje, se ouvirem a sua voz, não fecheis os corações [...]"), citado também nos capítulos já referidos de Hb, Ambrósio declara:

---

[108] Cf. *Carta* 44.4(2º)-7.

[109] *Carta* 44.4(2º): *"Hebdomas veteris Testamenti est octava novi, quando Christus resurrexit, et dies omnibus novae salutis illuxit. Ille dies, de quo ait propheta: Hic dies, quem fecit Dominus, exsultemus et laetemur in eo; quo die se fulgor plenae atque perfectae circumcisionis humanis peccatoribus infudit. Propterea et vetus Testamentum dedit partem octavae in circumcisionis solemnitate. Sed illa adhuc in umbra latebat: venit sol justitiae, et consummatione passionis propriae revelavit sui luminis radios: quos retexit omnibus, et vitae claritatem aperuit aeternae".*

[110] *Carta* 44.8.

> *Com efeito, a Escritura compreende dois dias gerais: ontem e hoje, sobre os quais ela diz: 'Imitai a fé de Jesus Cristo. Ele é ontem, hoje e para sempre'* [Hb 13:7-8]. *No dia anterior está a promessa, no seguinte a realização. Mas, porque no dia de ontem nem Moisés, nem Jesus Nave conduziu o povo para o descanso, no dia de hoje Cristo conduziu, ele a quem o Pai disse: 'Eu hoje te gerei'* [Sl 2:7]. *Por meio de sua ressurreição, Jesus comprou um descanso para o povo. O nosso descanso é o Senhor Jesus, que diz: 'Hoje estarás comigo no paraíso'* [Lc 23:43]. *Pois o descanso é no Céu, não na Terra*[111].

A contraposição entre o "ontem" do Antigo Testamento e o "hoje" do Novo fica ainda mais clara um pouco adiante, quando ele escreve:

> Dessa maneira, a sétima idade do mundo está concluída: a oitava brilha pela graça, *que fez o homem já não ser deste mundo, mas acima do mundo. Pois já não vivemos a nossa vida, mas vivemos o Cristo: com efeito, viver para nós é Cristo, e morrer é lucro* [Fl 1:21]. [...] *Portanto, foi embora a hedbômada, veio a oitava; foi embora o ontem, veio o hoje, aquele hoje que foi prometido, no qual nós percebemos a voz de Deus, que deve ser ouvida e seguida. Portanto, foi embora aquele dia do Antigo Testamento, veio o novo dia, no qual o Novo Testamento é realizado, sobre o qual ele diz: 'Eis que vêm dias – diz o Senhor: e confirmarei um Testamento Novo para a casa de Israel e para a casa de Judá'*[112].

---

[111] Idem, 44.8: "*Duos enim dies comprehendit Scriptura generales, heri et hodie; de quibus dicit: 'Imitamini fidem Jesu Christi. Heri et hodie ipse est, et in saecula'. In superiore die promissio est, in consequenti solutio. Sed quia hesterna die neque Moyses, neque Jesus Nave populum induxit in requiem, hodierna die Christus induxit, cui dixit Pater: 'Ego hodie genui te'; per suam enim resurrectionem Jesus populo requiem comparavit. Requies nostra Dominus est Jesus, qui ait: 'Hodie mecum eris in paradiso'. Requies enim in coelo, non in terra est*".

[112] *Carta* 44.14-15: "*Itaque septima mundi aetas conclusa est; octava illuxit gratia, quae fecit hominem jam non hujus mundi esse, sed supra mundum. Jam enim non vitam nostram, sed Christum vivimus: 'Nobis enim vivere Christus, et mori lucrum'.* [...] *Abiit ergo hebdomas, venit octava. Abiit heri, venit hodie: illud hodie quod promissum est, quo admoniti sumus vocem Dei audiendam et sequendam. Abiit ergo ille dies Testamenti veteris, venit dies novus, quo Testamentum consummatum est novum, de quo dicit: 'Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et confirmabo domui Israel et domui Juda Testamentum novum'*".

Ontem e hoje, Antigo e Novo Testamentos, sétima idade e oitava: é a partir dessas dicotomias que Ambrósio dá significado ao processo histórico na Carta 44, ao dividi-lo em tempo de preparação para a vinda de Jesus e em outro, no qual sua chegada dá novo sentido à vida dos homens. Com efeito, ele não chega, nessa carta, a dividir a história em mais estágios do que estes dois, e a nomeclatura "sétima" idade e "oitava" para o período antes de Cristo e o depois, respectivamente, é compreendida dentro do contexto argumentativo da carta, que é de contraposição entre esses dois números, surgida a partir das reflexões sobre o sábado da semana criacional. Mesmo assim, é possível identificar algumas aproximações com as sete idades do mundo agostinianas. São elas: 1) presença de uma divisão histórica inspirada em dados do início do livro do Gn contrapostos, dentre outras passagens, com o testemunho de Hb 3-4; 2) uma enumeração septenária das idades do homem em Ambrósio, fundamentada em Hipócrates, que é bastante próxima das seis idades fisiológicas que Agostinho diferencia (até os termos da primeira à quarta idades e da última são idênticos aos que Agostinho usará na sua própria teoria)[113]; 3) a proposta da existência de uma idade eterna, sabática, após o término da história[114]. Esses são alguns paralelos possíveis entre as concepções das idades do mundo nos dois autores.

Mas poderia Agostinho ter tomado conhecimento de reflexões de Ambrósio semelhantes àquelas feitas na Carta 44 e utilizado-as para formular sua própria teoria septenária das eras? É provável que tal epístola tenha sido escrita pouco tempo depois da de número 43, também redigida

---

[113] Todavia, esses são dados que Agostinho poderia ter adquirido por outros meios, ou tido contato com eles antes e, posteriormente, reforçado essas divisões ao ouvi-las também de Ambrósio. Sobre o assunto das idades do homem e idades do mundo em Agostinho, cf. abaixo, cap.3, pp.139ss.

[114] Cf. Ambrósio. *Carta* 44.12.

para Horontiano e referente a questões sobre as narrativas da Criação. Na Carta 43, Ambrósio faz referência expressa de que seu destinatário tinha terminado de ler o *Hexameron* e estava agora encaminhando novas questões que não foram ali tratadas. Portanto, as Cartas 43 e 44 não devem ter sido enviadas antes da publicação daquela obra ambrosiana.

Todavia, isso não significa que o material presente na Carta 44 não possa ser anterior à sua redação e envio a Horontiano. Talvez ele seja até mesmo a "transcrição reelaborada" de parte de uma das homilias de Ambrósio sobre o início do Gn proferida já há algum tempo, mas que não entrou na compilação do *Hexameron* por não se encaixar muito bem nas linhas exegéticas ali desenvolvidas. Que a Carta 44 tem todas as características de uma "carta literária", para retomar a definição de Bauckham[115] (ou seja, não se apresenta como uma carta típica, direcionada a um leitor específico e tratando de questões determinadas por esse contato), essa é uma hipótese que pode ser levantada. Se o nome de Horontiano fosse trocado pelo de qualquer outro destinatário, isso em nada afetaria o conteúdo veiculado pela carta, que mais parece um sermão sobre o Gn e sobre o simbolismo dos números sete e oito do que uma epístola propriamente dita. Talvez Ambrósio tenha retirado dela as referências que diziam respeito às circunstâncias específicas, ou suprimido eventuais comentários a respeito de acontecimentos da época da redação da carta 44. Também existe a possibilidade de que ele tenha tão somente redigido toda sua resposta ou parte dela a partir de um sermão já pronto, e que o mesmo tenha sido preservado, total ou parcialmente, em forma de carta. De fato, essas são apenas suposições, mas que devem ser levadas em conta na atual pesquisa.

---

[115] Cf. supra, p.68.

Contudo, se é discutível que Agostinho tenha tomado contato com essas idéias de Ambrósio na época em que esteve na Europa, é quase certo que, em caso positivo, esse contato não deve ter ocorrido durante conversas pessoais entre os dois, mas sim enquanto ele escutava alguma das homilias de Ambrósio. Pois Agostinho deixa claro nas *Confissões* que, se aquele exerceu influência sobre ele no seu processo de afastamento do maniqueísmo e retorno à religião católica, isso aconteceu em especial por meio dos sermões, uma vez que os contatos pessoais que se deram entre eles foram pouco significativos para o processo de sua conversão pessoal, ainda que possam ter sido mais numerosos do que alguns pesquisadores tenham imaginado.

Além do primeiro encontro entre ambos, o qual ficou marcado na memória de Agostinho de modo muito positivo[116], este afirma que Ambrósio "muitas vezes rompia, quando me via, em elogios a ela [Mônica, mãe de Agostinho], congratulando-me por eu ter semelhante mãe"[117]. Tal passagem permite inferir que eles se encontraram e trocaram algumas palavras em várias ocasiões; caso contrário, não teria sido usado um advérbio de freqüência como *saepe,* "muitas vezes, várias vezes", na narrativa das *Confissões*. Numa de suas cartas, Agostinho descreveu um desses encontros rápidos, no qual ele perguntou a Ambrósio se Mônica poderia continuar mantendo em Milão o costume de jejuar nos sábados e ouviu uma resposta negativa, pois essa não era a regra seguida na

---

[116] CONF. 5.13.23 (PL 32, 717): "Aquele homem de Deus [Ambrósio] recebeu-me como um pai, e amou, com a dignidade de um bispo [*episcopaliter*] a minha chegada. E eu comecei a amá-lo, primeiramente, de fato, não como um mestre da verdade - a qual eu estava totalmente desiludido [de que estivesse] na tua Igreja - mas como um homem afável para comigo" ("*Suscepit me paterne ille homo Dei, et peregrinationem meam satis episcopaliter dilexit. Et eum amare coepi, primo quidem non tanquam doctorem veri, quod in Ecclesia tua prorsus desperabam, sed tanquam hominem benignum in me*").

[117] CONF 6.2.2 (PL 32, 720): "[...] *ita ut saepe erumperet, cum me videret, in ejus praedicationem, gratulans mihi quod talem matrem haberem* [...]".

sua comunidade[118]. Foi pelo fato de Mônica ter observado fielmente essa e outras normas eclesiásticas impostas por Ambrósio, como a da proibição das *laetitiae*[119], que Mônica alcançou a admiração do bispo, de tal modo que este várias vezes ("*saepe*") rompia em elogios para com ela, nas oportunidades em que via seu filho ("*cum me videret*").

Mas, embora eles se encontrassem "várias vezes", Agostinho não conseguia falar com Ambrósio das inquietações espirituais e intelectuais que então lhe atormentavam, e ele deixa claro o motivo:

> *Mas, de fato, não me aparecia nenhuma oportunidade de perguntar aquelas coisas que eu desejava do teu oráculo tão santo,* [localizado] *no coração dele, senão quando algo devia ser escutado rapidamente. Com efeito, aquelas minhas perturbações de espírito exigiam que ele* [Ambrósio], *a quem elas seriam referidas, estivesse disponível por muito tempo, e nunca* [o] *encontravam* [assim][120].

Encontros casuais rápidos não seriam suficientes, na opinião de Agostinho, para resolver todas as dúvidas que ele nutria à época, e por isso ele não abria o seu espírito para Ambrósio no que se refere aos seus problemas espirituais mais profundos. O ex-maniqueu e agora catecúmeno da Igreja Católica continuaria ouvindo os

---

[118] Cf. Agostinho. *Carta* 54.2.3 (PL 33, 200-201).

[119] Cf. CONF. 6.2.2 (PL 32, 719-720). As *laetitiae* eram cerimônias fúnebres com comidas e bebidas, feitas por vários cristãos junto aos túmulos dos fiéis, e este foi um outro hábito da igreja africana que Mônica pôs de lado ao saber que Ambrósio lhes proibira em sua diocese. Depois de sua ordenação, um dos primeiros assuntos eclesiásticos aos quais Agostinho se dedicou foi exatamente articular a supressão de tais cerimônias na África. Para maiores detalhes sobre o tema, cf. Johannes Quasten. "'*Vetus Superstitio et Nova Religio*' the problem of *refrigerium* in the ancient Church of North Africa" in: *Harvard Theological Review* 33 (4), 1940. Pp.253-266.

[120] CONF 6.3.4 (PL 32, 721).: "*Sed certe mihi nulla dabatur copia sciscitandi quae cupiebam de tam sancto oraculo tuo pectore illius, nisi cum aliquid breviter esset audiendum. Aestus autem illi mei otiosum eum valde, cui refunderentur, requirebant, nec unquam inveniebant*".

sermões todos os domingos[121] e veria se fortalecer a opinião de que os posicionamentos de Ambrósio eram defensáveis e bem-fundamentados, mas o medo de se enganar novamente, como tinha acontecido antes com o maniqueísmo, levou-o, por algum tempo, a manter certo ceticismo sobre se era possível alcançar a verdade[122], que só foi vencido totalmente com a leitura dos neoplatônicos[123].

De certo modo, Ambrósio foi para Agostinho, nos anos em que esteve em Milão, ao mesmo tempo uma figura próxima e distante; alguém que ele encontrava para conversas rápidas e consultas, como a de Mônica sobre o jejum no sábado, mas que lhe era inacessível quando se tratava das dúvidas pessoais mais importantes que lhe afligiam. E, de fato, a narrativa das leituras em silêncio de Ambrósio, observadas por Agostinho e por outros, representa bem a presença distante do bispo no seu período em Milão[124]. Agostinho nunca foi íntimo do bispo que o batizou, e até poucas semanas antes de voltar para a África, o desconhecimento da situação espiritual de Agostinho por parte de Ambrósio era grande, a ponto deste ter-lhe recomendado a leitura de

---

[121] Id. Ibid.: "E de fato eu, [que ficava] entre o povo [*in populo*], ouvia-o, todo domingo, expondo a palavra da verdade com retidão. ("*Et eum quidem in populo verbum veritatis recte tractantem omni die dominico audiebam*").

[122] Sobre o breve período de ceticismo de Agostinho, cf., dentre outras passagens, CONF. 6.4.6 (PL 32, 722).

[123] Cf., especialmente, CONF 7.10.16 (PL 32, 743), trecho no qual Agostinho fala sobre como a experiência de meditação neoplatônica o fez deixar todas as dúvidas que antes fomentara: "E ouvi [a voz de Deus] como ouve-se no coração, e não havia mais do que duvidar; e eu duvidaria mais facilmente de que eu vivia do que de não haver a verdade [...]" ("*Et audivi sicut auditur in corde, et non erat prorsus unde dubitarem; faciliusque dubitarem vivere me, quam non esse veritatem* [...]").

[124] CONF. 6.3.3 (PL 32, 720-721). Nessa passagem, tem-se não o relato de um evento acontecido uma única vez, mas o de uma situação habitual, pois de novo o advérbio *saepe* é acrescentado à narrativa de como Agostinho e outras pessoas (o "nós" é o sujeito de vários dos verbos desse trecho - *adessemus*, *vidimus*, *discedebamus*, *conjectabamus*) tinham acesso às sessões de leitura silenciosas do bispo, as quais eles não ousavam interromper. Pelo trecho a partir de "e nos afastávamos e conjecturávamos...", é possível pensar que os interlocturores com quem Agostinho discutia semelhantes hipóteses sobre os motivos para Ambrósio ler em silêncio sejam pessoas a ele bem próximas, tais como Alípio, Nebrídio ou mesmo Adeodato ou Mônica.

Isaías como preparação para o batismo e aquele ter logo abandonado o livro, porque tinha-o achado de difícil compreensão[125]. De fato, foi através da participação assídua de Agostinho nos sermões de Ambrósio que este exerceu as influências mais importantes sobre o desenvolvimento intelectual e espirital daquele e, caso Ambrósio tenha, de algum modo, contribuido para a formação da doutrina septenária das idades, isso certamente ocorreu por meio de algum dos seus sermões, e não devido a conversas pessoais.

Mas, que Agostinho tenha adquirido, por meio das homilias do bispo de Milão por ele escutadas, as idéias do Gn como profecia sobre a história, sobre o simbolismo religioso e cristão dos números sete e oito e sobre a oposição "trabalhos nesta vida x descanso na eternidade", isso não se mostra em nada impossível, mas, pelo contrário, é bem provável. Mais ainda, essas podem ter sido algumas dentre as várias novas interpretações sobre o livro do Gn obtidas por Agostinho em seu período milanês, que tanto influenciariam a sua exegese posterior sobre os versículos iniciais desse livro.

Com efeito, Agostinho tinha chegado a Milão, por volta de 384, como um maniqueu desiludido, mas que nem de longe pensava em voltar para a fé católica[126] e para quem as histórias do começo do Antigo Testamento ainda pareciam fábulas mentirosas, no tocante às narrativas da Criação do mundo, e relatos de condutas morais condenáveis, no que se refere a alguns atos de determinados patriarcas. Depois de

---

[125] Cf. CONF. 9.5.13 (PL 32, 769). O episódio torna-se ainda mais interessante pelo fato de que Agostinho nem sequer sabia o motivo pelo qual Ambrósio tinha lhe recomendado essa leitura, de modo que ele precisa levantar hipóteses sobre o assunto: "Creio [ou seja, acredita que mandou ler Isaías], porque [ele vem] antes dos outros Evangelhos e é o anunciador, por antecipação [*praenunciator*], mais claro da vocação dos gentios" ("*credo, quod prae caeteris Evangelii vocationisque Gentium sit praenuntiator apertior*").

[126] Quando Agostinho estava em Roma e ficou gravemente doente, o batismo cristão não se lhe afigurou como uma possibilidade (Cf. CONF. 5.9.16 - PL 32, 713-714), o que demostra o quanto ele tinha se desvincilhado de suas crenças religiosas da infância.

um intervalo de apenas quatro anos, em 388, Agostinho já tinha iniciado uma obra exegética sobre o Gn na qual ele manejava com habilidade argumentos de grande perspicácia sobre a não-eternidade do tempo[127]; de como o tempo tinha sido criado ao mesmo tempo que as outras criaturas[128]; do universo como criado do nada e como algo diferente do seu Criador[129]; de Jesus como o Princípio por meio do qual tudo é trazido à existência[130]; de como deveriam ser entendidas certas expressões, a exemplo de "terra", "céu", "vazia e informe", "águas" sobre as quais o Espírito pairava[131]; de como pôde haver manhã e tarde antes que se fizessem os astros no quarto dia[132]; de como compreender algumas expressões que narrariam duas vezes a criação dos mesmos seres, dentre outros temas[133]. E, caso se considere que, até abril de 387, pelo menos (quando foi batizado e partiu para a África), Agostinho continuou a ser ouvinte assíduo das homilías de Ambrósio (exceto no período de Cassicíaco,

---

[127] GCM 1.2.3 (PL 34, 174-175)
[128] GCM 1.2.3 (PL 34, 175)
[129] GCM 1.2.4 (PL 34, 175)
[130] GCM 1.2.3 (PL 34, 174)
[131] GCM 1.3.5ss (PL 34, 176ss)
[132] GCM 1.10.16 (PL 34, 180-181).
[133] GCM 1, *locis variis*. De fato, tais concepções de Agostinho, descritas nesse parágrafo, estavam presentes, todas elas, em obras que trazem os próprios ensinamentos de Ambrósio sobre as origens do universo. Só para citar alguns exemplos: Deus como separado da criação (*Hexameron* 1.1.1 – PL 14, 128); o mundo criado a partir do nada (*Hexameron* 1.4.16 - PL 14, 130c); tempo não como criado antes do mundo, mas com o mundo (*Hexameron* 1.6.20 - PL 14, 132a); Cristo como o princípio no qual todas as coisas são feitas (*Hexameron* 1.4.15 - PL 14, 129d-130a); a terra vazia e informe como massa primordial, criada por Deus no início, não coeterna com ele (*Hexameron* 1.7.25 - PL 14, 135-136), dentre outros. Sobre a cosmologia de Ambrósio, cf. também J. C. M. van Vinden "St. Ambrose's interpretation of the concept of matter" in: *Vigiliae Christianae* 16 (3-4), 1962. Pp.205-215 e "Some additional observations on St. Ambrose's concept of matter" in: *Vigiliae Christianae* 18 (3), 1964. Pp.144-145. Para maiores informações sobre as analises do início do Gn escritas por Agostinho, cf. os artigos de Jules Chaix-Ruy. "Note: La création du monde d'après Augustin" in: *Revue des Études Augustiniennes* 11 (1-2), 1965. Pp.85-88; Alberto di Giovanni. "Creazione ed essere nelle 'Confessioni' di sant'Agostino" in: *Revue des Études Augustiniennes* 20 (3-4), 1974. Pp.285-312; e Jean Pepin. "Le maniement des prepositions dans la théorie augustinienne de la création" in: *Revue des Études Augustiniennes* 35, 1989. Pp.251-274.

entre setembro de 386 e meados de março de 387, quando ele e alguns familiares e amigos viveram um tempo de retiro no campo), ter-se-ia um intervalo de somente pouco mais de um ano desde o momento que Agostinho deixou de fazer parte da assembléia de Ambrósio até o início da redação do GCM.

Nesses cerca de doze meses (387-388) vividos entre Roma, a viagem de volta para a África e os primeiros meses em Tagaste, Agostinho esteve, basicamente, na companhia de seus familiares e amigos íntimos de sempre. É certo que ele teve contato com várias outras pessoas, que visitou mosteiros e outros lugares em Roma, mas cabe a pergunta: teria sido a partir de alguma delas que Agostinho teria escutado as idéias acerca do Gn que ele apresentou pouco depois, no GCM, idéias que ele, há menos de cinco anos, nem sequer cogitava que exitiam? Sabe-se que foi de Ambrósio que ele aprendeu, por um lado, que havia cristãos que entendiam o ensinamento do homem como imagem de Deus [Gn 1:26] em sentido espiritual[134], bem como que o livre-arbítrio era a verdadeira causa para a existência dos males[135]. Acaso não foi também dessa mesma fonte que Agostinho teria, então, ouvido uma divisão da história em sete idades ou, pelo menos, entrado em contato com interpretações sobre a história que se baseavam, em algum grau, em Gn 1, como as presentes na Carta 44 de Ambrósio? De fato, ainda que não haja um sermão ambrosiano que expresse concepções sobre a história semelhantes àquelas encontradas na Carta 44, mesmo assim a possibilidade de que

---

[134] Sobre o fato, já citado anteriormente, de Agostinho ter descoberto só em Milão, com os sermões de Ambrósio, que havia pessoas que não interpretavam literalmente Gn 1:26, cf. CONF 6.3.4 (PL 32, 721).

[135] CONF 7.3.5 (PL 32, 735): “E eu me esforçava por compreender o que eu ouvia sobre o livre arbítrio da vontade ser a causa de nós fazermos o mal” (“*Et intendebam ut cernerem quod audiebam, liberum voluntatis arbitrium causam esse ut male faceremus*”). Apesar do trecho citado não falar *de quem* Agostinho ouvia tais idéias, o contexto deve ser o das homilías de Ambrósio, e o uso do pretérito imperfeito (*audiebam*) sugere que essa era uma concepção ouvida várias vezes, de modo contínuo, ao longo de determinado período no passado.

Agostinho tenha em Ambrósio a principal influência para essa sua outra exegese particular de Gn 1 é uma hipótese com alto grau de possibilidade de ser verdadeira.

Contudo, é possível argumentar que Agostinho teria obtido os principais estímulos para propor uma divisão da história baseada em Gn 1 por meio de outros livros lidos nesse período, que poderiam ter como autor algum dos padres da Igreja que propunham o septimilenarismo e que, portanto, viam Gn 1 como uma profecia sobre a história. Mas o pouco que se sabe das leituras de Agostinho nos anos em que ele esteve em Milão e nos imediatamente seguintes ao seu retorno ao catolicismo parece apontar na direção oposta.

Agostinho relata que leu os neoplatônicos[136] e as epístolas de São Paulo[137] pouco antes de se converter em definitivo. Porém, durante esse período e o de Cassicíaco, não se fala de nenhum padre da Igreja que tenha sido lido por ele. Em Cassicíaco, pelo contrário, Agostinho e seus amigos continuaram lendo clássicos como Virgílio[138], mas, em especial, as Escrituras cristãs e, embora Isaías tenha sido deixado de lado por Agostinho, pelas dificuldades em compreendê-lo[139], sabe-se que ele tinha muito prazer na leitura dos Salmos[140].

Mas, em nenhum momento desse período, comenta-se que algum autor patrístico figurasse entre as suas leituras. O desconhecimento dos padres da Igreja, por parte de Agostinho e de seus companheiros, era tão grande que, na visita de Ponticiano, em agosto de 386, (a qual desencadeou a forte experiência espiritual tida nos jardins da casa em Milão e o episódio do *“tolle, lege”*), Agostinho não apenas

---

[136] Cf. CONF 7.9-17 (PL 32, 740ss). Sobre a identidade dos autores platônicos lidos por Agostinho nessa época, cf. supra, p.55.
[137] Cf. CONF 7.21.27 (PL 32, 747-748).
[138] Cf. *Sobre a ordem* 1.8.26 (PL 32, 989-990)
[139] CF. CONF 9.5.13 (PL 32, 769).
[140] Cf. CONF 9.8.11 (PL 32, 766-768).

não tinha ouvido falar da história de Santo Antão[141], mas nem sequer sabia da existência dos seus monges, vivendo na solidão do deserto[142]. E nomes de importantes autores eclesiásticos de origem africana, como Lactâncio, Tertuliano e, em especial, Cipriano, que seriam muito comuns em seus escritos após sua ordenação presbiteral, em 391, estão ausentes nas obras anteriores a esse ano.

É também de meados dessa última data outro documento que lança algumas luzes sobre as leituras de Agostinho no período 388-391. A Carta 21 foi escrita por ele ao seu bispo, Valério, logo depois de sua ordenação como padre em Hipona[143], e é um texto no qual se observa um Agostinho assustado com as dificuldades da nova missão a que ele deveria dedicar-se[144]. Por isso, Agostinho pede mais tempo para curar-se dos seus pecados e da sua falta de conhecimento, de modo que ele possa ser um bom pastor para o povo de Deus. Mas é interessante notar que o "remédio" para a doença de Agostinho é, segundo ele, nada mais, nada menos que as Sagradas Escrituras:

> *Depois de conhecer a minha doença, devo estudar todos os medicamentos da sua Escritura e, orando e lendo, agir de tal modo que seja conferida a saúde adequada à minha alma,* [envolvida] *em afazeres tão perigosos*

---

[141] Cf. CONF 8.6.14 (PL 32, 755-756)

[142] Cf. CONF 8.6.15 (PL 32, 756): "Daí, a sua fala [de Ponticiano] passou para as multidões que vivem nos mosteiros e para os costumes do seu suave perfume e dos férteis desertos do ermo, dos quais nós mesmos nada sabíamos" ("*Inde sermo ejus devolutus est ad monasteriorum greges, et mores suaveolentiae tuae, et ubera deserta eremi quorum nos nihil sciebamus*").

[143] Cf. PL 33, 88ss.

[144] Cf. *Carta* 21.1 (PL 33, 88): "Do mesmo modo, nada há nesta vida e, principalmente, nessa época, mais difícil, trabalhoso e perigoso do que o ofício do bíspo, ou do presbítero, ou do diácono; mas, junto a Deus, nada é mais ditoso, se o combate for conduzido da maneira como o nosso imperador manda" ("*Item nihil esse in hac vita, et maxime hoc tempore difficilius, laboriosius, periculosius episcopi, aut presbyteri, aut diaconi officio ; sed apud Deum nihil beatius, si eo modo militetur quo noster imperator jubet*").

[perigosos no sentido de perigo para a alma. Refere-se aqui aos trabalhos pastorais][145].

Em toda a epístola, Agostinho destaca que esse tempo de retiro será dedicado à meditação e estudo das Sagradas Escrituras[146], mas em nenhum momento ele fala que deve estudar também outros escritos importantes para a formação de um sacerdote, como os dos padres da Igreja. Tal ausência é significativa, na medida que é um índice (juntamente com a falta de citações dos padres da Igreja entre 386 e 391) de que os autores eclesiásticos não eram habitualmente lidos por ele nesse período, já que ele não se lembrou de elencá-los entre as leituras que ele faria durante o período formativo que ele pleiteava junto a Valério. Por tudo isso, percebe-se o quanto é alta a possibilidade de que o contato de Agostinho com padres da Igreja antes de 391 tenha sido muito pequeno ou mesmo nulo e, por isso, as idéias apresentadas por Agostinho no GCM tenham como fonte principal o próprio Ambrósio, este sim uma influência importante nos anos iniciais de sua conversão ao catolicismo.

Contudo, ainda que não haja provas conclusivas no tocante às influências de Ambrósio sobre as sete idades do mundo agostinianas, pode-se afirmar com certeza que, para um pensador do séc.IV como Agostinho, não seria nada difícil ter entrado em contato com teses que pensavam o processo histórico como uma seqüência de um determinado número de eras. Com efeito, a idéia de que a história se dividia em idades era um *topos* literário comum a inúmeros autores da Antigüidade, uma verdadeira "tradição intelectual" difundida por todo o Mediterrâneo antigo, que

---

[145] *Carta* 21.3 (PL 33, 88): "*cognita aegritudine mea, debeo Scripturarum ejus medicamenta omnia perscrutari, et orando ac legendo agere, ut idonea valetudo animae meae, ad tam periculosa negotia tribuatur*".

[146] Cf., além do parágrafo já citado, *Carta* 21.4 e 21.6.

estruturava o modo como as pessoas da época pensavam e interpretavam a história. No capítulo seguinte será feita a análise dessa tradição intelectual, bem como de outras, como a das idades do homem (infância, juventude, velhice...) ligadas a períodos históricos, ou ainda a de que os números possuem significados místicos que lhe são próprios, de tal modo que se perceba até que ponto elas estão presentes no esquema das sete idades de Agostinho.

Capítulo 3: A teoria septenária agostinana como confluência e síntese de diversas tradições intelectuais do mundo mediterrâneo antigo

Parte 1: Idades do mundo e idades do homem

3.1. Introdução; idades do mundo e seqüências de monarquias mundiais no mundo antigo

Quando se trata das divisões da história em sucessivas idades, feitas no mundo mediterrâneo, não se pode deixar de analisar Hesíodo e sua descrição das "cinco raças"[1]. Tanto Momigliano[2] quanto Rose[3] defendem que o texto de Hesíodo (datável, aproximadamente, do final do séc. VIII a.C.) seria a obra literária mais antiga a desenvolver o tema das idades do mundo de que se tem notícia[4]. Em versos bastante conhecidos, o autor grego descreve a seqüência das raças de ouro, de prata, de bronze, dos heróis e, por fim, de ferro, esta última identificada com a época em que ele próprio vivia. A idade de ferro representa uma etapa final no processo de degradação das raças, desde a mais nobre e elevada – a de ouro – até a mais decadente e desafortunada – a de ferro –, um processo que só é interrompido momentaneamente pela idade dos heróis.

As desolações que Hesíodo observa em sua época são para ele tão perturbadoras que ele chega a declarar: "quem dera eu não estivesse entre os homens da quinta geração, mas tivesse ou morrido antes ou nascido depois", um trecho que

---

[1] Hesíodo. *Os trabalhos e os dias* 106-201.
[2] Arnaldo Momigliano. "The origins of universal history" in: *On Pagans, Jews, and Christians*. Hanover, NH: Wesleyan University Press, 1987. Pp.31-57.
[3] Herbert J. Rose. "World Ages and the body politic" in: *Harvard Theological Review* 54 (3), 1961. Pp.131-140.
[4] Momigliano, op.cit. p.31 e Rose, op.cit. p.131.

se discute se o autor teria pensado dentro de um esquema cíclico de idades, no qual a de ouro voltaria após o término da de ferro. Contudo, por mais que seja difícil formar uma opinião definitiva sobre esse tema, um dado é certo: Hesíodo esperava uma outra idade após a de ferro, a qual seria melhor do que a presente era. Com efeito, o esquema hesiódico das raças mostrou-se bastante influente no mundo greco-romano, de tal modo que é possível afirmar que "todos os autores gregos e latinos posteriores sobre as quatro raças, fora do judaísmo ou cristianismo, dependeram direta ou indiretamente de Hesíodo"[5].

Também lembra Momigliano que

> *há muito viu-se que a inserção* [em Hesíodo] *da raça dos heróis no esquema das quatro raças nomeadas de acordo com metais era secundário e demandado pela importância atribuída aos heróis na tradição grega. Se foi de fato Hesíodo quem efetuou esta adaptação do esquema das quatro raças a demandas específicas dos gregos, nós não podemos dizer*[6].

Contudo, é interessante notar como, ao manter em seu relato uma raça à qual não se atribui nenhum metal, Hesíodo demonstra claramente estar unindo duas tradições distintas e, ao que parece, já bastante difundidas em sua época: a das quatro idades, por um lado, e a da era dos heróis, típica do mundo grego, por outro. Se ele tivesse sido o primeiro autor a desenvolver o mito das quatro idades associadas a metais e se esta idéia já não fosse bem conhecida no momento em que escrevia, ele poderia simplesmente ter elaborado o esquema de maneira diferente e, por exemplo, escolhido um outro metal, distinto dos quatro já citados, para ligá-lo à raça dos heróis e formar, assim, um esquema em cinco fases; poderia até mesmo ter identificado os heróis com a raça de bronze e mantido,

[5] Momigliano, op.cit. p.32.
[6] Idem, p.33.

dessa forma, uma divisão quaternária de raças. Todavia, ao ter simplesmente intercalado a idade heróica num esquema visivelmente quaternário de metais, Hesiodo dá pistas claras de que não é ele a origem de tal divisão, mas sim de que ele adaptou, em seus versos, um material retirado de outras fontes para ser apresentado a um público grego que, por um lado, não veria com bons olhos a idéia dos heróis como uma "raça metálica", e que, por outro, não aceitaria que a idade heróica grega ficasse de fora de qualquer seqüência de eras proposta.

A coesão e proporção que faltam no esquema hesiódico podem ser encontradas, todavia, no outro extremo do mundo indo-europeu, no indiano *Mahābhārata*. Nessa obra são descritos quatro períodos (nomeados, do primeiro ao último, *kritayuga*, *tretayuga*, *dvāparayuga* e *kaliyuga*) os quais, somados, formam um ciclo de 12000 anos (*kalpa* ou *caturyuga*), com a volta ao início da *kritayuga*, a primeira idade, quando se chegasse ao fim de *kali*, a última[7].

A *katrayuga* tem duração de 4000 anos, com uma aurora de 400 anos e um ocaso de 400, e a cor do deus Vishnu, "cujo corpo é o universo"[8], é branca; na *tretayuga*, Vishnu é visto na cor vermelha e 3000 anos passam, antecedidos por um alvorecer de 300 anos e um crepúsculo de outros 300; na *dvāparayuga*, na qual o amarelo é a cor do deus, tem-se 2000 anos, com os períodos de transição de alba e de ocaso de 200 anos cada; e, por fim, a última idade, *kaliyuga*, é pensada como um período de 1000 anos no qual todos os males acontecem e os homens são acometidos por doenças e outras desgraças, com esse último milênio também precedido e sucedido, como nos outros casos, por um alvorecer e por um crepúsculo, cada um com duração de 100 anos. Na última

---

[7] Sobre esse tema, cf. Geo Widengren. "Les quatre ages du monde" in: Geo Windengren; Anders Hutgård; Marc Philonenko. *Apocalyptique iranienne et dualisme quomrânien*. Paris: Librarie d'Amérique et d'Orient, 1995. Pp.24-25.
[8] Widengren, op.cit. p.25.

idade, a cor de Vishnu é preta, e espera-se, após o seu fim, o recomeço do ciclo. Dentro dessa interpretação da história como um processo de degeneração cíclica, o *dharma* ou a lei brâmane, que na primeira idade reinava no universo de forma plena, é diminuida em 1/4 a cada etapa, até restar apenas 1/4 dela em *kaliyuga*[9].

Sobre a data do *Mahābhārata*, embora Widengren fale que geralmente este texto seja considerado do séc.II ou I a.C., o mesmo autor afirma que "esta datação é muito incerta e poderia se situar em um período que se estende do quarto séc.a.C. ao quarto séc.d.C.". Por outro lado, ele lembra que o material do texto ora trabalhado é "de uma data mais antiga, o que é confirmado pelo *Hino de Skambha*, no *Atharvaveda* 5.32-34".

O que mais salta aos olhos, em um primeiro momento, quando se compara os dados presentes no *Mahābhārata* com Hesíodo, é o modo como naquele texto todos os elementos se encaixam perfeitamente e a degradação do mundo ocorre de uma maneira proporcional, tanto na diminuição de anos para cada idade e respectivos alvorecer e crepúsculo, quanto na diminuição verificada no nível do *dharma*. Se haveria possibilidade de que Hesíodo tivesse entrado, de algum modo, em contato com tradições indianas similares àquela apresentada no *Mahābhārata*, em primeira ou segunda mão, tradições as quais seriam a fonte de suas idéias sobre as quatro raças em processo de degradação, esse é uma pergunta muito complexa e bastante discutida pelos especialistas no assunto, a qual foge ao escopo da presente dissertação sobre as sete idades agostinianas. Por ora, é suficiente indicar as principais proximidades e diferenças entre esses dois modos de dividir a história em períodos que se concretizaram no mundo antigo de raízes indo-européias.

---

[9] Dados retirados de Widengren, op.cit. pp.24-25.

No *Mahābhārata*, encontra-se ausente a associação entre idades e metais (que é substituída pelas cores do corpo do deus), o que não acontece nem no documento persa *Bahman Yašt* (BY)[10], por um lado, nem no livro de Daniel, por outro. Nessas duas obras observa-se uma divisão quaternária da história baseada na seqüência ouro, prata, bronze (Dn 2) ou aço (BY 1) e, por fim, ferro misturado com outra substância, que em Daniel é barro e no *Bahman Yašt* não está especificada[11]. Outra aproximação entre esses dois textos é que, diferentemente de Hesíodo, que define raças a partir das quais cada idade é nomeada e interpretada, em Dn 2 e em BY 1 cada era foi identificada com um monarca ou com um reino, o que faz com que a história seja vista desde uma perspectiva política, como uma sucessão de entidades políticas ou de soberanos a frente de seus impérios.

O sonho de Nabucodonosor, narrado em Dn 2:31-45, de uma estátua com cabeça de ouro, peito e braços de prata, ventre e quadris de bronze, pernas de ferro e pés de ferro com barro, a qual representa a sucessão de quatro reinos[12], é bem conhecido dos leitores modernos, mas o mesmo não acontece com a narrativa do sonho de Zoroastro da árvore de quatro ramos. Por esse motivo, serão feitas aqui rápidas

---

[10] A grafia *Wahman Yašt* é por vezes encontrada nas transliterações modernas do título da obra.

[11] Cf. Dn 2 e BY 1.

[12] A identificação de quais seriam esses reinos não é dada por Dn 2, com exceção do primeiro, pois o texto cita uma fala de Daniel que afirma claramente que Nabucodonosor é a cabeça de ouro (Dn 2:37-38). Desse modo, desde a Antigüidade autores judaicos, cristãos e pagãos se engalfinharam em disputas para tentar definir os impérios históricos a que o texto de Dn estaria se referindo no cap.2 (os quais, para a maioria dos autores, que acreditavam na unidade redacional do livro, deveriam ser os mesmo que os referidos no cap.7). Para uma discussão pormenorizada de várias dessas opiniões e para a defesa de que o autor de Dn teria pensado a seqüência como Babilônia, Média, Pérsia e Macedônia, cf. Harold H. Rowley. *Darius, the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel: a Historical Study of Contemporary Theories*. Cardiff: University of Wales, 1935.

considerações sobre a natureza do BY e um breve resumo do mito supracitado[13].

No cap.1 do *Bahman Yašt*, texto que é, na verdade, um Z*and* (ou seja, um comentário, escrito em persa médio – *pahlavi* –, sobre o conteúdo de outras obras zoroastrianas mais antigas ou que, pelo menos, alega sê-lo), comenta-se que uma fonte zoroastriana anterior relatava que Zoroastro procurou Ahura Mazda para pedir-lhe a imortalidade. Este ofereceu àquele um sonho no qual Zoroastro viu o tronco de uma árvore com quatro ramos, um de ouro, outro de prata, um terceiro de aço e um último "no [qual] ferro tinha sido misturado"[14]. Em seguida, Ahura Mazda revela o significado da visão a Zoroastro: "O tronco de árvore que você viu {este é o mundo material que eu, Ahura Mazda, criei}. Aqueles quatro ramos são as quatro épocas que virão"[15]. Cada idade é identificada, então, com um monarca, desde o primeiro, *Wištāsp* (Histaspes), que vive na época de ouro na qual Zoroastro recebe a revelação, até o quarto período, que é o do "domínio maligno [dos] *dēws* de cabelo partido", que representam as forças do caos que atuarão no fim dos tempos[16].

Dentre as diferenças marcantes entre Dn 2 e BY 1, nota-se que, neste último, há uma seqüência de quatro monarcas, enquanto aquele primeiro texto se refere a reinos, entidades políticas, com exceção da cabeça de ouro, identificada com Nabucodonosor[17]. Os dois livros possuem outras narrativas de seqüências de eras políticas, que se

---

[13] As referências e citações do BY aqui reproduzidas serão retiradas de Carlo G. Cereti. *The Zand Ī Wahman Yašt – a Zoroastrian Apocalypse*. Roma: Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995, e seguem a divisão interna dos capítulos oferecida por este autor. Na tradução de Cereti, os colchetes significam palavra excluídas do texto, e as chaves representam glossas.
[14] BY 1.3.
[15] BY 1.6.
[16] Sobre o tempo dos *dēws*, cf. também BY 4.
[17] Cf. Dn 2:37-38: "Senhor, tu que és o rei dos reis [...], tu és a cabeça de ouro".

apresentam como desenvolvimentos dos dois mitos meta-históricos já tratados aqui. Com efeito, a passagem de Dn 7 sobre os quatro animais, com a seqüência de chifres da última besta que aponta para o "pequeno chifre" (o inimigo contra o qual o profeta direciona suas críticas), contrasta com os termos genéricos utilizados em Dn 2 para falar dos "reis" da quarta monarquia, que tentarão se unir em casamento, mas sem que o autor especifique seus alvos em detalhes[18]. Já em BY 3, o sonho da árvore é remodelado e narra-se uma nova visão, na qual aparecem não mais quatro, mas sete ramos metálicos, de modo que alguns deles possuem certas particularidades – como o terceiro, de cobre, que representa os dois primeiros monarcas da dinastia Sassânida (224-637), enquanto o de bronze (quarto) chega a ser identificado com toda uma dinastia. Tais diferenças no mito dos sete metais são alguns dos fatores para se defender a secundariedade do esquema septenário no BY frente ao quaternário.

Sobre a questão das possíveis influências entre os dois textos supracitados, os estudiosos não chegaram a um consenso, ainda que a maioria deles defenda uma influência iraniana sobre o pensamento judaico e, assim, a possibilidade de Dn 2 ser uma reelaboração de idéias iranianas mais antigas, das quais se tem notícia também no texto de BY 1. Esse é outro problema de filiação textual que não cabe aqui dar um parecer definivo (até porque, pelo estado lacunar da evidência, é quase impossível que se chegue algum dia a tal resultado), mas apenas sinalizar sua existência.

[18] Com efeito, Momigliano, op.cit. pp.47-48 defende que Dn 1-6 e Dn 7-12 teriam autoria diferente, e as diferenças acima citadas entre as quatro monarquias em Dn 2 e 7 seriam um dentre os elementos para se fundamentar esse tipo de opinião. Há também outras divergências redacionais entre as seções citadas que reforçam essa tese, como, por exemplo, o fato de que, no capítulo 2, Nabucodonosor é o vidente e a Daniel é revelado o sonho e sua interpretação, enquanto nos capítulos 7-12 Daniel é o visionário e a interpretação é conferida por um ser sobrenatural, como é regra nos apocalipses.

De fato, o esquema das monarquias mundiais encontrou bastante receptividade no mundo mediterrâneo antigo, a ponto de vários autores, ao longo de séculos, terem trabalhado esse tema e o readaptado às suas necessidades do momento. Originalmente, ele foi usado como elemento de resistência cultural das populações orientais submetidas ao domínio dos gregos e, séculos mais tarde, dos romanos. Em Um período posterior, o mesmo esquema veio a ser, em autores como Dionísio de Halicarnasso, Apiano, Amiano Marcelino e Claudiano, reapropriado como elemento de exaltação do poderio de Roma, considerada a última na linha dos grandes impérios universais[19]. E, a partir de trechos de Daniel lidos à luz do Apocalipse, alguns autores cristãos que identificavam Roma com a quarta monarquia achavam que a sua destruição marcaria o início do fim dos tempos[20].

Todavia, para um autor como Agostinho, que desde suas primeiras obras pós-conversão definitiva ao catolicismo

---

[19] Para o tema das seqüências de monarquias mundiais, além de Momigliano, op.cit., cf. os seguintes textos: Joseph W. Swain. "The Theory of the four monarchies - opposition history under the roman empire" in: *Classical Philology* 35, 1940. Pp.1-21; Doron Mendels. "The five empires: a note on a propagandistic topos" in: *American Journal of Philology* 102, 1981. Pp.330-337 (texto que é uma resposta à idéia de Swain de que o *topos* literário das "quatro monarquias mais uma" teria chegado ao mundo romano via Ásia Menor, durante as primeiras conquistas romanas no oriente, no séc. II a.C. Para Mendels, a passagem do *topos* das quarto idades para o mundo romano teria acontecido só no século seguinte); Samuel K. Eddy. *The King is Dead. Studies in the Near Eastern resistance to Hellenism 334–31 B.C*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1991; Gehard Hasel. "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; Francis Schmidt. "Hésiode et l'Apocalyptique: acculturation et résistance juive à l'hellénisme" in: *Quaderni di Storia* 15, 1982. Pp.163-179; David Winston. "The Iranian component in the Bible, Apocrypha and Qumran: a review of the evidence" in: *History of Religions* 5, 1966. Pp.183-210. Cf. também os seguintes estudos de caso, feitos por José M. Alonso-Nuñes, acerca das monarquias mundiais em alguns historiadores gregos e latinos: "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; e "Appian and the World Empires" in: *Athenaeum* 62, 1984. Pp.640-644.

[20] Cf., p.ex., Irineu. *Contra as heresias* 5.26; Tertuliano. *Apologia* 32; *Sobre a ressurreição* 24; Lactâncio. *Instituições divinas* 7.25.6-8.

pregava a impossibilidade de se determinar quando se daria o juízo final e o fim da história[21], pareceu-lhe que as interpretações em viés apocalíptico de desastres militares sofridos pelo Império deveriam ser desencorajadas. Essa é a postura por ele adotada nos sermões dirigidos aos cristãos sobre os acontecimentos de agosto de 410, quando Alarico e seus seguidores invadiram e saquearam a cidade de Roma por três dias, um feito que "séculos antes Aníbal tinha falhado em conseguir"[22] e que só encontrava paralelo na história da invasão dos gauleses, liderados por Breno, que a antiga tradição localizava no séc.IV a.C. Autores cristãos e pagãos contemporâneos ao saque de 410 viam-no como um sinal claro da proximidade do fim, a exemplo de Jerônimo, pois a cidade de Roma simbolizava todo o Império, e muitos acreditavam que o destino do mundo dependia da sua continuidade[23]. O sentimento de medo apocalíptico que dominava as mentes de vários intelectuais da época e pessoas do povo há algumas décadas, desde as guerras góticas de 378-382 (com as constantes perturbações provocadas pelo deslocamento dos godos dentro do território do Império desde então) encontrou na queda de Roma o seu ponto simbólico de maior destaque, de tal modo que esse acontecimento serviu de combustível para a renovação das expectativas sobre a iminência do fim dos tempos, como foi comentado acima[24]. As histórias dos horrores sofridos nas

---

[21] Cf. GCM 1.22.34 e 1.24.42. (PL 34, 189-193), trechos já comentados supra, p.78.
[22] Mommsen, op.cit. p.368.
[23] Cf., em especial, para a correlação entre o destino de Roma e do mundo no pensamento de Jerônimo, *Comentário a Ezequiel* 1.1 (PL 25, 15a): "Na única Urbe, toda a terra pereceu" ("*in una Urbe totus orbis interiit*"). Ver também, sobre os sentimentos de Jerônimo quanto a queda de Roma, *Cartas* 126.2 (PL 22, 1085-1086) e 127.16 (PL 22, 1094). Para uma análise comparativa mais detalhada das reações de Jerônimo e Agostinho ao saque de Roma de 410, cf. Jean Doignon. "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.
[24] Para uma análise pormenorizada das diversas abordagens dos eventos relacionados à presença instável dos godos no Império a partir do final da década de 370, cf. o artigo de Noel Lenski "*Initium mali*

mãos dos bárbaros, trazidas pelos refugiados de Roma que se dirigiram a África, inquietaram o povo e fizeram crescer ainda mais certas especulações de cunho apocalíptico, de tal modo que Agostinho viu-se na necessidade de responder, por meio de alguns sermões pregados entre 410 e 412[25].

Contra as acusações pagãs de que Roma teria sido destruída pelos bárbaros, o bispo lembrava que o tratamento dado por Deus a esta cidade era para o arrependimento dos seus pecados e provação dos justos, e não se comparava com o que tinha acontecido a Sodoma e Gomorra, estas sim destruídas completamente[26]; contra os que lembravam a perda de bens materiais e os males sofridos, Agostinho defendia a absoluta primazia dos bens espirituais e reafirmava que os males vinham dos homens, pois, se eles vivessem uma vida reta, os males não existiriam ou seriam suportados de maneira virtuosa[27], a exemplo do que fizeram Daniel e Jó[28];

Romano imperio: Contemporary Reactions to the Battle of Adrianople" in: *Transactions of the American Philological Association* 127, 1997. Pp.129-168. Para um sumário do clima dos sentimentos de inquietação quanto ao destinos do império e do mundo, em finais do século IV e na primeira década do V, cf. Lancel, op.cit. p.391.

[25] *Sermões* 80, 81, 105, 296 e o *Sermão sobre a destruição de Roma* ("De Urbe excidio" – PL 40, 717 ss).

[26] Sobre os castigos temporais considerados como meios para o arrependimento neste mundo e manifestação da misericórdia de Deus, que deseja que os homens, por esses sofrimentos passageiros, evitem as penas eternas do inferno, cf. *Sermão sobre a destruição de Roma* 2.1 (PL 40, 717): "E os homens se admiram – e, quem dera, somente se admirassem, e não blasfemassem também – quando Deus corrige o gênero humano e atormenta com flagelos de um castigo cheio de piedade [*piae castigationis*], exercendo a disciplina antes do Juízo e não escolhendo a maior parte daqueles que ele açoita, ele que não deseja encontrar alguem que se condene. Pois ele acoita, ao mesmo tempo, justos e injustos (embora quem é justo, se Daniel confessa os seus próprios pecados?) [cf. Dn 9:20]" ("*Et mirantur homines, et utinam tantum mirarentur, et non etiam blasphemarent, quando corripit Deus genus humanum, et flagellis piae castigationis exagitat, exercens ante judicium disciplinam, et plerumque non eligens quem flagellet, nolens invenire quem damnet. Flagellat enim simul justos et injustos: quanquam quis justus, si Daniel peccata propria confitetur?*").

Cf. também o *Sermão sobre a destruição de Roma* 2.2 (PL 40, 717-718), no qual se aborda a comparação entre Sodoma, que pereceu totalmente ("*perdidit*"), e Roma, que foi mais propriamente castigada (*flagelare*).

[27] Cf. *Sermão* 80, em especial 80.8 (PL 38, 498): "os males são numerosos [*abundant*], e Deus quis que eles fossem inúmeros. Quem dera os maus não fossem numerosos, e não fossem muitos os males! 'Maus

contra aqueles que afirmavam que da continuidade do Império dependia a existência do mundo, o autor lembra que, se o homem, artífice da cidade, há de perecer, também terminará um dia a obra de suas mãos[29], bem como recorda que os reinos da terra sucedem-se e devem, em algum momento, encontrar seu fim, com exceção do reino da cidade celestial, que é eterno[30]. Portanto, Agostinho escrevia, no início da década de 410, que não se deveria ligar o fim dos

---

tempos, tempos cheios de sofrimento': isso dizem os homens. Vivamos bem, e os tempos serão bons. [...] Os males no mundo são numerosos, para que não se ame o mundo [...] o mundo é mau, eis que ele é mau e é amado dessa forma, como se fosse algo bom. Pois o que é o mundo mau? Com efeito, não é mau o céu, a terra, as águas e as coisas que estão neles: os peixes, as aves, as árvores. Todas essas coisas são boas, mas os homens maus fazem o mundo mau. Mas porque não podemos estar livres dos homens maus enquanto vivemos, como eu disse, gemamos a Deus nosso Senhor e suportemos os males, para que cheguemos às coisas boas [refere-se aos bens espirituais]" ("*Abundant mala, et Deus voluit ut abundarent mala. Utinam non abundarent mali, et non abundarent mala. Mala tempora, laboriosa tempora, hoc dicunt homines. Bene vivamus, et bona sunt tempora.* [...] *Abundant mala in mundo, ut non ametur mundus.* […] *Malus est mundus, ecce malus est, et sic amatur, quasi bonus esset. Quid est autem malus mundus? Non enim malum est coelum, et terra, et aquae, et ea quae sunt in eis, pisces, volatilia, arbores. Omnia ista bona sunt: sed malum mundum mali homines faciunt. Sed quoniam carere non possumus malis hominibus, quamdiu vivimus, sicut dixi, ad Dominum Deum nostrum gemamus; et mala feramus, ut ad bona perveniamus*").

[28] Para o uso de Daniel e Jó como modelo dos justos que suportaram as provações de Deus, cf. *De urbe excidio* 1-3 (PL 40, 716-719).

[29] *Sermão* 81.9 (PL 38, 505): "O próprio homem, ornamento da cidade; o próprio homem, habitante, organizador, governante da cidade, vem e logo se vai; nasce, e logo morre, entra e logo passa. 'O céu e a terrra passarão' [Mt 24:35]. Portanto, porque é de se admirar se, em algum momento, a cidade tiver seu fim? E talvez não seja agora o fim da cidade; todavia, em algum momento a cidade terá seu fim" ("*Ipse homo ornamentum civitatis, ipse homo inhabitator, rector, gubernator civitatis, sic venit ut eat, sic est natus ut moriatur, sic est ingressus ut transeat. Coelum et terra transibunt (Matth. XXIV, 35) : quid ergo mirum, si aliquando finis est civitati? Et forte non modo finis est civitati: tamen aliquando finis erit civitati*").

[30] *Sermão* 105.9 (PL 38, 622): "Por que te espantas que os reinos terrenos pereçam? Por isso foi prometido a ti um [reino] celeste, a fim de que tu não pereças juntamente com as realidades terrenas. Pois foi profetizado que estes bens haverão de perecer, foi predito de fato. Levanta-se nação contra nação e reino contra reino [Cf. Mc 13:8]. Os reinos terrenos tem suas mudanças; vem aquele sobre o qual foi dito: "e o seu reino não terá fim" [Lc 1:33]" ("*Quid expavescis, quia pereunt regna terrena? Ideo tibi coeleste promissum est, ne cum terrenis perires. Nam ista peritura praedicta sunt, praedicta omnino. Non enim negare possumus quod praedictum est. Dominus tuus quem exspectas, dixit tibi: Exsurget gens super gentem, et regnum super regnum. Habent mutationes terrena regna: veniet ille de quo dictum est, 'Et regni ejus non erit finis'*").

tempos às vicissitudes sofridas por qualquer império terreno. Desgraças e catástrofes existiram ao longo de toda a história[31], e a causa de que grandes males tenham se abatido sobre Roma não tinha, segundo ele, relação alguma com o esquecimento dos deuses antigos (aquelas mesmas divindades vencidas que, segundo Agostinho, não puderam proteger Tróia e que os romanos, temerariamente, adotaram como seus protetores), mas sim seriam outros tantos eventos trágicos de que os relatos históricos dão testemunho de sempre terem acontecido por toda parte e em todos os tempos[32]. Como afirma Doyle, "Agostinho conclui [nos sermões de 410-412] que, longe de ser a catástrofe final, a queda de Roma em 410 foi simplesmente outro triste evento na história humana"[33], ao contrário do que diziam os críticos do cristianismo e temiam alguns cristãos. A principal lição política, dada por Agostinho nos sermões analisados e que possui implicações escatológicas importantes, é a de que os impérios vêm e vão, e era possível até pensar-se que o de Roma poderia ser extinto algum dia e o mundo continuaria sua caminhada, pois o destino da humanidade não estava ligado ao de qualquer cidade ou império.

---

[31] Esse tema seria retomado e desenvolvido por Agostinho na sua *Carta* 199 (a carta "sobre o fim do mundo").

[32] Sobre a crítica das posições pagãs contra os cristãos e o tema dos "deuses vencidos" dos romanos, cf. *Sermão* 81.9. Esse e os outros temas dos sermões de Agostinho sobre a queda de Roma, relatados nesse parágrafo da dissertação, seriam retomados e desenvolvidos posteriormente por ele na obra *Cidade de Deus*, em especial nos três primeiros livros. O autor, no intuito de obter maiores informações sobre catástrofes históricas anteriores ao advento do cristianismo e, assim, ter maiores subsídios para argumentar contra as opiniões dos pagãos, encomendou uma obra de história a Orósio. Assim, este compôs a sua *História contra os pagãos*, presenteada em Agostinho em 417, mas com uma interpretação da história e do papel do império romano nela bem diferente da defendida pelo bispo de Hipona. Para uma comparação entre as teologias da história de Agostinho e de Orósio, cf. Karl Löwith. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1990.

[33] J. Kevin Coyle. "Augustine and Apocalyptic: thoughts on the fall of Rome, the book of Revelation, and the end of the World" in: *Florilegium* 9, 1987. P.10.

Contudo, nos discursos de Agostinho supracitados sobre a queda de Roma e a transitoriedade dos reinos temporais, há um tema importante que se encontra ali ausente: o da sucessão das quatro monarquias mundiais, seguidas do reino messiânico, tal como descritas em Dn 2 e 7. Essa omissão torna-se ainda mais surpreendente se for levado em consideração que Daniel é citado por Agostinho como exemplo de virtude no *Sermão sobre a destruição de Roma*. Com qual das monarquias de Daniel Roma deveria ser identificada? Em 410-412, esse problema não foi proposto em seus sermões, mas ele apareceria anos mais tarde, no capítulo 23 do livro 20 da *Cidade de Deus*[34].

Nesse trecho, Agostinho trabalhou de modo detido o tema das monarquias mundiais, de tal forma que se pode notar certas variações do que ele escreve aqui com sua ênfase na transitoriedade de Roma observada no *Sermão* 105.9, quando ele fez afirmações que, no limite, abrem a possibilidade de que o Império romano não seja o último grande Império do mundo[35]. Esse interesse no tema das monarquias mundiais certamente foi influenciado pela leitura do "livro do presbítero Jerônimo sobre Daniel, redigido de modo muito exato e com grande erudição"[36]. Para Agostinho, na CD 20, a seqüência das monarquias mundiais é Assíria, Persia, Macedônia e Roma e, quando chega o momento de interpretar os dez chifres da quarta besta, ele faz a seguinte declaração:

> *Confesso que temo realmente que nos enganemos quanto aos dez reis que, como dez homens, parece que o Anticristo irá encontrar, e, contudo, ele venha de modo inesperado, quando não existirem tantos reis no mundo*

[34] Para Brown, *Santo Agostinho*, os livros 19 a 22 da CD foram escritos entre 425 e 427, enquanto Lancel, op.cit., p.396, oferece uma datação entre 424 (ou 425) e 426.
[35] Cf. citação supra, nota 30.
[36] Cf. CD 20.23.1 (PL 41, 695): "[...] *presbyteri Hieronymi librum in Danielem, satis diligenter eruditeque conscriptum* [...]". Trata-se do *Comentário a Daniel* de Jerônimo, escrito em 407.

romano. Pois quem sabe se a totalidade dos reis, depois dos quais ele deve vir, está simbolizada por este número dez, como a totalidade é simbolizada geralmente pelo mil, cem, sete e tantos e tantos outros números, os quais agora não é necessário relembrar?[37]

Nesse trecho, percebe-se um dado interessante: apesar de dizer que não sabe em que reinado o Anticristo virá (e desacreditar a opinião de que ele viria quando houvesse dez imperadores romanos simultâneos, a exemplo da defendida por Jerônimo[38]), Agostinho afirma claramente que espera a vinda do Anticristo durante a existência do Império. Esse seu posicionamento contrasta com a idéia, defendida cerca de quinze anos antes, da transitoriedade de Roma e de que seria possível até que ela não mais existisse no fim dos tempos, mas já tivesse sido substituída por outro império.

Em Agostinho, a divisão de parte do processo histórico em seqüências de entidades políticas não encontrou muita difusão, e esse modo de repartir a história desde o surgimento da Assíria até o fim dos tempos não chegou a ser articulado com as outras divisões agostinianas mais relevantes do processo histórico (aquela paulina, em quatro idades, e a em sete idades). Portanto, pode-se observar que o *topos* literário das monarquias mundiais não foi utilizado por Agostinho de modo habitual para interpretar a história. Contudo, o mesmo não acontece com outro tema, bastante difundido na Antigüidade, que seria reapropriado pelo autor ao desenvolver a sua divisão septenária do processo histórico: o tema das idades do homem.

---

[37] CD 20.23.1: "*Vereri me sane fateor, ne in decem regibus, quos tanquam decem homines videtur inventurus Antichristus, forte fallamur, atque ita ille inopinatus adveniat, non existentibus tot regibus in orbe Romano. Quid enim si numero isto denario universitas regum significata est, post quos ille venturus est: sicut millenario, centenario, septenario significatur plerumque universitas, et aliis atque aliis numeris, quos nunc commemorare non est necesse?*".

[38] Cf. *Comentário a Daniel* 7.8 (PL 25, 531ab)

3.2. O tema das idades do homem na Antigüidade

No mundo mediterrâneo antigo, além do costume difundido de se fazer a divisão do tempo em idades (sejam elas representadas ou não por elementos como raças, monarquias mundiais ou gerações), havia também a tendência em discernir diversas fases ou idades em outro campo: no percurso do desenvolvimento fisiológico de cada pessoa, de tal modo que se falava comumente em infância, velhice, juventude, adolescência e outras divisões possíveis. Como afirma Archambault:

> *A idéia de que a vida do homem, como a história do mundo, pode ser dividida em períodos é um tema antigo na literatura ocidental. Um número de autores da Antigüidade foram conscientes da divisão tradicional da vida em diferentes períodos*[39].

Enquanto alguns, como Esopo, Empédocles e Sêneca, falaram em três idades do homem[40], outros autores diferenciaram quatro idades, a exemplo de Hesíodo, Pitágoras e Xenofonte[41]. Censorino relata que Hipócrates dividia a vida do ser humano em sete idades e que Sólon identificava dez fases, cada uma com duração de sete anos[42]. É muito provável que este último autor latino seja a fonte das informações presentes na Carta 44 de Ambrósio, comentada no capítulo anterior, sobre as idades do homem em Hipócrates e Sólon[43]. Com efeito, se o bispo de Milão (um homem que conhecia o grego e costumava citar, por vezes,

---

[39] Archambault, op.cit. p.194.
[40] Esopo. *Fábulas* 173; Empedocles *in* Aristóteles. *Poética* 21; Sêneca. *Carta* 121
[41] Como Archambault, também devo essas referências a Luneau. *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Église – La doctrine des âges du monde*. Paris: Beauchesne, 1964. P.51.
[42] Censorino. *Sobre o dia do nascimento* (“De die natali”) 14.
[43] Cf. supra, p.108.

termos e passagens nessa língua em suas homilias) tivesse tido contato com as teorias desses autores gregos de maneira direta, ele dificilmente deixaria de especificar os termos utilizados por eles e compará-los com a nomeclatura latina das idades do homem, o que não acontece na carta 44. Dessa forma, estava disponível, já na época de Agostinho, por meio da obra latina de Censorino, um resumo das divisões das idades do homem apresentadas por Hipócrates e por Sólon, que poderiam ter sido lidas por Agostinho durante os seus anos de formação retórica ou mesmo depois.

A divisão em sete idades ganharia ainda mais força no mundo helenístico-romano pela difusão de algumas teorias astrológicas vindas do oriente, em especial as que ligavam cada um dos sete planetas a uma idade do homem. Dentre os astrologos que defenderam essa idéia, encontra-se Claudio Ptolomeu (c.100-188), que é, segundo von Stuckrad, "o mais importante autor de escritos astronômicos e astrológicos do fim da Antigüidade"[44]. Em seu *Tetrabiblos*, Ptolomeu dá uma descrição de sete idades do homem (ἡλικίαι), com os planetas que correspondem a cada uma delas:

1) primeira infância ("τὴν τοῦ βρέφους ἡλικίαν") – Lua;
2) infância ("τὴν παιδικὴν ἡλικίαν") – Mercúrio;
3) adolescência ("τὴν μειρακιώδη […] ἡλικιάν") – Vênus;
4) "juventude" ("ἡλικίαν τὴν νεανικὴν") – Sol;
5) "idade viril" ("τῆς ἡλικίας ἀνδρῶδες") – Marte;
6) "idade do mais velho" ("τὴν πρεσβυτικὴν ἡλικίαν") – Júpiter;
7) e velhice ("τὴν […] γεροντικὴν ἡλικίαν") – Saturno[45].

Conforme já foi dito no cap.1[46], Agostinho dedicou-se, durante vários anos de sua vida pré-conversão definitiva ao

[44] Kocku von Stuckrad. "A astrologia na Antigüidade" in: *História da astrologia*. Rio de Janeiro: Globo, 2007. P.122.
[45] Cf. Ptolomeu. *Tetrabiblos* 4.10.204-207.

catolicismo, ao estudo e prática da astrologia, de tal modo que há grande probabilidade de que ele tenha tomado contato com as teorias de Ptolomeu ou similares antes de vir a formular a sua própria classificação das idades do homem comparadas às idades do mundo, tal como aparece em GCM 1.23 e em outras passagens. Essa hipótese torna-se ainda mais forte quando se considera alguns paralelos entre os dois esquemas, como a descrição da terceira idade como aquela em que a geração de filhos torna-se uma de suas principais características; a quarta idade como de vigor físico e espiritual, e sua ligação com o Sol; e os termos gregos utilizados para a penúltima e para a última idade, que são exatamente os mesmos lembrados por Agostinho em GCM 1.23.39 para diferenciar as suas quinta e sexta idades do homem (πρεσβύτης; γέρων).

Como lembra Archambault, é difícil saber quem teria sido a pessoa que fez, por primeira vez, "uma comparação explícita entre as idades do homem e as idades do mundo", ou seja, quem teria sido o primeiro a correlacionar certos períodos da história com determinadas fases do desenvolvimento fisiológico do indivíduo[47]. Esse mesmo estudioso cita alguns autores latinos, tais como Cícero, Lucrécio, Vergílio e Tito Lívio, os quais compararam algumas épocas da história romana com fases do desenvolvimento de um ser humano, como a infância, a juventude e a velhice, dentre outras[48]. Rose chega a afirmar que a aplicação da metáfora do crescimento, auge, declínio e morte do ser humano à interpretação do tempo estaria na base da concepção linear de história, oposta à perspectiva de tempo cíclico, originário da observação das regularidades das estações, da Lua e de outros fenômenos

[46] Cf. supra, pp.30-31.
[47] Archambault, op.cit. p.195.
[48] Id.ibid.

naturais[49]. Contudo, Momigliano lembra[50] que as idades do mundo só foram usadas, na interpretação da história universal, por autores cristãos a partir do séc.II, sendo que os escritores de origem pagã anteriores preferiram aplicar o esquema das idades dos homens à comparação entre nações ou ainda ao conjunto da história romana, vista como um ser humano a se desenvolver desde a sua infância até a velhice. Encontra-se exemplos desse modo de se organizar o passado de Roma nos escritos de Florus[51], de Amiano Marcelino[52], de Sêneca[53] e de Flávio Volpisco[54]. Por outro lado, o *topos* literário de Roma representada como uma anciã respeitável foi utilizado várias vezes, como na controvérsia sobre o altar da vitória, ocorrida em meados de 384, entre Símaco e Ambrósio[55].

---

[49] Rose, op.cit. em especial p.131. O tema da contraposição entre tempo cíclico greco-romano e tempo linear judaico cristão é bastante comum na historiografia sobre concepções de história na Antigüidade. Todavia, cf. Vicente Dobroruka. "*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 para uma série de reflexões que buscam questionar essa divisão por vezes pouco matizada e por demais esquemática.

[50] Cf. Momigliano, op.cit. p.36.

[51] Cf. Lucius A. Florus. R*esumo de todos os 700 anos de guerra* 1.1-4. Este autor, que escreveu entre Trajano e Adriano (cf. Archambault, op.cit. p.195), dividiu a história romana em quatro períodos, desde os primórdios até o momento em que escreve, o qual ele identificava tanto como um tempo de velhice quanto como uma época em que se podia esperar um rejuvenescimento, uma *reddita iuventus*, advinda do bom governo dos imperadores supracitados.

[52] Cf. *Livro das histórias* ("Rerum Gestarum") 14.6, onde se apresenta uma divisão quadripartite da história romana inspirada em Florus.

[53] Cf. Lactâncio. *Instituições divinas* 7.15 (PL 788a-790a). O autor cristão relata como Sêneca (provavelmente o pai, historiador, e não o filho, o filósofo) divide a história de Roma em seis fases, que ele designa pelos termos *infantia* (1ª), *pueritia* (2ª), *adolescentia* (3ª), *iuvenescere* (verbo correlato ao substantivo *iuventus* – 4ª), *prima senectus* (5ª) e *consenuit* (verbo derivado de *senectus* – 6ª).

[54] *Vida de Cário* 2.3, onde se expõe uma divisão em idades de Roma muito próxima a de Sêneca, o que faz Archambault, op.cit. p.198 declarar que "é razoável supor que esta passagem foi escrita sob a influência do texto de Sêneca, o qual nós não temos mais, ou da paráfrase daquele texto feita por Lactâncio".

[55] Cf. Símaco. *Relações* ("*Relationes*") 7.6-7 e Ambrósio. *Cartas* 17-18 (PL 16, 961a-982b). Sobre o episódio, cf. Gerard O'Daly. *Augustine's City of God – A reader's guide*. Oxford: Clarendon Press, 1999. Pp.13-16; Neil B. McLynn. *Ambrose of Milan: Church and court in a Christian Capital*. Los Angeles / Berkeley: University of California Press, 1994.

Contudo, ainda que diversos autores até o século IV já tivessem comparado a história ou parte dela (como a história romana) com idades do homem, Agostinho foi além de seus predecessores. Mais uma vez de acordo com Archambault:

> *Agostinho colocou a metáfora das idades do homem em seu uso mais completo. Ele enriqueceu-a pela justaposição do mito pagão das idades do mundo, da narrativa da criação e dos períodos da 'história' judaica de Adão a Cristo. São João Crisóstomo e Santo Ambrosio tinham se referido, antes de Agostinho, a uma adolescência, a uma maturidade e a uma velhice da humanidade*[56]*. Até onde nós podemos dizer, entretanto, Agostinho foi o primeiro escritor na literatura ocidental a criar uma síntese de três temas literários comuns antes dele: o tema das idades do homem, o tema das idades do mundo e o tema do mundo considerado como um único indivíduo*[57].

No capítulo anterior, tratou-se do quanto o esquema agostiniano das sete idades foi construído a partir de reflexões que tinham as Escrituras cristãs como uma das suas principais bases (aspecto chamado por Luneau de "fundamentação bíblica" da divisão septenária)[58]. Agora, é necessário analisar melhor sua "fundamentação antropológica", ou seja, o modo como Agostinho utiliza a comparação entre idades do homem e idades do mundo para argumentar em favor de seu esquema de uma história em seis fases antes que venha a era sabática dos justos (comparação também chamada de "aspecto antropomórfico" das idades).

Em geral, os estudos que se dedicaram a essa temática se restringiram à análise dos seguintes trechos principais em que o autor apresenta as idades do mundo correlacionadas com as idades do homem: GCM 1.23 (já citado quase

---

Pp.165-168 e Robert A. Markus. *Saeculum: History and Society in the Theology of st. Augustine*. London: Cambridge University Press, 1970.

[56] Cf. Ambrósio. *Sobre Abraão* 2.9.65 (PL XX, XX) e Crisóstomo. *Homilías sobre 1º Tessalonicenses* 9.1; *Homilias sobre mateus* 8.

[57] Archambault, op.cit. p.205.

[58] Cf. Luneau, op.cit.

integralmente no capítulo anterior[59]); GCM 1.24; *Sobre a verdadeira religião* 27.50; *Sobre 83 diversas questões* 58.2-3 e 64.2; e CD 16.43.3. E, embora esse seja um passo importante para a pesquisa, há outras possibilidades de se abordar a fundamentação antropomórfica de Agostinho, as quais parecem ser muito promissoras, em especial a análise de outros trechos de suas obras em que ele enumera as idades do homem, sem fazer referência às idades do mundo. Por meio do estudo dessas passagem, é possível compreender melhor quais características Agostinho conferia a cada idade do homem e, assim, observar em que medida elas também se aplicam às suas idades do mundo, de tal modo que ter-se-á uma ideia melhor de como ele entendia cada uma das classificações por ele apresentadas (*infantia*, *pueritia*, *adolescentia* e etc.) aplicadas às passagens sobre o esquema septenário acima referidas. É o que se fará, então, no tópico seguinte.

3.3. As idades do homem e as idades do mundo, de acordo com Agostinho

Em alguns trechos de sermões pregados ao povo e de suas obras, Agostinho oferece uma divisão de cinco etapas que cada pessoa deve passar ao longo de sua vida, desde o seu nascimento até a morte. São elas: primeira infância (*infantia*), infância (*pueritia*), adolescência (*adolescentia*), maturidade (*iuventus*) e velhice (*senectus*). É o que se pode ver, por exemplo, no *Sobre a quantidade da alma* 21.35 (de 388[60]), onde o interlocutor de Agostinho nesse diálogo, Evódio, afirma:

> *As forças são maiores nos meninos* [pueris] *que crescem do que nos bebês* [infantibus]*, e depois os adolescentes*

[59] Cf. supra, pp.80-83.
[60] Segundo Brown, *Santo Agostinho*, p.90 e Lancel, op.cit. p.533.

[adolescentes] *e as pessoas de idade madura* [iuvenes] *crescem diariamente nas suas forças, enquanto elas diminuem completamente quando o corpo envelhece* [corpore senescente][61].

No comentário ao salmo 127, as reflexões sobre a sucessão das idades em direção à morte do indivíduo apresentam as mesmas etapas:

> *Mas vê que, ao instalar-se uma* [idade]*, a outra morre. Quando vem a infância* [pueritia]*, morre a primeira infância* [infantia]*; quando vem a adolescência* [adolescentia]*, morre a infância; quando vem a maturidade* [iuventute]*, morre a adolescência; quando vem a velhice* [senectute]*, morre a maturidade; quando vem a morte, morrem todas as idades*[62].

Já no comentário ao Salmo 62, a mesma seqüência das cinco idades supracitadas é concluída por um lamento retórico pela falta de estabilidade na vida humana: "Portanto, a nossa idade [*aetas nostra*] não permanece: em todo lugar há fadiga, há cansaço, há corrupção"[63]. Nesses trechos encontra-se uma enumeração das idades do homem que omite aquela que seria a quinta idade, anterior à velhice, chamada por Agostinho em GCM 1.23.39 de "declínio da maturidade até a velhice" ["*declinio ab iuventute usque ad*

---

[61] PL 32, 1055: "*Cum igitur majores vires in pueris grandiusculis quam in infantibus esse videamus, ac deinde adolescentes, juvenesque in dies viribus praestent, donec rursus corpore senescente minuantur* [...]".

[62] *Comentários ao Salmo* 127. 15 (PL 37, 1686): "*Sed vide quia cum accedit una, altera moritur. Veniente pueritia, moritur infantia; veniente adolescentia, moritur pueritia; veniente juventute, moritur adolescentia; veniente senectute, moritur juventus; veniente morte, moritur omnis aetas. Quot optas gradus aetatis, tot simul optas et mortes aetatum. Non sunt ergo ista*".

[63] *Comentários ao Salmo* 62.6 (PL 36, 752 – transcreve-se aqui também o trecho que enumera as idades): "*Deinde videte quia nullus est carnis nostrae status: quoniam infantia avolat in pueritiam; et quaeris infantiam, et non est infantia, quia jam pro infantia pueritia est: iterum et ipsa migrat in adolescentiam; quaeris pueritiam, et non invenis: adolescens fit juvenis; quaeris adolescentem, et non est: juvenis fit senex; quaeris juvenem, et non invenis: et senex moritur; quaeris senem, et non invenis. Non stat ergo aetas nostra: ubique fatigatio est, ubique lassitudo, ubique corruptio*".

senectutem”], e mantem os mesmos termos por ele utilizados nessa obra para as outras cinco.

A omissão, em alguma das enumerações feitas por Agostinho, da quinta idade do homem acima citada poderia ser explicada pelo fato de que “*infantia*”, “*pueritia*”, “*adolescentia*”, “*iuventus*” e “*senectus*” eram as idades do homem mais conhecidas e mais comuns na época de Agostinho. Por isso, elas foram também utilizadas por ele para representar algumas das diversas fases que a história da humanidade, entendida como um único indivíduo, deveria passar. Mas Agostinho, enquanto escrevia o GCM, precisou adaptar o esquema das idades do homem a uma divisão senária do processo histórico, que se inspirou nos seis dias da Criação do mundo e, desse modo, ele viu-se diante da ausência de um outro termo latino de uso corriqueiro que pudesse ser utilizado por ele para designar a quinta idade e que fosse aceito facilmente pelos seus leitores e pelos opositores maniqueus de então.

Essa falta de uma palavra de uso comum para o que seria a idade anterior à velhice [a *senectus*] explicaria tanto o uso do circunlóquio “*declinio ab iuventute usque ad senectutem*” para a quinta idade, no GCM, quanto a necessidade que Agostinho encontrou ali de recorrer aos termos gregos γέρων e πρεσβύτης para fundamentar ainda mais a sua divisão desses dois últimos estágios da vida que, em geral, os latinos de sua época colocavam sob a categoria de *senectus*. No *Comentário ao Salmo* 70, o autor deixa claro que a distinção presente no grego para as duas idades finais da vida do ser humano não existia no latim[64]. Tal

[64] *Comentários ao salmo* 70.4 (PL 36, 894): “há esses dois nomes da velhice [os nomes por ele referidos são *senecta* e *senium*, presentes no salmo por ele comentado e que podem, ambos, ser considerados sinônimos de “velhice”], e eles são diferenciados pelos gregos [diferenciação feita por meio dos termos πρεσβύτης e γέρων]. [...] De fato, porque na língua latina falta a distinção desses dois nomes, ambos foram colocados a partir da velhice: *senecta* e *senium*. Vós sabeis, contudo, que essas são duas idades [diferentes]”. (“*Duo ista nomina senectutis*

fato explicaria porque ele se viu obrigado, por vezes, a fazer observações aos seus leitores quando desejava diferenciar mais de uma idade após a *iuventus*: seus interlocutores latinos não estariam acostumados a dividir as idades dessa forma, ao contrário do que acontecia no grego, que tinha duas palavras de uso mais comum, πρεσβύτης e γέρων, para designar as duas idades posteriores a *iuventus* do ser humano[65].

Em escritos posteriores ao GCM, o circunlóquio da quinta idade do homem agostiniana é substituído por um único termo: *gravitas*[66]. Nesse contexto, esta palavra não designa mais a virtude, tão valorizada pelos romanos do final da república (como lembra Pereira[67]), de seriedade moral e presença respeitosa na condução dos assuntos relacionados ao Fórum e à vida pública, mas designa apenas uma idade do homem, com o *gravis vir* ou *gravior* considerado como sinônimo do *senior*, aquele que vive o estágio da vida anterior ao do *senex*. Ao achar uma palavra para designar melhor a sua quinta idade do homem e diferenciá-la da *senectus*, agora entendida, em sentido estrito, como a sexta e última idade do ser humano, Agostinho viu-se mais bem equipado para explicar a diferenciação entre a quinta e a sexta idade do que quando escreveu o GCM e, dessa forma, fundamentar melhor uma divisão senária de idades do homem, as quais deviam ser identificadas também no próprio desenvolvimento da história. O termo *gravitas* e derivados figuram em algumas enumerações posteriores, feitas por Agostinho, das idades fisiológicas, sem referência às

---

sunt, et discernuntur a Graecis. [...] *Quia vero in latina lingua duorum istorum nominum distinctio deficit, de senectute ambo sunt posita, senecta et senium: scitis autem esse duas aetates*").

[65] Cf., por exemplo, *Questões sobre o heptateuco* 1.35 (PL 34, 557) e, em especial, 1.70 (PL 34, 566).

[66] Cf., por exemplo, *Sobre 83 diversas questões* 58.2 e 64.2.

[67] Maria H. da R. Pereira. "Idéias morais e políticas dos romanos" in: *Estudos de História da Cultura Clássica. 2º Volume: Cultura Romana*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002. Pp.352-357.

idades do mundo, como a da Carta 213 (datada de 426)[68] e a do Sermão 49[69]. E, como já foi falado acima[70], as explicações pormenorizadas, em alguns trechos das suas obras, que buscam fundamentar a diferenciação entre o *gravis vir*, ou *gravior*, e o *senex*, colocados em paralelo com o πρεσβύτης e o γέρων gregos, dão sinais de que esta parte da classificação das idades, enfatizada por Agostinho, não era corrente no latim de sua época.

Sobre os limites cronológicos das idades do homem, tais como entendidas pelo autor, é necessário lembrar que ele não se preocupa em especificar, para boa parte delas, em que ano elas começam e terminam. Uma exceção significativa é a *senectus*, entendida em sentido estrito como a sexta

---

[68] *Carta* 213.1 (PL 33, 966): "Todos somos mortais nesta vida, e o último dia desta vida é sempre incerto para todos os homens. Contudo, na *infantia* espera-se a *pueritia*; na *pueritia*, espera-se a *adolescentia*; na *adolescentia*, espera-se a *iuventus*; na *iuventus* espera-se a *gravitas*; e na *gravitas* espera-se a *senectus*. Se ele a obterá, isto é incerto; é, todavia, o que se espera. A *senectus*, porem, não tem outra idade que ela espere. É incerto também por quanto tempo a *senectus* durará para o homem; todavia, aquilo é certo: que não permanece nenhuma idade qua possa vir depois da *senectus*". ("*Omnes in hac vita mortales sumus, et dies hujus vitae ultimus, omni homini est semper incertus: verumtamen in infantia speratur pueritia; et in pueritia speratur adolescentia; et in adolescentia speratur iuventus; et in iuventute speratur gravitas; et in gravitate speratur senectus: utrum contingat incertum est; est tamen quod speretur. Senectus autem aliam aetatem quam speret, non habet: incertum est etiam ipsa senectus quamdiu sit homini; illud tamen certum est, nullam remanere aetatem quae possit succedere senectuti*").

[69] *Sermão* 49.2 (PL 38, 320), sobre a parábola dos trabalhadores da vinha (Mt 20:1-16), sermão datado de 418, segundo Éric Rebillard. "*Sermones*" in: Alan Fitzgerald (Ed). *Augustine through the Ages – an Encyclopedia*. Michigan / Cambrigde - U.K.: William B. Eerdmans / Grand Rapids, 1999. P.775. O texto diz o seguinte: "Portanto, julgai que vós fostes conduzidos [para a vinha]. Os que vieram *pueri*, julguem que foram conduzidos na primeira hora; os que [vieram] *adolescentuli*, na terceira; os que [vieram] *iuvenes*, na sexta; os que [vieram] *graviores*, na nona; os que vieram na decreptude [*decrepiti*], na undécima" ("*Putate ergo vos esse conductos. Qui pueri venerunt, prima hora se adductos putent; qui adolescentuli, tertia; qui juvenes, sexta; qui graviores, nona; qui decrepiti, undecima*"). Aqui, a omissão da primeira idade pode ser explicada pelo contexto da parábola, que não permite que mais do que cinco idades do homem sejam elencadas e, assim, Agostinho preferiu retirar a primeira, a *infantia*, provavelmente porque nela não é possível fazer-se uma escolha consciente de adesão à fé, que é o tema principal da parábola sob comentário.

[70] Cf. supra, p. anterior, nota 65.

idade do homem, a qual ele afirma claramente que se inicia aos 60 e se estende por um número de anos indeterminado, de tal modo que ela pode chegar até aos 120 anos (máximo da vida humana) e, por conseguinte, ter uma duração igual a soma das cinco idades anteriores[71]. Por outro lado, Agostinho declara, no *Sobre o sentido literal do Gênesis*, que a adolescência começa aos 14 anos[72], um trecho que entra em contradição com outro por ele escrito, no qual ele chama de *puer* Ismael, filho de Abraão, embora esse já contasse mais de quinze anos na passagem por ele comentada (Gn 21:14-18)[73]. Esse exemplo de variação quanto ao ano em que começa a *adolescentia* mostra que não há, para Agostinho, um limite cronológico plenamente estabelecido para essa idade. De fato, ele não se preocupa muito em dizer datas precisas para definir quantos anos cada uma delas dura. Mas, pelas características por ele atribuídas às idades do homem, é possível definir melhor como ele entendia e conceituava cada uma delas. E, para tanto, o trecho do GCM 1.23 é uma fonte importante, mas não a única, pois em outras passagens o autor também fala sobre características das idades do homem tal como por ele entendidas.

A *infantia* é o período dos primeiros anos da vida da pessoa, quando ela ainda não pode falar (e Agostinho lembra

---

[71] *Sobre 83 diversas questões* 58.2 (PL 40, 43): "Pois, como se diz que a velhice começa aos sessenta anos e que a vida humana poderia chegar até os cento e vinte anos, fica claro que a velhice, sozinha, pode ser tão longa quanto todas as outras idades anteriores" ("*Nam cum a sexagesimo anno senectus dicatur incipere, et possit humana vita usque ad centum viginti annos pervenire, manifestum est solam senectutem posse tam longam esse, quam omnes aetates caeterae priores sunt*").

[72] *Sobre o sentido literal do* Gênesis 10.13.23 (PL 34, 417): "pois não tratamos [nessa passagem] sobre os meninos maiores, para quem certas pessoas não querem atriburir nenhum pecado próprio, senão a partir do marco [*articulo*] dos quatorze anos, quando começam a entrar na puberdade [*pubescere*, verbo relacionado a *pubertas*, um substantivo sinônimo de *adolescentia*, que destaca o aspecto de maturação para a atividade procriativa]" ("*Non enim de pueris grandiusculis agimus, quibus quidem peccatum proprium nolunt attribuere quidam, nisi ab anni quarti decimi articulo, cum pubescere coeperint*").

[73] Cf. *Questões sobre o heptateuco* 1.54 (PL 34, 561).

que o sentido etmológico da palavra vem justamente da negação – *in* – do participio presente do verbo defectivo *fari* – falar), enquanto a *pueritia* já pressupõe a fala e, por isso, na segunda idade do mundo encontra-se a língua hebraica na figura de Heber[74]. O *infans* é aquele que se alimenta de suas amas de leite (*nutrices*)[75] e que, mesmo sem dispor ainda da razão, dá mostras de sua inclinação ao pecado, como quando chora por ter que dividir o seu alimento com outros bebês[76]. A *infantia* é uma idade da qual não conseguimos nos lembrar e, por isso, um escritor devoto que queira fazer a confissão dos seus pecados dessa fase de sua vida deve observar as atitudes de outros *infantes*, para ter uma idéia dos atos que, provavelmente, ele também praticou algum dia[77]. No esquecimento que ocorre nessa idade, que funciona quase como a destruição, na mente da pessoa, dos fatos vividos por ela própria em sua primeira infância, Agostinho viu um ponto de contato com o desenvolvimento das idades da história, considerada como um único indivíduo, pois a sua primeira idade também "foi apagada" pelas chuvas torrenciais do Dilúvio[78].

---

[74] Cf. CD 16.43.3 (PL 41, 522-523): "Portanto, antes disso, como a *pueritia* desse grupo do povo de Deus foi [o período] de Noé até o próprio Abraão. E, por isso, a primeira língua [aqui, Migne lembra que há uma variação em muitos manuscritos, que omitem o "primeira" – *prima* – ou acrescentam, em seu lugar, a preposição "em" – *in*. Abaixo, no texto latino, reproduz-se, entre colchetes, o comentário do autor ao texto agostiniano] é encontrada, isto é, a hebraica. Pois, a partir da *pueritia*, o homem começa a falar, após a *infantia*, que é assim chamada porque não pode falar [*fari non potest*]" ("*Ante hunc ergo velut pueritia fuit hujus generis populi Dei, a Noe usque ad ipsum Abraham: et ideo prima lingua* [Plures Mss., et ideo lingua; omisso, prima. Alii veteres libri, et ideo in lingua; vel, et ideo hinc lingua.] *inventa est, id est hebraea. A pueritia namque homo incipit loqui post infantiam, quae hinc appellata est, quia fari non potest*". Cf. também *Carta* 187.25: "vemos também que [os pequeninos], quando começam a produzir todo o tipo de sinais de voz articulada e passar da *infantia* ao início da fala, [...]" ("videmus etiam [parvulos] cum articulatae vocis qualiacumque signa edere coeperint, atque ad initium fandi transire ab infantia [...]").
[75] Cf. CONF. 1.6.7(PL 32, 663-664).
[76] Cf. CONF. 1.7.11 (PL 32, 665-666).
[77] Cf. CONF. 1.6.10 (PL 32, 664-665).
[78] Cf. GCM 1.23.35 e CD 16.43.3.

A *pueritia* é contraposta, por Agostinho, à *infantia* em vários aspectos: naquela, o "dilúvio da memória" não apaga a lembrança dos fatos, bem como a pessoa começa a falar. A *pueritia* é uma idade em que já se pode rezar a Deus e em que o jovem começa a frequentar a escola (para Agostinho, este último evento era um dos principais temas de suas orações quando ele era *puer*, pelo grande pavor que sentia em apanhar de seus professores)[79]. Mas, como ele afirma no GCM, não é a idade em que se começa a procriação[80]: essa atividade é própria da *adolescentia*, que traz os impulsos sexuais, sentimentos de tão difícil controle para o jovem Agostinho e fontes de tantos remorsos, pelos seus pecados, depois de sua conversão.

No livro das *Confissões*, é possível encontrar uma certa divisão das idades do homem, mas isso não significa que Agostinho tenha tido a intenção de organizar a narrativa de sua vida pré-conversão dentro dessas categorias, tanto que as idades são diferentemente representadas, no aspecto quantitativo, dentro da obra[81]. Enquanto o livro 1 narra a *infantia* e *pueritia* de Agostinho, do segundo ao sexto livro das *Confissões* é tratado o período da sua *adolescentia*. Por outro lado, a primeira referência ao fato de ele estar entrando na maturidade, na *iuventus*, é encontrada nas primeiras linhas do livro sete, ou seja, 385 ou 386[82]. Portanto, por volta dos trinta anos, Agostinho estava deixando a *adolescentia* para entrar na *iuventus*. Já em *Retratações*, ele diz que já era *iuvenis* quando começou a escrever as obras de seu período católico (ou seja, setembro de 386, quando começa o *Contra Acadêmicos*)[83]. A *adolescentia*, então, seria um período que começaria por

[79] Cf. CONF. 1.8-9 (PL 32, 666-667).
[80] Cf. GCM 1.23.36 (PL 34, 191).
[81] Cf. nota anterior.
[82] PL 32, 733: "Já estava morta a minha má e lamentável adolescência, e me encaminhava para a maturidade") "*Iam mortua erat adolescentia mea mala et nefanda, et ibam in iuventutem* [...]").
[83] *Retratações* Prólogo.2 (PL 32, 583).

volta dos 14 e se estenderia até a altura dos 30 anos da peso.

Com efeito, Luneau lembra que a *iuventus* ia de meados dos trinta até cerca dos quarenta anos[84]. E, se a *senectus* se inicia aos sessenta, tem-se então a quinta idade do homem (*declinio ab iuventute usque ad senectutem* ou *gravitas*) dos quarenta, quarenta e cinco anos até os sessenta. Percebe-se, então, o quanto a classificação das idades, tal como entendida por Agostinho, é bem diversa da seguida por nós, pois termos que são de uso comum no cotidiano da nossa língua, como "infância", "adolescência" e "juventude", têm para ele significado e limites cronológicas totalmente diferentes.

A *iuventus*, segundo definição do próprio Agostinho, é "o firme ornamento de todas as idades"[85], quando o corpo atinge o seu auge e a mente adquire grande maturidade e, por esse motivo, ele vê fundamentos para compará-la ao Sol criado no quarto dia e à monarquia davídica na quarta idade do mundo[86]. Depois da *iuventus*, que marca o ápice do processo de aumento das forças do corpo, entra-se em declínio físico, que começa na *gravitas* e tem seu fim na *senectus*. Contudo, se a sexta idade é vista como um período de decreptude, quando se analisa a vida fisiológica da pessoa (em nível individual), a sexta era da história conhece o nascimento do homem novo, pela graça de Cristo, por meio da qual todos são chamados à vida do espírito[87].

Em Santo Agostinho, a comparação entre idades do homem e idades do mundo encontra-se presente desde seu primeiro texto sobre a divisão septenária (GCM 1.23) até um dos últimos (CD 16.43.3). Nas outras vezes em que o tema é tratado, restringe-se a uma rápida enumeração das idades do

---

[84] Op.cit. p.309.
[85] GCM 1.23.38 (PL 34, 189): "[...] *et ipsa* [*iuventus*] *est firmum ornamentum omnium aetatum*".
[86] Id.ibid. Cf. também CD 16.43.3 (PL 41, 522-523).
[87] Para esses dados, cf. GCM 1.23.40 (PL 34, 192-193)

mundo e das suas respectivas fases da vida humana, acompanhadas de algumas considerações complementares.

De fato, o trecho em que a fundamentação antropomórfica das seis idades históricas é desenvolvido de maneira mais detalhada é a passagem de GCM 1.23, onde se compara, em cada era, certos fatos da história da Salvação com algumas características da respectiva idade do mundo, de tal modo que parece, por vezes, que Agostinho pensava que uma relação quase causal ligaria tais elementos. Com efeito, a presença de palavras como *quia* ("porque") e *ideo* ("por isso") parecem apontar para o fato de que, segundo Agostinho, a concretização de certos eventos da história sagrada na sua respectiva idade do mundo deu-se porque eles são a contrapartida de determinada característica que aquela idade do grande indivíduo "história universal" ("*universi saeculi*"[88]) deveria apresentar.

Para o tema do dilúvio como esquecimento, por exemplo, Agostinho explica que aquele ocorreu na primeira idade "porque [*quia*] também a nossa primeira infância [*infantia*] é como que destruída pelo dilúvio do esquecimento"[89]. Todavia, esse evento histórico não se repetiu ou não poderia acontecer na *pueritia* (e, por extensão, nas idades subseqüentes), "porque também a nossa infância [*pueritia*] não se extingue, pelo esquecimento, da memória"[90].

Já a argumentação sobre o tema da origem do povo de Deus possui, da mesma forma, um fundo antropomórfico interessante: para o autor, "essa segunda idade também não [*nec*] gerou o povo de Deus, porque [*quia*] também a *pueritia* não está pronta para a procriação"[91]. Agostinho pensava que a procriação só era possível a partir da *adolescentia* do

---

[88] GCM 1.23.35 (PL 34, 190).
[89] GCM 1.23.35 (PL 34, 190): "[...] *quia et infantia nostra tanquam oblivionis diluvio deletur*".
[90] GCM 1.23.36 (PL 34, 190): "[...] *quia et pueritia nostra non oblivione tergitur de memoria*".
[91] GCM 1.23.36 (PL 34, 191): "*Sed nec ista aetas secunda generavit populum Dei, quia nec pueritia apta est ad generandum*".

gênero humano, e, para ele, foi por isso que Deus separou Abraão para formar o seu povo só na terceira idade, pois esta era, "ou seja, a *adolescentia*, já pode ter filhos. E, por isso [*ideo*], foi dito a Abraão" a promessa de que ele seria o pai de muitas nações[92]. Exemplos semelhantes são encontrados na descrição da quarta e da quinta idades do GCM, mas quase nada na sexta, por um motivo óbvio: nesta última era, Agostinho estava mais interessado em desenvolver não a metáfora antropomórfica da velhice do homem velho, mas sim em defender que a sexta idade é também a época do nascimento do homem novo pela graça de Cristo e, por isso, o pouco destaque dado à comparação com a *senectus* no extenso trecho que trata da sexta idade.

Mas o tema das idades do mundo servia não apenas, por um lado, para que Agostinho explicasse o porquê de certos eventos da história da Salvação terem acontecidos em determinada idade e não em outra, mas também foi utilizado, por outro lado, para fornecer o motivo da existência de uma aparente "desproporcionalidade" na divisão por ele sugerida para o processo histórico: o número de gerações presentes em cada idade. Pois, enquanto a primeira e a segunda eras históricas contavam dez gerações cada, da terceira à quinta tinha-se quatorze, enquanto a sexta possui um número indeterminado. Como explicar semelhante desarmonia? Essa diferença poderia pôr em dúvida a validade do esquema septenário apresentado por Agostinho? Segundo ele, a resposta para essa última pergunta é não. Pelo contrário, o número desigual de gerações seria um dado a mais para fundamentar sua divisão senária das idades antes do sábado, bem como para se propor, mais uma vez, a correspondência entre ser humano e história, vista como um enorme indivíduo desenvolvendo-se desde sua infância até a velhice.

---

[92] GCM 1.23.37 (PL 34, 191): "*Haec enim aetas potuit jam generare populum Deo, quia et tertia aetas, id est adolescentia filios habere jam potest. Et ideo ad Abraham dictum est* [...]"

No GCM, depois de comentar rapidamente a objeção acima citada, Agostinho lembra que as primeiras duas idades do homem, a *infantia* e a *pueritia*, "estão presas aos [cinco] sentidos do corpo". Desse modo, se o número dos sentidos do ser humano for multiplicado por dois, devido à existência dos dois sexos, chega-se às dez gerações das idades citadas[93]. Porém, a partir da *adolescentia*, "quando a razão já começa a prevalecer no homem, unem-se aos cinco sentidos o conhecimento [*cognitio*] e a ação [*actio*], com os quais a vida é governada e administrada, de tal modo que o número sete já começa a existir [nele]"[94]. O sete, novamente multiplicado pelos sexos, forma o quatorze, número próprio de gerações da terceira à quinta idade. Por fim, como todo o tempo que se vive depois que se alcança a velhice, qualquer que seja, é tido como pertencente a essa mesma idade, assim também "nessa idade da história [a sexta], não aparecem as gerações, para que também fique oculto o último dia, o qual o Senhor demonstrou que é necessário, para a nossa utilidade [*utiliter*], permanecer escondido [cf. Mt 24:36]"[95]. A fundamentação antropomórfica das idades em Agostinho, então, serve também como um argumento a mais na sua crença de que o fim da história não pode ser previsto pelos homens.

Por tudo o que foi discutido, percebe-se a importância da correlação com as idades do homem para o esquema septenário agostiniano das eras. Longe de ser um recurso "puramente explicativo" e secundário, como sugere Luneau[96],

---

[93] GCM 1.24.42. (PL 34, 193).

[94] Idem, 1.24.42: "[…] *ubi ratio iam incipit in homine praevalere, accedit quinque sensibus cognitio et actio, quibus vita regitur et administratur, ut jam septenarius numerus incipiat esse* […]".

[95] Idem, 1.24.42: "*in ista aetate saeculi non apparent generationes, ut etiam occultus sit ultimus dies, quem utiliter Dominus latere oportere demonstravit*".

[96] Op.cit. p.292: "Mas aqui, o recurso [à argumentação antropomórfica] é *puramente explicativo*. Pois, se Agostinho evoca algumas vezes, fora de todo o contexto escriturário, a doutrina tradicional do desenvolvimento individual em sete idades [*sic*!], jamais ele fundamenta sobre ela uma divisão septenária da história. Aquela é

a fundamentação antropomórfica assume um importante papel na teoria das sete idades agostinianas e serve para explicar muitas de suas particularidades. Talvez até seja procedente a opinião de que o aspecto bíblico possua uma maior preponderância sobre o antropomórfico, mas abordar o assunto dessa forma é colocar o tema da sete idades fora dos termos pensados por Agostinho. Para ele, os dois aspectos são indissociáveis e formam parte da única história em seis fases, a qual foi profetizada no Gn e em outras passagens das Escrituras e foi concretizada, dentre outros fatores, a partir de um padrão que reproduz no processo histórico o ritmo senário de desenvolvimento da vida de um indivíduo.

Que a escolha do seis como o número de idades do mundo nasceu do desejo de Agostinho de conformar cada idade com o respectivo dia da Criação, esse é um aspecto que já foi comentado anteriormente no cap.2. Contudo, houve outros motivos que levaram o autor a considerar o número seis como um número plenamente adequado para dividir a história humana, da mesma forma que o número três, presente na seqüência paulina (“antes da Lei”, “sob a Lei”, “sob a Graça”): esses dois números possuíam uma perfeição intrínseca, seja pelas características que lhe eram particulares (como no caso do seis), seja por outros objetos de grande importância que eles representavam (como o três, que é o número da própria Trindade).

Com efeito, no mundo antigo era comum o estudo dos números a partir de uma abordagem que hoje seria chamada de “metafísica”, pois os pensadores não apenas se interessavam pelas características matemáticas dos números e nos seus cálculos, mas também faziam especulações sobre a sua simbologia e significação mais profundas. Luneau, seguindo

---

função da Revelação e não pode ser deduzida de uma análise psicológica [termo que Luneau usa como sinônimo de “antropomórfica”], não importa quão acertada seja ela” [itálico no original].

Marrou, utilizou o termo “aritmologia” para esse tipo de abordagem dos números na Antigüidade, que se encontra muito distante da concepção moderna do número como abstração, quantidade, mas que se preocupa, pelo contrário, bem mais com seu aspecto qualitativo, harmônico, significativo[97]. Como recorda Collins, “especulações místicas baseadas nos números, em reflexões sobre os números como símbolos” eram “difundidas nos períodos helenístico e romano”[98]. Desse modo, as principais correntes dessa outra tradição intelectual do mundo mediterrâneo antigo, bem como a forma com que podem ter influenciado a teoria agostiniana das sete idades devem ser analisadas na parte seguinte deste capítulo.

Parte 2: Idades do mundo e números

3.4. O simbolismo dos números para os antigos

Segundo Fraile, dentre os aspectos mais originais da escola fundada por Pitágoras (séc. VI a.C), encontra-se a sua “concepção aritmo-geométrica da realidade, considerando os números como essências das coisas”[99]. Ou, como lembra Campion (a partir de informações de Aristóteles, uma das principais fontes de informações, na Antigüidade, sobre o pitagorismo) o número era para eles o ἀρχή, o princípio fundamental do universo[100]. Quais doutrinas são realmente do fundador da escola ou foram desenvolvidas posteriormente, a partir de opiniões daquele, essa é uma diferenciação

[97] Cf. Luneau, op.cit. p.334.
[98] Adela Y. Collins “Numerical symbolism in Jewish and early Christian apocalyptic literature” in: Wolfgang Hasse e Hildegard Temporini (ed.). *Aufstieg und Niedergand der römischen Welt*. Berlin: De Gruyter, 1984. P.1250.
[99] Guillermo Fraile. *História de la filosofia – Grécia e Roma*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997. P.156.
[100] Nicolas Campion. “The Great Order: history and number in Ancient Greece” in: *The Great Year – Astrology, Millenarianism and History in the Western Tradition*”. London: Penguin Books, 1994. P.193.

bastante difícil de se fazer e que só é possível ser delimitada para pontos mais gerais do pitagorismo. Para o tema do simbolismo dos números, Fraile afirma que elas também são posteriores a Pitágoras e aparecem em certos fragmentos atribuídos a Filolau (c.430-390 a.C.)[101].

Conforme o fragmento atribuído a Filolau, o número 1 simbolizava a razão, por não admitir divisões internas; o 2 significava a opinião, porque admite divergências (a díade são dois pontos não coincidentes entre si); o 3, a divindade, o santo, um número com principio, meio e fim; o 4, a justiça, por ser a multiplicação de dois números iguais (2 x 2); o 5, o matrimônio, por ser a soma do primeiro par (o 2, considerado feminino) com o primeiro impar (o 3, masculino); o 6, como princípio da vida, por ser a multiplicação do primeiro número feminino com o primeiro masculino; o 7, "a saúde, a inteligência e a luz (o Sol). [esse número] Assinala os períodos da vida: 7, 14, 21, 28, 35, etc. É um número perfeito. Simbolizava o culto de Apolo"[102].

Já o 8 significava o amor, a amizade e a destreza; o 9, a justiça, por ser também o produto de dois números iguais (3 x 3); e, por fim, o 10 tinha também um simbolismo especial, por ser a soma dos quatro primeiros números (1 + 2 + 3 + 4), os quais também representavam, respectivamente, as figuras geométricas do ponto, da linha, da figura geométrica plana e, por fim, dos sólidos, ou seja, englobavam todas as formas que compunham o universo[103]. Também são tardias as identificações de certos números e figuras geométricas com deuses do panteão grego[104]. Para os números acima elencados, Adela Collins segue as informações fornecidas por Aristóteles e por alguns comentadores

[101] Fraile, op.cit. p.158.
[102] Idem, p.159.
[103] Cf. idem, pp.158-159.
[104] Idem, p.159.

modernos, mas sem diferenciar muito nas significações resumidas por Fraile[105]. Por outro lado, O'Meara lembra que "para os pitagóricos, há de fato somente os primeiros dez números, já que todos os outros números são construídos a partir dos dez primeiros"[106].

Muitas vezes combatido, mas também recepcionado e adaptado por vários pensadores pré e pós-socráticos, o pitagorismo foi um grande ponto de referência no desenvolvimento des idéias filosófico-religiosas no mundo greco e, posteriormente, romano. Mesmo Platão e alguns acadêmicos posteriores desenvolveram idéias pitagóricas, como destaca O'Meara[107]. E embora a escola pitagórica tenha desaparecido em meados do séc.IV, houve uma renovação de idéias fundamentadas ou que alegavam embasar-se sobre o pensamento pitagórico a partir de fins do séc.II a.C., com diversos pensadores "neopitagóricos" importantes sucedendo-se desde então, sobre os quais não é necessário entrar em maiores detalhes aqui.

Contudo, é importante lembrar o papel que o pensamento pitagórico possui na formação de um movimento filosófico pagão de grande destaque no mundo romano tardio: o neoplatonismo, que tanta importância teve para a formação intelectual do jovem Agostinho. Afinal, a ênfase dada por Plotino na transcendência e inefabilidade do Uno (τὸ ἕν), do qual derivam todos os seres inteligíveis e sensíveis por uma série de emanações, é contraposta à multiplicidade desses seres, que aumenta na medida que se afastam do Uno, meta da ética plotiniana, de modo que a diferença, geradora do múltiplo, é vista como um mal[108]. Por sua vez, Porfírio

---

[105] Cf. Collins, op.cit. pp.1250-1251.

[106] Dominic J. O'Meara. "Varieties of Pythagoreanism in the Second and Third Centuries AD" in: *Pythagoras Revived – Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1997. P.20.

[107] Idem, p.3.

[108] Para a transcendência e a primazia do Uno sobre todos os seres, cf. Plotino. *Enéadas* 5.4.1: ""[O Uno] é tal que nada pode ser dito sobre ele, nem o ser, nem a essência, nem a vida, porque está acima de todas

chegou a escrever uma *Vida de Pitágoras* e apresentava o antigo filósofo, em última instância, como um platônico[109], e o próprio Plotino chegou a ser acusado de plagiar idéias de Numênio de Apamea, pensador que também possuia grande influência de concepções pitagóricas[110].

Mas, para que Agostinho começasse a pensar sobre a natureza simbólica e mística dos números, ele não precisaria ter esperado o seu contato com os *Libri Platonici*, em Milão, para desenvolver tais idéias. Com efeito, antes da *revolução neoplatônica* (é assim que Harrison chama a leitura de Agostinho, em 386, dos neoplatônicos[111]), ocorreu, no pensamento deste, a *revolução ambrosiana*, e os próprios sermões de Ambrósio são pontuados de reflexões sobre o simbolismo dos números bíblicos de todo o tipo, até com argumentos de cunho estritamente aritmológico[112]. E, mesmo antes de 384, Agostinho poderia muito bem ter tido contato, durante os seus anos de formação retórica, com correlações simbólicas para os dez primeiros números semelhantes às referidas no início dessa parte da dissertação, através da leitura de autores imbuídos de idéias direta ou indiretamente pitagóricas ou a elas similares.

Por tudo isso, rastrear 1) em que momento Agostinho teria desenvolvido suas idéias aritmológicas e 2), pior ainda, determinar de que modo elas teriam evoluído antes da

---

essas coisas". Sobre as doutrinas de Plotino sobre o Uno, cf. também. Fraile, op.cit. pp.727-731.

[109] Como argumenta O'Meara, op.cit. p.27: "Porfírio, então, não é um platônico pitagorizante, isto é, uma pessoa que destaca Pitágoras como a fonte primária de toda a verdadeira filosofia (platônica), mas é, mais precisamente, um platônico universalizante: ele encontra o seu platonismo tanto em Pitágoras quanto em muitos outros endereços".

[110] Sobre o episódio, cf. Enrique A. R. Jurado; Joaquín Ritoré Ponce *et al*. *Porfírio de Tiro – Contra los cristianos – Recopilación de fragmentos, traducción, introducción y notas*. Cadiz: Universidad de Cadiz, *sine anno*. Pp.27-28.

[111] Cf. Carol Harrison. *Rethinking Augustine's Early Theology – An Argument for Continuity*. New York: Oxford University Press, 2006. P.7.

[112] Cf., dentre muitos outras obras possíveis, a *Carta* 44 e o *Sobre Abraão* 2.9.65 anteriormente referidos.

conversão ao catolicismo são tarefas de todo problemáticas: a primeira, pelas múltiplas possibilidades de autores disponíveis em sua época que pregavam crenças aritmológicas e utilizavam argumentações dessa natureza; a segunda, pelo caráter lacunar das fontes para esse período da vida de Agostinho. Um caminho mais produtivo mostra-se a análise da próprias opiniões que ele possuía sobre temas relacionados com a aritmologia e como esta pode ter influenciado a sua decisão de dividir a história em seis idades, seguidas da era sabática eterna, bem como correlacioná-las com os dias da Criação do *Gênesis*. É o que se fará, então, no item final deste capítulo.

3.5. Agostinho e a aritmologia

Desde o *Sobre a ordem* (dezembro de 386[113]), Agostinho apresenta as disciplinas liberais como uma escada para a mente, que deve se afastar do sensível em direção ao inteligível e, nessa época, Agostinho já apresentava uma concepção da realidade como harmonia numérica[114]. Por outro lado, no GCM 1.16.26, Agostinho refere-se, por primeira vez, a Sb 11:21 e afirma a natureza de certo modo numérica não apenas da criação, mas do próprio Criador:

> *Entretanto, quando vejas, em todas as coisas, medidas, números e ordem, procura o Artífice. E não encontrarás outro, senão* [aquele no qual] *estão a suprema medida, o supremo número e a suprema ordem – ou seja, Deus, sobre o qual foi dito, com extrema verdade, que ele dispôs todas as coisas em medida, número e peso*[115].

---

[113] Segundo Brown, op.cit. p.90.

[114] *Sobre a ordem* 2.11-17 (PL 32, 1011-1016).

[115] PL 34, 185-186: "I*n omnibus tamen cum mensuras et numeros et ordinem vides, artificem quaere. Nec alium invenies, nisi ubi summa mensura, et summus numerus, et summus ordo est, id est Deum, de quo verissime dictum est, quod omnia in mensura, et numero, et pondere disposuerit*". Contudo, deve-se lembrar dos argumentos posteriores de Agostinho, em *Sobre o sentido literal do* Gênesis 4.3.7 (PL 34, 299), de que Deus não é número senão de uma certa forma e que Ele próprio supera o número: "Deus não é medida, nem peso, nem número, nem todas

Anos mais tarde, o exegeta Agostinho, na obra *Sobre a Doutrina Cristã* (na parte escrita entre 396-397), lembraria a importância de se conhecer o simbolismo dos números para se alcançar a plena compreensão das Escrituras cristãs:

> *O desconhecimento dos números faz com que muitas coisas, colocadas de modo figurado e místico nas Escrituras, não sejam compreendidas.* [...] *Assim, por muitas outras e diversas formas, certos dados secretos das aparências dos números estão colocados nos Livros Santos,* [dados] *que, por causa do desconhecimento dos números, estão fechados aos que lêem*[116].

Opinião semelhante é reproduzida na *Cidade de Deus*:

> *Que a razão do número não deve ser desprezada (ela que* [*está presente*] *em muitas passagens das sagradas Escrituras) e que deve ser considerada algo importante, isso fica claro para os que se põem a observar de modo criterioso. E não foi em vão que foi dito, nos louvores de Deus: 'dispusestes todas as coisas com medida, número e peso* [Sb 9:21]'[117].

---

essas coisas. Se entendemos por medida o que conhecemos quando se mede algo, e por número o que contamos nela, e por peso o que pesamos nas coisas, Deus certamente não é isso. Mas se entendemos por medida aquilo que determina o modo de existir de todo ser; por número, o que subministra a forma de existência; e por peso, o que reduz à estabilidade e quietude todo ser, [então] ele é original, verdadeira e unicamente essas coisas, ele que determina tudo, dá forma a tudo e ordena tudo" ("*Neque enim Deus mensura est, aut numerus, aut pondus, aut ista omnia. An secundum id quod novimus mensuram in eis quae metimur, et numerum in eis quae numeramus, et pondus in eis quae appendimus, non est Deus ista: secundum id vero quod mensura omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit, ille primitus et veraciter et singulariter ista est, qui terminat omnia et format omnia, et ordinat omnia*").

[116] *Sobre a doutrina cristã* 2.16.25 (PL 34, 48): "*Numerorum etiam imperitia multa facit non intelligi, translate ac mystice posita in Scripturis.* [...] *Ita multis aliis atque aliis numerorum formis quaedam similitudinum in sanctis Libris secreta ponuntur, quae propter numerorum imperitiam legentibus clausa sunt*". O trecho suprimido desse parágrafo é uma longa enumeração de alguns dos significados dos principais números (3, 4, 7, 10, 40, 50, 153...), que são retomados em inúmeras outras passagens das obras de Agostinho, um trecho no qual se pode ter uma boa idéia do tipo de argumentação do autor no que se refere a cada um desses números.

[117] CD 11.30 (PL 41, 344): "*Unde ratio numeri contemnenda non est, quae in multis sanctarum Scripturarum locis, quam magni aestimanda sit, elucet diligenter intuentibus. Nec frustra in laudibus Dei dictum est, Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*" .

E, dentre os primeiros dez números, o seis tem um destaque especial para Agostinho, devido a sua perfeição intrínseca. Já no tratado *Sobre a música* (387-389[118]), quase contemporâneo ao GCM, ele falava da superioridade da harmonia do verso senário[119]. No *Sobre o* Gênesis *no seu sentido literal*, outras razões são acrescentadas para a defesa da perfeição do seis:

> *Portanto, encontramos que o seis é o primeiro número perfeito, devido ao fato que ele é completado por suas partes. Com efeito, também há outros números que são perfeitos por outras causas e razões. Por conseguinte, dizemos que o seis é perfeito por esse motivo: porque ele é compelatado pelas suas partes, pelo menos por aquele tipo de partes que, multiplicadas, podem somar o número do qual são partes*[120].

Contudo, talvez um dos trechos, escrito por Agostinho, em que os motivos aritmológicos para a defesa do seis como um número perfeito mostram-se de maneira mais clara e detalhada seja a passagem do livro 11 da *Cidade de Deus,* na qual ele faz as seguintes considerações:

> *O número seis é o primeiro completo em suas partes, a saber, da sua sexta parte, da terça e da metade, que são o um, o dois e o três:* [números] *que, somados, dão seis. Com efeito, devem ser compreendidas, na consideração dos números, aquelas partes que se pode dizer que sejam divisíveis, como a metade, a terceira, a quarta parte e as outras denominadas, sucessivamente, a partir de outros números. Pois, por exemplo, embora no número nove haja uma certa parte do número quatro, nem por isso pode-se dizer que ele seja seu divisor. O um, todavia, pode, pois é a sua nona parte; também o*

---

[118] Segundo Lancel, op.cit. p.533. Brown, *Santo Agostinho,* p. 90, só fornece a data de início da redação, que é a mesma.

[119] Cf. *Sobre a música* 5.10.20; 5.12.26.

[120] *Sobre o* Gênesis *no seu sentido literal* 4.2.2 (PL 34, 296): "*Invenimus ergo senarium numerum primum esse perfectum, ea ratione quod suis partibus compleatur. Sunt enim et alii numeri aliis causis rationibusque perfecti. Proinde istum senarium ea ratione perfectum diximus, quod suis partibus compleatur, talibus duntaxat partibus, quae multiplicatae possint consummare numerum cujus partes sunt*".

três pode, pois é a sua terça parte. De fato, somadas essas duas partes dele, ou seja, a nona e a terça – isto é, o um e o três –, elas estão longe da soma total dele, que é nove. Da mesma forma, no número dez, o quatro é uma parte dele; mas não pode-se dizer que ele lhe seja divisível. O um, entretanto, pode, pois é a sua décima parte. Ele tem também a quinta, que é o dois; tem a metade, que é o cinco. Mas essas três partes dele – a décima, a quinta e a metade, isto é, o um, o dois e o cinco –, somadas simultaneamente não completam o dez; pelo contrário, dão oito. Na verdade, as partes do número doze, somadas, o ultrapassam, pois ele tem a sua duodécima parte, que é o um; tem também a metade, que é o seis; tem a quarta, que é o três; tem a terceira, que é o quatro; tem a metade, que é o seis. Todavia, um mais dois mais três mais quatro e mais seis não são doze, mas uma soma maior, isto é, fazem dezesseis. Isso julguei que deveria ser relembrado, de modo breve, para recomendar a perfeição do número seis, ele que é o primeiro que, como eu disse, completa-se a si mesmo pelos seus divisores somados[121].

O trecho citado é um pouco longo, (emboran não chegue à extensão das considerações feitas por Agostinho em *Sobre o sentido literal do* Gênesis 4.2.2-5 sobre o mesmo tema), mas mostra-se como bem esclarecedor, pois ali se argumenta sobre a perfeição do número seis em bases aritmológicas *stricto sensu*, ou seja, a partir das apresentação de

[121] CD 11.30 (PL 343-344): "*Numerus quippe senarius primus completur suis partibus, id est, sexta sui parte, et tertia, et dimidia, quae sunt unum, et duo, et tria: quae in summam ducta, sex fiunt. Partes autem in hac consideratione numerorum illae intelligendae sunt, quae quotae sint dici potest: sicut dimidia, tertia, quarta, et deinceps ab aliquo numero denominatae. Neque enim, exempli gratia, quia in novenario numero quatuor pars aliqua ejus est, ideo dici potest quota ejus sit: unum autem potest, nam nona ejus est; et tria potest, nam tertia ejus est. Conjunctae vero istae duae partes ejus, nona scilicet atque tertia, id est, unum et tria, longe sunt a tota summa ejus, quod est novem. Itemque in denario quaternarius est aliqua pars ejus; sed quota sit dici non potest: unum autem potest; nam decima pars ejus est. Habet et quintam, quod sunt duo: habet et dimidiam, quod sunt quinque. Sed hae tres partes ejus, decima et quinta et dimidia, id est unum et duo et quinque, simul ductae non complent decem: sunt enim octo. Duodenarii vero partes numeri in summam ductae, transeunt eum: habet enim duodecimam, quod est unum; habet sextam, quae sunt duo; habet quartam, quae sunt tria; habet tertiam quae sunt quatuor; habet et dimidiam, quae sunt sex: unum autem et duo et tria et quatuor et sex, non duodecim, sed amplius, id est, sexdecim fiunt. Hoc breviter commemorandum putavi ad commendandam senarii numeri perfectionem, qui primus, ut dixi, partibus suis in summam redactis ipse perficitur*".

determinadas características matemáticas do número às quais se oferece um certo simbolismo. Nesse caso, o fato do seis ser, ao mesmo tempo, a soma de seus divisores é fator suficiente para que Agostinho o tenha como "primeiro dos números perfeitos"[122]. Outros números, como o sete e o oito, são considerados perfeitos não apenas por representarem o descanso de Deus no sábado e a ressurreição de Cristo, mas pela sua relação com o número seis, ao qual eles sucedem. O sete é o "seis mais um", e o oito o "sete mais um". Desse modo, ambos participam da perfeição aritmológica do número seis.

Para Agostinho, o livro do Gn, ao apresentar a Criação como terminada em seis dias, reafirma, de um modo simbólico, a natureza perfeita dos seres criados por Deus. "Portanto, em um número perfeito de dias, isto é, no seis, Deus terminou as obras que ele fez"[123]. Para ele, "não podemos dizer que o seis é um número perfeito por isso: porque Deus terminou todas as suas obras em seis dias, mas por isso: Deus terminou todas as suas obras em seis dias, porque o seis é um número perfeito. Portanto, ainda que aquelas não existissem, este seria perfeito. Todavia, se este não fosse perfeito, aquelas não poderiam tornar-se perfeitas a partir dele"[124].

Contudo, é importante lembrar que, desde datas tão antigas quanto 393, quando Agostinho começou o seu primeiro comentário literal ao Gn, que acabou não sendo concluído (o *liber imperfectus de Genesi ad litteram*), ele já

---

[122] *Sobre o sentido literal do* Gênesis 4.2.2 (PL 34, 296): "Portanto, tem-se que o seis é o primeiro número perfeito" ("*Invenimus ergo senarium numerum primum esse perfectum*").

[123] PL 34, 298: "*Perfecto ergo numero dierum, hoc est senario, perfecit Deus opera sua quae fecit*".

[124] *Sobre o sentido literal do Gênesis* 4.6.14 (PL 34, 301): "*Quamobrem non possumus dicere, propterea senarium numerum esse perfectum, quia sex diebus perfecit Deus omnia opera sua; sed propterea Deum sex diebus perfecisse opera sua, quia senarius numerus perfectus est. Itaque, etiamsi ista non essent, perfectus ille esset; nisi autem ille perfectus esset, ista secundum eum perfecta non fierent*".

considerava as palavras de Ecl 18:1, a partir da tradução latina: “Aquele que permanece para sempre criou todas as coisas ao mesmo tempo”. Naquela época, Agostinho explicava a narrativa em seis dias como uma concessão de Deus aos menos aptos à contemplação, para que eles compreendessem a obra que Deus criou instantaneamente, sem necessidade de tempo[125]. E, em obras posteriores, como no *Sobre o sentido literal do Gênesis*, ele explicitaria essas opiniões:

> *A mesma Escritura, que disse sobre o Criador que em seis dias ele terminou todas as suas obras, também escreveu sobre ele em outro lugar, sem ser contraditória por isso, que ele criou todas as coisas de uma só vez* [Ecl 18:1]. *E, por conseguinte, ele, que fez todas as coisas simultaneamente, também fez ao mesmo tempo estes seis ou sete dias, ou melhor, o único dia repetido seis ou sete vezes. Portanto, que necessidade havia de enumerar estes seis dias de uma maneira tão precisa e tão ordenada? Sem dúvida porque aqueles que não podem ver o que foi dito: ‘criou todas as coisas simultaneamente’, senão quando a narração é feita de modo lento e por partes; para que também eles chegassem a compreender*[126].

---

[125] Cf. o *livro inacabado sobre o sentido literal do Gênesis* 7.28 (PL 34, 231): “Portanto, ainda que Deus opere sem necessidade de tempo (a quem está sujeito o poder, quando quer), todavia, as naturezas temporais executam temporalmente seus movimentos. [...] Pois quem disse: ‘o que permanece eternamente criou todas as coisas simultaneamente’, contemplou, na mesma inspiração, a obra de sua mente, mas, de modo o mais cômodo possível, foi ordenada naquele livro a narração das coisas feitas por Deus em intervalos de tempos, para que a verdadeira disposição das coisas criadas, que não poderia ser compreendida, por meio da contemplação estável, pelas almas de menor capacidade, fosse vista com esses olhos [sensíveis], exposta por meio desse modo de falar” (“*Quanquam ergo sine productione temporis faciat Deus, cui subest posse cum volet; ipsae tamen naturae temporales motus suos temporaliter peragunt*. [...] *Nam in ipsa ratione operationem contemplatus est in Spiritu sancto, qui dixit, ‘Qui manet in aeternum creavit omnia simul’: sed commodissime in illo libro, quasi morarum per intervalla factarum a Deo rerum digesta narratio est, ut ipsa dispositio, quae ab infirmioribus animis contemplatione stabili videri non poterat, per hujusmodi ordinem sermonis exposita quasi istis oculis cerneretur*”).

[126] Cf. *Sobre o sentido literal do* Gênesis 4.33.52 (PL 34, 318): “De quo enim Creatore Scriptura ista narravit, quod sex diebus consummaverit omnia opera sua, de illo alibi non utique dissonanter scriptum est, quod creaverit omnia simul Ac per hoc et istos dies sex vel septem, vel potius unum sexies septiesve repetitum simul fecit, qui fecit omnia simul. Quid ergo opus erat sex dies tam distincte dispositeque narrari? Quia scilicet ii qui non possunt videre quod

Portanto, para Agostinho há um vínculo profundo entre a perfeição do número seis e o fato de a narrativa da Criação ter sido distribuída ao longo de seis dias. Mas será que o seis também confere algum tipo de dignidade e distinção para o processo histórico, pelo fato de ele se desenvolver em seis idades, antes que se instaure a eternidade da era sabática? Ou seja, será que as idades do mundo agostinanas são também estabelecidas em uma sequência de "seis mais um" por motivos aritmológicos, ligados à perfeição do senário? No GCM, tais argumentações estão de todo ausentes, de modo que a perfeição dos seres criados por Deus, bem como a existência das seis idades da história humana comparadas com os dias do Gn, não são defendidas por Agostinho ali com argumentos de cunho aritmológico, mas sim de outra ordem (santidade da revelação cristã; adequação da história humana com os feitos relatados no Gn; fundamentação antropomórfica das idades do mundo, dentre outros). Todavia, algumas décadas mais tarde, na obra *Sobre a Trindade*, Agostinho faria uma exposição das sete eras a partir de considerações aritmológicas que deixam claro o quanto esse aspecto de sua teoria era por ele tido como de grande importância.

Nesse trecho, a partir da análise do uno e do duplo, Agostinho chega a considerar a perfeição do número seis, em que suas "partes constituintes", seus divisores (um, dois e três), dão ele próprio como resultado, quando se faz a soma ou multiplicação daqueles. Em seguida, o autor relembra:

> *Com efeito, o um, o dois e o três dão, como soma, o próprio seis, cuja perfeição a santa Escritura*

---

dictum est, "Creavit omnia simul", nisi cum eis sermo tardius incedat; ad id quo eos ducit, pervenire non possunt". Cf. também CD 11.30 (PL 41, 343): "Por meio do mesmo dia, repetido seis vezes, narra-se as coisas concluídas nos seis dias" ("*eodem die sexies repetito, sex diebus perfecta narrantur*").

> *recomenda a nós, em especial no que* [se diz] *que Deus terminou a sua obra em seis dias, e fez o homem à imagem de Deus no sexto dia* [Gn 1:27]. *E, na sexta idade do gênero humano, o Filho de Deus veio e tornou-se Filho do homem, para que ele nos recriasse à imagem de Deus*[127].

Essa última frase é o ponto de apoio que ele utiliza para apresentar de forma resumida, mais uma vez, as divisões [*articuli*] das seis idades históricas. Contudo, o mais interessante desse trecho do *Sobre a Trindade* são as considerações que Agostinho faz poucas linhas adiante, quando ele, a partir do seis, recorda-se do número três, que o compõe, e fala da outra divisão da história humana, a paulina:

> *Nós reconhecemos que este número seis carrega em si uma certa representação do tempo também naquela relação de uma divisão tripartite, por meio da qual contamos um tempo antes da Lei; outro, sob a Lei; um terceiro, sob a Graça, tempo no qual recebemos o sacramento da renovação* [...][128].

Este é a única passagem, das obras de Agostinho, em que aparecem, uma ao lado da outra, a divisão septenária e a divisão paulina. Por ela, é possível ver como esses dois modos de se abordar a mesma história humana interagem e são pensados como complementares.

Assim, observa-se que as duas principais divisões da história em Agostinho ou são em seis eras (o esquema septenário é, na verdade, uma seqüência de "seis idades

---

[127] *Sobre a Trindade* 4.4.7 (PL 42, 892): "*Unum autem et duo et tria consummant eumdem senarium. Cujus perfectionem nobis sancta Scriptura commendat, in eo maxime quod Deus sex diebus perfecit opera sua, et sexto die factus est homo ad imaginem Dei. Et sexta aetate generis humani, Filius Dei venit et factus est filius hominis, ut nos reformaret ad imaginem Dei*".

[128] *Sobre a Trindade* 4.4.7 (PL 42, 892-893): "*Hunc senarium numerum quamdam temporis gerere figuram, etiam in illa ratione tripartitae distributionis agnoscimus, qua unum tempus computamus ante Legem; alterum, sub Lege; tertium, sub gratia. In quo tempore sacramentum renovationis accepimus* [...]".

mais uma", com seis idades históricas e uma outra idade derradeira, pós-histórica, transcendente e eterna) ou estão baseadas em um múltiplo de seis (como na seqüência paulina quaternária, a qual também pode ser decomposta na fórmula "três mais uma"). Esse fato explica porque uma outra divisão da história que foi bem utilizada por alguns escritores cristãos na Antigüidade não encontrou muita acolida em Agostinho e quase não foi por ele desenvolvida: a divisão em cinco eras, baseada na parábola, narrada em Mt 20:1-17, dos trabalhadores da vinha chamados em cinco diferentes momentos do dia pelo Senhor. Embora autores como Orígenes[129] tenham achado nessa passagem evangélica um trecho a partir do qual se poderia dividir a história em cinco períodos (que tinham como marcos, para ele, Adão, Noé, Abraão, Moisés e Cristo), Agostinho comentou somente em uma ocasião essa parábola em perspectiva histórica[130]. O motivo para tanto se torna claro a partir da análise das sete idades do mundo: para Agostinho, a comparação da história com os dias da Criação, as fases do mundo e a perfeição do número seis fizeram com que ele preferisse uma divisão senária do processo histórico a uma quinária. Tal fato explica, desse modo, porque se tem tantas referências diretas ao esquema de "seis eras mais uma" espalhadas pelas obras de Agostinho, enquanto se encontra apenas uma vez a divisão da história em cinco eras, que deve ser vista como incidental no pensamento de Agostinho.

Diante do que foi discutido neste capítulo e no anterior, vê-se como as fundamentações bíblica, antropomórfica e aritmológica das sete idades do mundo agostinianas estão intimamente ligadas, de tal modo que não

---

[129] Cf. *Comentário sobre mateus* 25.3

[130] Cf. 87 (PL 38, 530-539). Sobre os padres da Igreja que comentaram essa parábola e as diferentes abordagens, apresentadas pelos autores antigos, do texto de Mt 20:1-15, cf. J. M. Tevel. "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.

se pode pensar uma sem a outra. Foram esses três aspectos da teoria que forneceram a Agostinho elementos para argumentar, de maneira tão contínua ao longo dos anos de sua vida pós-conversão, em favor de uma divisão da história em seis idades seguida do repouso sabático para os justos na sétima.

Contudo, a teoria das sete idades do mundo não se manteve inalterada ao longo de todo esse período. Em meados da década de 390, pouco depois da redação do GCM, Agostinho aderiu à crença de que, no fim dos tempos, Cristo instauraria seu reino sobre a Terra, momento no qual os justos reinariam corporalmente com ele, antes da ocorrência do Juízo Final. O impacto temporário que essas crenças milenaristas tiveram sobre sua teoria das sete idades do mundo será analisado no capítulo seguinte.

Capítulo 4 – A fase milenarista de santo Agostinho e sua influência sobre a teoria das sete idades do mundo

4.1. Introdução

No livro 20 da *Cidade de Deus*, Agostinho levanta argumentos para defender a crença cristã de que haverá um Juízo no final dos tempos, bem como a da ressurreição dos mortos. Dentre os textos das Escrituras que mais claramente pregam esses acontecimentos escatológicos, o Apocalipse de João tem, indubitavelmente, um papel de destaque para a tradição cristã, em especial Ap 20. Mas, antes de abordá-lo, Agostinho quer preparar o terreno para uma determinada interpretação e, por isso, ele apresenta uma exegese de Jo 5:22-29, apoiada por outros textos, para diferenciar e definir dois tipos de mortes e dois tipos de ressurreição. A primeira morte, relativa à alma, não ao corpo, é comum a todos aqueles que ainda não aceitaram a palavra de Deus e, assim, ainda não ressuscitaram na primeira ressurreição, também ela de carácter espiritual, mas continuam mortos no seu estado de pecado. Já a segunda morte seria a condenação eterna daqueles que não quiseram participar da primeira ressurreição, condenação que acontecerá no fim dos tempos, depois da ressurreição geral dos corpos, a qual Agostinho identifica como a segunda ressurreição[1].

Todo esse interlúdio exegético de como se deve ler expressões como “segunda morte” e “primeira ressurreição” é fundamental para Agostinho nesse momento, pois ele deseja que os leitores da Cidade de Deus compreendam de modo alegórico o texto de Ap 20 e, assim, não caiam numa leitura

[1] Cf. CD 20.6.

literal dessa passagem, imaginando que a ressurreição dos mortos será em duas etapas, como – na linha do que pensava Agostinho – o texto parece dar a entender. Afinal, o Apocalipse afirma claramente que os justos ressuscitarão primeiro e gozarão de um reino de mil anos com Cristo aqui mesmo na terra, para só depois desse período os outros homens ressuscitarem e receberem, no Juízo final que então se seguiria, o castigo eterno que mereceram[2]. A sensibilidade de Agostinho ao risco de que Ap 20 seja interpretado literalmente e que, dessa forma, pregue-se a existência futura de um reino milenar dos santos neste mundo deriva, em grande parte, de sua experiência pessoal, pois também ele, no passado, sucumbiu a expectativas milenaristas, como ele reconheceria, poucas linhas adiante, na *Cidade de Deus*[3]. Houve um tempo em que também Agostinho advogara que "a separação [entre bons e justos] acontece no fim dos tempos [...], reinando os justos primeiro temporalmente, como está escrito no Apocalipse, [e] depois para sempre naquela cidade que lá é descrita [cf. Ap 21]"[4]. E outros textos, como os sermões 259 e 260C, desenvolvem de

---

[2] Cf. Ap 20:1-15.

[3] Cf. CD 20.7.1 (PL 41, 667) – "Esta opinião [de que haveria um reino de Cristo milenar no fim dos tempos] seria até certo ponto admissível, se se acreditasse que haveria algumas delícias espirituais para os santos, por meio da presença do Senhor, naquele sábado. *Pois também nós fomos dessa opinião por algum tempo* [itálico nosso]. Mas que digam que, quando aqueles que então tiverem ressuscitado, haverão de passar o tempo em banquetes imoderadíssimos, nos quais a comida e a bebida seja tanta que não somente não possuirão nenhuma moderação, mas até mesmo superarão [a falta de moderação] dos próprios incrédulos; de nenhum modo essas coisas podem ser acreditadas, senão por pessoas carnais". ("*Quae opinio esset utcumque tolerabilis, si aliquae deliciae spirituales in illo sabbato adfuturae sanctis per Domini praesentiam crederentur. Nam etiam nos hoc opinati fuimus aliquando. Sed cum eos qui tunc resurrexerint, dicant immoderatissimis carnalibus epulis vacaturos, in quibus cibus sit tantus ac potus, ut non solum nullam modestiam teneant, sed modum quoque ipsius incredulitatis excedant: nullo modo ista possunt nisi a carnalibus credi*").

[4] *Sobre 83 diversas questões* 57.2 (PL 40, 41): "*Fit autem separatio in fine saeculi,* [...] *cum regnant justi primo temporaliter, sicut in Apocalypsi scriptum est, deinde in aeternum in illa civitate quae ibi describitur*".

maneira bastante detida as idéias dessa sua fase milenarista.

A análise do periodo milenarista de Agostinho reveste-se de fundamental importância para o presente estudo, na medida em que, durante os anos em que ele professou a crença em um reino messiânico de Cristo sobre a terra no fim dos tempos, houve reflexos na sua teoria septenária original, que precisou ser remodelada para se adaptar a tal crença, como será mostrado mais adiante. Assim, o objetivo principal deste capítulo é descrever de que modo se deu esse processo de adaptação das sete idades do mundo originais e por quanto tempo Agostinho professou essa variação "milenarista" das idades.

Para tanto, será feita, em um primeiro momento, a análise das principais obras de Agostinho que fazem a defesa do seu milenarismo: os sermões 259 e 260C. Em seguida, o conteúdo destes será comparado com a descrição da sétima era presente no GCM para se demonstrar que esta obra (bem como outras, escritas até meados de 391-392) foi produzida antes de que ele aderisse a crenças quiliastas, bem como se buscará mostrar o modo como o GCM e outros escritos possuem diferenças significativas no que se refere ao esquema das idades baseado no milenarismo.

4.2. Os sermões milenaristas de Agostinho e sua apresentação das idades do mundo

O primeiro sermão milenarista a ser apresentado aqui é o 259, pregado por Agostinho em uma oitava de páscoa, por volta de 393-395[5]. Desde o início do seu discurso, o autor

[5] Segundo Georges Folliet. "La typologie du sabbat chez s. Augustin – son interpretation millénarist entre 389 et 400" in: *Revue des Études Augustiniennes* 2, 1956. P.374. Para o outro sermão milenarista de Agostinho, o 260C, o mesmo autor sugere uma data aproximada ao 259. Contudo, é importante lembrar que estes sermões devem necessariamente ter sido compostos entre o período de 389/390 a 397/398, que é a

deixa claro o que significa o domingo para os cristãos: a vida eterna, "que nós teremos com os anjos, onde o descanso é perpétuo; a alegria, eterna; a felicidade, sem defeito; [onde] não há nenhum incômodo, nenhuma tristeza, nenhuma morte"[6]. Em seguida, Agostinho começa as suas considerações sobre o significado dos numeros sete e do oito, cada um deles identificado com uma idade:

> *Portanto, este oitavo dia significa a vida nova no fim do século; o sétimo* [dia]*, o descanso futuro dos santos nesta Terra. Pois o Senhor reinará na Terra com os seus santos, como dizem as Escrituras, e possuirá aqui a* [sua] *Igreja, para a qual não entrará nenhum mal, separada e purificada de todo contágio de malignidade;* [...] *Pois a Igreja primeiramente aparecerá aqui em grande claridade, dignidade e justiça. Lá não se terá vontade de enganar, de mentir ou de se esconder, como lobo, sob pele de ovelha. Com efeito, virá o Senhor, como está escrito, e ele iluminará os fatos escondidos pelas trevas e manifestará os pensamentos dos corações; e, então, haverá louvor para cada um deles* [os justos]*. Portanto, não haverá iníquos lá, pois eles já estarão separados*[7].

No trecho acima, observa-se como Agostinho defende a existência de um reino terrestre dos santos com Cristo, no qual eles estarão totalmente separados dos réprobos e onde

---

datação da fase milenarista de Agostinho que se defenderá aqui. Por outro lado, as datas oferecidas por Éric Rebillard. "*Sermones*" in: Gerald Fitzgerald. (Ed.). *Augustine through the Ages - an Encyclopedia*. Michigan / Cambrigde - U.K.: William B. Ferdmans / Grand Rapids, 1999. P.783 são de todo inadequadas, por ele defender que os sermões 259 e 260C foram compostos, respectivamente, em 400 e 410, o que é impossível, já que nesses anos Agostinho já tinha deixado o milenarismo.

[6] PL 38, 1196: "[...] *illam vitam, quae nobis cum Angelis est futura: ubi perpetua quies, sempiterna laetitia, indeficiens beatitudo, nulla perturbatio, nulla tristitia, nulla mors*".

[7] PL 38, 1197: "*Octavus ergo iste dies in fine saeculi novam vitam significat: septimus quietem futuram sanctorum in hac terra. Regnabit enim Dominus in terra cum sanctis suis, sicut dicunt Scripturae, et habebit hic Ecclesiam, quo nullus malus intrabit, separatam atque purgatam ab omni contagione nequitiae* [...] *Nam Ecclesia hic primo apparebit in magna claritate et dignitate et justitia. Non ibi libebit decipere, non mentiri, non sub ovis pelle lupum latere. Veniet enim Dominus, sicut scriptum est, et illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit cogitationes cordium: et tunc laus erit unicuique. Iniqui ergo non ibi erunt: jam enim separabuntur*".

não haverá nenhum mal. Nas linhas seguintes a passagem citada, Agostinho reforça ainda mais a separação entre justos e injustos que acontecerá no reino escatológico de Cristo, pela utilização da metáfora do trigo purificado na eira de toda a palha. Então, ele continua seu racionínio e apresenta, mais uma vez, seu esquema das idades do mundo, só que, nessa ocasião, em chave milenarista:

> *Assim, portanto, depois da separação do dia do Juízo, aparecerá a massa dos santos, reluzente em dignidade, destacada pelos méritos e carregando, diante de si, a misericórdia do seu libertador. E este será o sétimo dia. Como primeiro dia, na totalidade da história* [in toto saeculo], *é o tempo que é de Adão até Noé; o segundo, de Noé até Abraão e, como já dividiu o evangelho de Mateus, o terceiro de Abraão até Davi; o quarto, de Davi até a migração para a Babilônia; o quinto, da migração até a chegada de nosso Senhor Jesus Cristo. Portanto, a partir da chegada do Senhor, desenvolve-se o sexto, no sexto dia estamos. E, por isso, como o homem foi formado, no* Gênesis, *no sexto dia à imagem de Deus, assim também nesse tempo, como no sexto dia da totalidade da história, somos renovados no Batismo, de tal modo que recebamos a imagem do nosso Criador. Todavia, quando tiver passado este sexto dia, virá o descanso depois daquela separação, e os santos e justos de Deus terão o repouso do sábado* [sabbatizabunt]. *Com efeito, depois do sétimo* [dia], *quando aparecer na pátio da debulha a dignidade da messe, o fulgor e o mérito dos santos, entraremos para aquela vida e aquele descanso, sobre o qual foi dito: 'porque olho não viu, nem ouvido ouviu, nem o coração humano imaginou as coisas que Deus preparou para os que o amam'* [1Co 2:9][8].

---

[8] PL 38, 1197-1198: "*Sic ergo post ventilationem diei judicii apparebit massa sanctorum, fulgens dignitate, praepotens meritis, et misericordiam liberatoris sui prae se gerens. Et ipse erit septimus dies. Quasi primus dies sit in toto saeculo tempus quod est ab Adam usque ad Noe; secundus, a Noe usque ad Abraham, et quomodo jam dividit Evangelium Matthaei, tertius ab Abraham usque ad David; quartus, a David usque ad transmigrationem in Babyloniam; quintus, a transmigratione usque ad adventum Domini nostri Jesu Christi. Ab adventu ergo Domini sextus agitur, in sexto die sumus. Et ideo quomodo formatus est homo in Genesi sexto die ad imaginem Dei, sic et in isto tempore, quasi sexto die totius saeculi, renovamur in Baptismo, ut recipiamus imaginem Conditoris nostri. Sextus autem dies iste cum transierit, veniet requies post illam ventilationem, et sabbatizabunt sancti et justi Dei. Post septimum autem, cum apparuerit in area*

Mais ainda, o oitavo dia é apresentado como um tempo de "recapitulação", de volta à felicidade da origem dos tempos, e virá depois que se terminar os sete dias em que se desenvolve a história (*saeculum*). Para não perder o contexto da passagem, repete-se aqui o último período da citação anterior:

> *Com efeito, depois do sétimo* [dia]*, quando aparecer, no pátio da debulha, a dignidade da messe, o fulgor e o mérito dos santos, entraremos para aquela vida e aquele descanso, sobre o qual foi dito: 'porque olho não viu, nem ouvido ouviu, nem o coração humano imaginou as coisas que Deus preparou para os que o amam'* [1Co 2:9]*. Então retorna-se como que para a cabeça. Pois como quando tiverem sido completados esses sete dias, o próprio oitavo é também o primeiro, assim também, depois de terminadas e completadas as sete idades do século que passa* [aetates septem saeculi transeuntis], *voltaremos àquela imortalidade e beatitude da qual o homem se afastou*[9].

No fim desse parágrafo, Agostinho desenvolve considerações de cunho aritmológico, de tal modo que ele parte do número sete para chegar ao cento e cinqüenta e três, o número de peixes pegos na pesca milagrosa narrada em Jo 21 e que, para ele, no seu período milenarista, significa a Igreja do reino escatológico de Jesus, que será separada pela "rede" do Juízo Final do restante dos homens, os pecadores, representados pelos peixes que ficaram no mar.

---

dignitas messis, fulgor, meritumque sanctorum, ibimus in illam vitam et in illam requiem, de qua dictum, Quia oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se".

[9] PL 38, 1198: "*Post septimum autem, cum apparuerit in area dignitas messis, fulgor, meritumque sanctorum, ibimus in illam vitam et in illam requiem, de qua dictum, Quia oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se. Tunc velut ad caput reditur. Quomodo enim cum peracti fuerint isti septem dies, octavus ipse est qui primus: sic post terminatas et peractas aetates septem saeculi transeuntis, ad illam immortalitatem beatitudinemque rediemus, de qua lapsus est homo*".

Com efeito, esse é o texto de Agostinho no qual ele apresenta, de modo mais evidente e dentro do quadro das idades do mundo, suas crenças sobre a contraposição entre o repouso sabático dos justos, identificado com a era messiânica, e um outro tipo de descanso, o do "oitavo dia", que é descrito com as palavras de 1Co 2:9 e é visto como o retorno à imortalidade e beatitude originais; dia que virá depois de passados os sete dias / idades da história. Em nenhuma outra passagem das obras de sua fase milenarista, Agostinho voltará a tratar das sete idades que antecedem ao "oitavo dia".

Contudo, há um outro sermão milenarista, pregado também por volta de 395[10], que, embora não fale de todas as idades, esclarece um pouco mais a contraposição entre sétimo e oitavo dia, ou seja, entre o reino messiânico terreno e a felicidade eterna que se instaurará passado o tempo de gozo dos santos sobre a terra: é o Sermão 260C. Nele, Agostinho dá maiores detalhes acerca da diferença entre os números sete e o oito:

> *O número oitavo prefigura aquelas coisas que se referem ao século* [saeculum] *futuro, quando, sem nenhum deslocamento dos tempos, nada falta ou sobra, mas permanece eternamente, em uma beatitude estável. E porque os tempos desse século* [refere-se ao "século" vivido pelo autor, a própria história, contraposto ao *séculum futurum*, referido anteriormente] *esvaem-se com o número sete, repetido através da retorno* [circuitum] *dos dias, aquele* [outro dia] *é chamado, de modo correto, como o oitavo dia,* [*dia*] *no qual, quando tiverem chegado os santos, depois dos trabalhos temporais, eles não distinguem ação ou descanso por nenhuma mudança de dia e de noite, mas haverá para eles, continuamente, um descanso atento e uma atividade, não preguiçosa, mas infatigavelmente ociosa*[11].

[10] Segundo Folliet, op.cit. p.374.
[11] *Sermão* 260C. Texto latino retirado de Folliet, op.cit. p.376.

Mais adiante, o autor destaca a contraposição entre a transitoriedade do sétimo dia da história e a eternidade e transcendência do oitavo dia:

> *O que, com efeito, é aquilo que, também em outro lugar,* [Deus] *promete pelo profeta 'paz sobre paz'* [Cf. Is 57:19, segundo a Septuaginta], *senão que também o sábado, que é simbolizado pelo sétimo dia, embora seja ele delimitado por aquela medida temporal dos dias, possui, em todo caso, um descanso, que foi prometido aos santos nesta terra, quando não os atormenta nenhuma tempestade deste mundo, depois dos trabalhos bons, descansando no seu Deus? Porque, para que isso fosse simbolizado, depois que ele fez todas as coisas muito boas, também ele próprio descansou no sétimo dia. Ou será por causa disso que está escrito no livro do santo Jó: 'seis vezes te arranquei das necessidades, e no sétimo não te toca o mal?'* [Jó 5:19] *Mas, por causa disso, aquele dia já não tem tarde* [non habet vesperam]*, porque, sem nenhuma mistura e névoa de tristeza, a qual impregna a maior parte da conversação misturada dos homens maus, ele conduz o santos para o oitavo dia, isto é, para a felicidade sempiterna. Com efeito, uma coisa é descansar no senhor ainda em meio ao tempo,* [*descanso*] *que é significado no sétimo dia, isto é, no sábado; outra coisa, porém, é transcender todo tempo e se conformar com o artífice dos tempos, já sem nenhum fim, o que é significado pelo oitavo dia, o qual, pelo fato de não passar regularmente com os demais* [*dias*], *declara que tem uma marca de eternidade*[12]*.*

Linhas mais adiante, Agostinho trabalha de novo a idéia do oitavo dia como o primeiro e como "recapitulação" da felicidade original que se dá nesse momento.

Talvez Agostinho não tenha dito tudo que se gostaria de saber sobre as convicções por ele fomentadas durante seu período milenarista, mas as idéias que ele apresenta nesses dois sermões permitem identificar com precisão que ele pensava o sábado, nesse período, como um estágio temporário, que conduz os santos ["*traicit sanctos*"] para um outro momento da existência humana: a felicidade

[12] Id.Ibid.

transcendente do oitavo dia. A eternidade deste último contrapõe-se com a imersão no tempo da qual participa também a era messiânica, apesar de todas as suas marcas distintivas. Com efeito, o sétimo dia é uma época em que os trabalhos e fadigas ficaram para trás e se descansa no Senhor [“*requiescere in Deo*”], mas não da mesma forma que no oitavo dia, pois neste o descanso é eterno e supra-terreno, enquanto naquele o repouso é gozado na terra, “ainda em meio ao tempo” [“*inter ipsa adhuc tempora*”].

Portanto, a partir dos dois sermões analisados, é possível fazer a seguinte reconstrução dos elementos principais da teoria das idades do mundo na época milenarista de Agostinho: as seis eras históricas iniciais, presentes desde o GCM e ainda apresentadas com os mesmos marcos iniciais para cada idade, são seguidas pelo reino messiânico dos justos com Cristo sobre a terra. Este verdadeiro “sábado da história” dará lugar ao oitavo dia, quando se retorna à felicidade e beatitude originais, perdidas pelos primeiros homens, em um estado de transcendência, fora do tempo, e eterno. Mais adiante serão analisadas as conseqüências últimas dessas idéias para a configuração geral do esquema septenário agostiniano. Agora, faz-se necessário a análise do texto do GCM sobre a sétima era, de tal modo que se possa mostrar as diferenças entre as concepções nele presentes e aquelas apresentadas nos sermões milenaristas.

4.3. O sétimo dia no GCM e sua contraposição com a era messiânica dos sermões milenaristas

Georges Folliet, em um artigo clássico e ainda bastante citado pelos estudiosos, identificou nas palavras de Agostinho sobre o sétimo dia em GCM 1.23.41, já citadas

anteriormente[13], um pano de fundo milenarista. O pesquisador também defendeu que o período em que Agostinho veio a professar a crença no reino messiânico de Cristo sobre a terra começaria desde os primeiros anos após sua conversão, na passagem acima referida do GCM, bem como terminaria em meados de 400, quando Agostinho escreveu o livro 13 das *Confissões*[14]. E, para fazer sua análise, Folliet elencou, em ordem cronológica, os textos agostinianos que trabalham o tema do sétimo dia ou falam sobre o fim da história.

Quanto ao *terminus ad quem* sugerido por Folliet, a datação certamente é outra: com efeito, no trecho do *Contra Fausto* 12.8, já estudado na presente dissertação[15], a negação do milenarismo fica clara pelas palavras sublinhadas:

> *A sétima* [idade]*, 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* [Lc 16:19-31]*; onde não há tarde, porque ali não há nada imperfeito*[16].

É como se Agostinho sentisse aqui a necessidade de deixar claro que o descanso dos justos não é na Terra, mas é transcendente e, assim, negasse as crenças quiliastas que ele professara até pouco tempo atrás. Segundo Brown, Lancel e Bonner, os trinta e três livros do *Contra Fausto* (obra mais extensa de Agostinho contra os maniqueus) foram escritos no intervalo de 397-398[17]. Essas opiniões mais

---

[13] Cf. supra, p.83.

[14] Folliet, op.cit.

[15] Cf. supra, pp.22-23.

[16] PL 42, 258: "*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*".

[17] 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. Gerald Bonner. "Augustine and

recentes, portanto, contrapõem-se a datações mais antigas para a obra, como a oferecida por Marrou (estudioso que defendeu a composição entre 398-404)[18], de tal modo que, provavelmente, Folliet deve ter seguido essa ou outras datações do *Contra Fausto* que colocavam o término de sua redação nos primeiros anos do séc.V e, por isso, não o considerou quando definiu o ano final da fase milenarista de Agostinho. Portanto, se *Contra Fausto* 12.8 apresenta uma interpretação da história amilenarista e foi escrito em 397-398, a crença de Agostinho no reino escatológico terreno de Cristo não pode ser posterior a essa data.

Contudo, nesse capítulo deseja-se argumentar que o *terminus a quo* estabelecido por Folliet também não se apresenta correto. O GCM não é um texto milenarista, e a contraposição das opiniões expressas por Agostinho nesta obra com o conteúdo dos Sermões 259 e 260C, claramente quiliastas e estudados anteriormente, tornará viável demonstrar tanto o amilenarismo de GCM 1.23.41 quanto de outras obras agostinianas, que tinham sido classificadas por Folliet como pertencentes ao período milenarista. Desse modo, será feita a sugestão de um novo termo inicial para essa fase do pensamento de Agostinho.

Vejamos, então, novamente o trecho de GCM 1.23.41, no qual Agostinho faz as seguintes considerações sobre o sétimo dia:

> *Com efeito, tal como a véspera dessa idade* [a sexta] *(a qual tomara que não nos encontre, se todavia já não começou!) é aquela sobre a qual diz o Senhor: 'Julgas que, quando vier o Filho do homem, encontrará fé sobre a terra?'* [Lc 18: 8]*. Depois desta tarde amanhecerá, no momento em que o próprio Senhor há de vir com toda a clareza* [in claritate]*. Então descansarão com Cristo de*

Millenarianism" in: Rowan Willians (ed.). *The Making of Orthodoxy - Essays in honour of Henry Chadwick*. Cambrigde *et al*.: Cambrigde University Press, 2002. P.240.

[18] Henri-Irénée Marrou. *St. Augustin et l'augustinisme*. Paris: Éditions du Seuil, 1955. P.184.

> *todas as suas obras aqueles a quem foi dito: 'sede perfeitos, como o vosso Pai que está no céu'* [Mt 5: 48]*, pois eles fazem esse tipo de obras muito boas. Com efeito, depois de tais obras, um descanso deve ser esperado no sétimo dia, o qual não possui tarde* ["in die septimo, qui vesperam non habet"][19]*.*

Um primeiro aspecto a ser destacado é que não se fala, em nenhum momento, no trecho aqui reproduzido, que o descanso dos justos no sétimo dia será *sobre a terra*, um elemento importantíssimo para que se tenha a profissão de algum tipo de milenarismo cristão *stricto sensu*, nem se dá maiores detalhes sobre a natureza desse descanso. Nos sermões 259 e 260C, a ausência de todo mal e a separação dos injustos são outros elementos não presentes na descrição de Agostinho do sétimo dia em GCM.

Contudo, há uma outra diferença ainda mais marcante: o GCM apresenta o sábado como um "dia" eterno, sem fim. Observe-se, por ora, o que Agostinho escreve em outra passagem da mesma obra, após tratar das "idades espirituais" de progressão na virtude (a "interpretação espiritual" das idades):

> *Depois das obras muito boas destes como que seis dias* [refere-se às virtudes por ele apresentadas e identificadas, cada uma, com elementos do respectivo dia da Criação]*, que o homem espere o descanso perpétuo e compreenda o que seja: 'Deus descansou no setimo dia de todas as suas obras'. Porque não somente ele faz em nós estas boas obras, ele que ordena que façamos; mas também se diz, de modo correto, que ele descansa, porque, depois de todas essas obras, ele mesmo concederá a nós um descanso. Pois, como se fala corretamente que o pai de família constrói uma casa, quando não faz isso pelo seu trabalho, mas ordena*

[19] GCM 1.23.41 (PL 34, 193): "*Hujus autem aetatis quasi vespera, quae utinam nos non inveniat, si tamen nondum coepit, illa est de qua Dominus dicit: Putas cum veniet Filius hom., inveniet fidem super terram? Post istam vesperam fiet mane, cum ipse Dominus in claritate venturus est: tunc requiescent cum Christo ab omnibus operibus suis ii quibus dictum est, Estote perfecti, sicut Pater vester qui in coelis est. Tales enim faciunt opera bona valde. Post enim talia opera speranda est requies in die septimo, qui vesperam non habet*".

> *aqueles que* [o] *servem, assim corretamente se diz também que ele descansou de suas obras, quando, depois da conclusão da obras de construção, permite que descansem aqueles que ele ordenava, e que gozem de um descanso* [otio] *agradável*.

Ve-se que essa passagem se refere ao mesmo descanso que os justos receberão de Deus, depois de terem feito suas obras muito boas, que Agostinho identifica com o "sétimo dia" em GCM 1.23.41 e sobre o qual ele fornece outras informações, no mesmo sentido, em GCM 1.22.34. E esse descanso (*quies* ou *requies*, palavras que ele usa para se referir ao repouso dos justos na citada obra) é caracterizado por Agostinho como "perpétuo", sem fim.

Mas a eternidade do sétimo dia, tal como entendida no GCM, pode ser também identificada na expressão, a ele relacionada, de que "não possui tarde" ("*die septimo, qui vesperam non habet*"[20]). Com efeito, a "tarde" aqui possui um significado muito diferente do que o mesmo termo recebe no sermão 260C. No GCM 1.23, "manhã" ["*mane*"] e "tarde" ["*vespera*"] referem-se, respectivamente, ao ponto de início e ao de declínio de cada uma das idades, de tal modo que, na primeira, por exemplo, Adão é a manhã e o Dilúvio é a tarde, enquanto na segunda era Noé e a torre de Babel desempenham tais funções, e assim por diante. Já no sermão 259, o sentido dado por Agostinho ao termo "tarde" é totalmente outro: ali ele significa a ausência de tristezas e de maldade, característica da era messiânica[21].

No GCM, ao falar que o sétimo dia não possui tarde, Agostinho encontrou uma forma de encaixar a crença, por ele fomentada na época, da eternidade da sétima era com a linguagem do Gn 1 e, assim, diferenciar esta última idade das outras seis anteriores, todas elas com um início e um fim representados, respectivamente, por suas manhãs e

[20] GCM 1.23.41.
[21] *Sermão* 259.2 (Cf. supra, p.173).

tardes. Por outro lado, em nenhum momento encontram-se presente, no GCM, reflexões sobre a natureza do sete como número que simboliza a passagem do tempo, contraposta à estabilidade e eternidade do oito, nem, muito menos, diferencia-se ali a natureza do descanso usufruído no sétimo e no oitavo dia, como se faz nos sermões milenaristas. Na verdade, o que se têm, no GCM, é a sétima era desempenhando exatamentes as mesmas funções que o "oitavo dia" das pregações milenaristas agostinianas.

Assim, deve-se considerar que Agostinho, após converter-se em definitivo para o catolicismo, teve um período inicial em que ele não pensava que, no fim da história, haveria um reino temporário dos justos com Cristo sobre a Terra e, nessa perspectiva, ele construiu o esquema septenário original, composto de seis idades históricas e a sétima idade, transcendente e eterna, tal como se observa não só no GCM, mas também em outras obras. A primeira delas é o *Sobre a verdadeira religião*, escrita entre 389 e 391[22], na qual Agostinho comenta novamente as "idades espirituais" da virtude humana e identifica, mais uma vez, a sétima idade com o repouso eterno:

> *A sétima idade, com efeito, já é o descanso eterno* [quies aeterna]*, e a felicidade perpétua não deve ser diferenciada por nenhuma idade. Pois como o fim do homem velho é a morte, assim o fim do homem novo é a vida eterna*[23].

Também no livro *Sobre 83 diversas questões*[24], há vestígios de opiniões amilenaristas, como na questão 58,

---

[22] Cf. Brown, op.cit. p.90 e Lancel, op.cit. p.533.

[23] *Sobre a verdadeira religião* 26.49 (PL 34, 144): "*Septima enim jam quies aeterna est, et nullis aetatibus distinguenda beatitudo perpetua. Ut enim finis veteris hominis mors est, sic finis novi hominis vita aeterna*".

[24] Essa obra é uma compilação de escritos de Agostinho sobre vários assuntos, compostos entre sua conversão e o início de sua vida como bispo, época em que foram editados como livro.

que é uma das duas nessa obra que tratam das idades do mundo em perspectiva antropomórfica:

> *A sexta* [*idade do mundo*] *deve ser esperada da chegada do Senhor até o fim dos tempos* [finem saeculi]; [*idade*] *na qual o homem exterior está corrompido, como na velhice, ele que também é chamado* [*homem*] *velho, e o* [*homem*] *interior é renovado diariamente* [Cf. 2Co 4:16]. *A partir daí, há o descanso sempiterno, que é significado pelo sábado*[25].

Contudo, o *Sobre 83 diversas questões* também possui vestígios de pensamento milenarista, como a questão 57, citada no início deste capítulo, a qual afirma que, depois do Juízo Final, os justos reinarão "primeiro temporalmente, como está escrito no Apocalipse, [e] depois para sempre naquela cidade que lá é descrita [cf. Ap 21]"[26]. Isso significa que, quando da edição da obra supracitada por volta de 396, segundo as *Retratações*[27], Agostinho ainda professava crenças milenaristas, embora ele tenha deixado nela um texto que não se encaixa bem nessa perspectiva: a pergunta 58.2, que, como a própria numeração deixa óbvio, é a seguinte a questão 57 supracitada, de redação quiliasta. Também é possível identificar um pano de fundo milenarista em *Contra Adimanto* 2.2, que trata da interpretação do sábado: "Mas como aquele descanso de Deus é sugerido depois da criação do mundo, assim também nós conseguiremos um descanso que nos é prometido, depois das obras que tivermos

---

[25] *Sobre 83 diversas questões* 58.2 (PL 40, 43): "*Sexta, ab adventu Domini usque in finem saeculi speranda est: qua exterior homo tanquam senectute corrumpitur, qui etiam vetus dicitur, et interior renovatur de die in diem. Inde requies sempiterna est, quae significatur sabbato*".

[26] *Sobre 83 diversas questões* 57.2 (PL 40, 41): "*Fit autem separatio in fine saeculi,* [...] *cum regnant justi primo temporaliter, sicut in Apocalypsi scriptum est, deinde in aeternum in illa civitate quae ibi describitur*".

[27] Cf. *Retratações* 1.26 (PL 32, 624): "[...] Sendo eu já bispo, mandei que elas [as questões] fossem reunidas e que fosse feito um único livro a partir delas [...]". ("[...] *jussi eas jam episcopus colligi, et unum ex eis librum fieri* [...]").

neste mundo – se tiverem sido justas –, na sétima, ou seja, na última parte da história [*ultima parte saeculi*], sobre a qual seria demorado discorrer"[28]. Essa última obra começou a ser redigida em 394, mas há dificuldades de se saber quando foi terminada e que partes sofreram uma dupla redação ou formam uma síntese das duas[29].

Portanto, em algum momento após 389/391 (após Agostinho ter escrito o *Sobre a verdadeira religião* 26.49), Agostinho deixa a interpretação do sábado como símbolo do "descanso eterno" dos justos para compreendê-lo como "a última parte da história" (*Contra Adimanto* 2.2), ou ainda, mais explicitamente, o momento da instauração do reino temporal dos justos sobre a terra, "como está escrito no Apocalipse" (*Sobre 83 diversas questões* 57.2). Os reflexos dessa mudança milenarista sobre o esquema das idades agostiniano fizeram-se notar, em especial, na identificação da sétima era com o reino milenar dos justos "na última parte da história", de tal modo que a idéia da eternidade pós-histórica, que, no GCM e nos outros escritos amilenaristas e pré-milenaristas, era desempenhada pelo sábado, passou a ser vinculada ao "oitavo dia", conceito de todo ausente dos escritos pré e pós-milenaristas em que as idades são trabalhadas.

Tem-se, então, no período de milenarismo de Agostinho, um esquema de idades do mundo, na prática, *não em sete, mas em oito eras*, com sete eras históricas (as seis normais, de Abraão até o fim dos tempos, mais a sétima, agora identificada com o reino terreno de Cristo), seguidas da última idade, a oitava (ou "oitavo dia"), eterna e transcendente. Com o abandono do milenarismo, em algum momento antes de ter escrito *Contra Fausto* 12.8, Agostinho

---

[28] PL 42, 142: "*Sed quemadmodum illa requies Dei post fabricatum mundum insinuatur; sic requiem, quae nobis promittitur, post opera quae in hoc mundo habemus, si justa fuerint, consequemur, septima scilicet eademque ultima parte saeculi, de qua longum est disputare*".
[29] Sobre a redação da obra citada, cf. abaixo, anexo I, pp.194-195.

voltou ao esquema septenário original e abandonou as metáforas do oito e do retorno ao primeiro dia, além de ter de novo identificado eternidade e sétima era, sem nenhuma idade que lhe seja posterior.

A partir da análise realizada no presente capítulo, é possível observar que o esquema septenário das eras não se configurou como uma idéia cristalizada e imutável ao longo de todo o período de vida pós-conversão de Agostinho. De fato, durante a sua fase milenarista, a teoria das sete idades do mundo sofreu mudanças significativas, com a sétima era transformada de eternidade pós-histórica para período do reino messiânico escatológico terreno, bem como pelo acréscimo do "oitavo dia", que tomou as características de transcendência e estabilidade que antes eram atribuídas à sétima idade. Contudo, retiradas as influências quiliastas, o esquema reassumiu as características que ele possuía no GCM e se manteve, dessa forma, até o fim da vida de Agostinho, como se vê nos capítulo conclusivo da CD[30].

[30] CD 22.30.5 (PL 41, 804).

Considerações finais

“Nenhum problema histórico está jamais ‘fechado’ ou ‘resolvido’”[1]. 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 maniquéia 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 agostinanas 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

[1] 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 pertece ao periodo 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”[2]. 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*[3].

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

[2] Luneau, op.cit. p.379.
[3] 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.

Anexo I: sete idades, Agostinho e a Epístola aos Hebreus

Segundo Bristol, a epístola aos Hebreus não é tanto uma carta, mas sim um sermão, "escrito cuidadosamente para aqueles que tinham sido anteriormente ensinado pelo autor"[1]. Ela se encaixaria, então, no gênero de "carta literária" proposto por Bauckham, de tal modo que se apresenta como um autêntico sermão colocado em forma de epístola[2]. Em Hb 3:6–4:11, é apresentada uma interpretação muito específica do descanso de Deus no sábado, que deve ser analisada e comparada com a de Agostinho. Com efeito, depois de exortar os fiéis a que fiquem firmes na fé[3], o autor de Hb recorda o texto do Sl 94,8-11, que diz:

> *Hoje, se ouvirdes a sua voz, não endureçais os vossos corações, como por ocasião da Revolta, como no dia da tentação no deserto, quando vossos pais me puseram à prova e viram o meu poder por quarenta anos. Eu me indignei contra aquela geração, porque andavam sempre extraviados em seu coração e não compreendiam absolutamente nada dos meus desígnios. Por isso, em minha ira, jurei que não haveriam de entrar no lugar de descanso que lhes prometera*.

No "hoje" do salmista, o autor de Hb vê um chamado para perseverar na fé e não se comportar como os revoltosos, excluídos do descanso por causa de sua descrença[4]. Contudo, o autor de Hb argumenta que, se alguns não entrarão no repouso, é claro, então, que outros haverão de entrar: "Se, pois, Ele repete: 'não entrarão no lugar do meu descanso',

---

[1] L. O. Bristol. "Primitive Christian Preaching and the Epistle to the Hebrews" in: *Journal of Biblical Literature* 68(2), 1949. P.89.
[2] Sobre a classificação de Bauckham de "carta literária", cf supra, p.68.
[3] Hb 3:6.
[4] Hb 3:12-19

é sinal de que outros são chamados a entrar nele”[5]. Mais ainda: Deus, por meio do salmista Davi[6], estabeleceu um novo “hoje” para os fiéis, o que não teria sido feito se Josué houvesse dado ao povo de Deus o repouso a que o texto se refere[7]. Assim, ele conclui: “Por isso, resta um repouso sabático [σαββατισμός] para o povo de Deus. E quem entrar nesse repouso descansará das suas obras, assim como Deus descansou das suas”[8]. No versículo seguinte, o autor exorta mais uma vez seus leitores para que entrem no descanso e não caiam na mesma incredulidade dos antigos judeus[9].

O texto em questão não fala, em hipótese alguma, que a história se divide em eras, nem muito menos que haveria seis idades históricas. Contudo, há paralelos de certos elementos de Hb 4, em especial nos versículos 9 a 11, com algumas das informações contidas em GCM 1.22-23 que devem ser considerados com atenção. Pois, da mesma forma que acontece no GCM, o repouso de Deus no sábado é interpretado alegoricamente em Hb como representação de um repouso sabático para o conjunto dos fiéis[10]. Esse descanso, em Hb 4:10, é colocado como um repouso dos fiéis “de suas próprias obras”, da mesma forma que Deus “descansou” das dele, e tal elemento lembra a consideração de Agostinho, presente no final de GCM 22, de que nós descansaremos em Deus se fizermos “boas obras”, como ele mesmo fez[11]. Por

---

[5] Hb 4:5-6.

[6] Hb 4:7 deixa claro que o autor acreditava na autoria davídica do salmo em questão.

[7] Hb 4:6-8. Com efeito, a utilização de formas no tempo perfeito do indicativo do verbo λέγω (εἴρηκεν nos versículos 3 e 4 e προείρηται, no versículo 7 – com o πρό, simplesmente no sentido de “anteriormente”, “acima” no texto, Segundo Bover e Callaghan, op.cit. p.1154), mostram o modo como o autor percebia essas profecias, feitas no passado, como tendo uma forte ligação com o presente no qual fala aos seus fiéis.

[8] Hb 4:9-10, com referência clara a Gn 2:2, que é citado textualmente em Hb 4:4.

[9] Hb 4:11.

[10] Hb 4:9.

[11] GCM 1.22.34 (PL 34, 190): “Mas também foi dito que Deus descansou de todas as suas obras, que ele fez muito boas, porque nele 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,

fim, o aspecto exortativo de Hb 4:11, no qual o autor conclama seus leitores a entrarem no repouso, não deixa de estar presente também em Agostinho, nos dois trechos sobre as boas obras que devem ser feitas para se entrar na era sabática referidos na nota anterior. Afinal, ainda que não tenha se dirigido com um verbo no imperativo aos seus leitores, como foi feito em Hb 4:11, Agostinho busca fomentar, ao definir que as boas obras são necessárias para se participar do repouso eterno dos justos, a idéia da indissociabilidade entre o estágio desejado e a condição exigida para alcançá-lo e, assim, de modo implícito, incita a praticar boas obras durante esta vida.

Os elementos acima elencados, sozinhos, não explicam a formação da teoria septenária agostiniana, porquanto ainda fica por se provar a dependência do surgimento desta com reflexões realizadas a partir da epístola aos Hebreus. Com efeito, é necessário lembrar que o texto de Hb 4 não se apresenta, por si mesmo, como um discurso teológico sobre a história, pois não há nele a proposta de uma divisão do processo histórico em eras, e mesmo o σαββατισμός poderia ter sido originalmente pensado não como relacionado a um

---

que dá mandamentos, que mostra o caminho da verdade, que convida para que também queiramos e ministra forças para cumprir aquelas coisas que ordena" ("*Sed et Deus requievisse 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*"). O mesmo raciocínio é retomado um pouco adiante, em GCM 1.25.43, quando Agostinho, depois de falar das seis etapas do desenvolvimento nas virtudes, comparadas com os dias da criação (a sua "interpretação espiritualizante" das idades), afirma o seguinte (PL 34, 194): "depois das obras muito boas destes como que seis dias, que o homem espere a paz perpétua e compreenda o que seja: 'descansou Deus no sétimo dia de todas as suas obras'. Porque também ele próprio pratica em nós estas boas [ações], ele que manda que façamos, e diz-se corretamente que ele próprio descansa porque, depois de todas essas boas obras, ele mesmo concederá a nós o descanso". ("*Post istorum quasi sex dierum opera bona valde, speret homo quietem perpetuam, et intelligat quid sit, Requievit Deus septimo die ab omnibus operibus suis: quia et ipse in nobis haec bona operatur, qui ut operemur jubet; et ipse recte requiescere dicitur, quia post haec omnia opera requiem nobis ipse praestabit*").

período escatológico, terreno ou supra-terreno, posterior ao término da história, mas talvez apenas represente um estado espiritual de virtude a ser praticada “hoje”, durante a vida atual, pelos fiéis. Contudo, o vínculo entre a interpretação do repouso de Deus no sábado como representando um descanso (de que tipo, não é possível afirmar de modo categórico) para os justos, depois de efetuadas “boas obras”, está presente nos dois textos. E mesmo que não haja uma “interpretação da história” em Hb 4, esta poderia ter sido acrescentada pelo próprio Agostinho, ao entender o elo feito com Gn 2:2 em Hb 4 como o “sábado” da história e ampliar, assim, a interpretação do texto de Hb. Desse modo, se a história tem um sábado, nela deveriam ser identificados os “seis dias” relatados no Gn. Daí, portanto, viriam as *sex aetates operosas* agostinianas.

Eis, então, uma hipótese para a origem da correlação entre descanso de Deus e repouso sabático dos justos, após as seis eras da história, feita por Agostinho. Se ela viesse a ser comprovada, ter-se-ia em Hb 3:6-4:11 um importante texto para o surgimento do esquema septenário agostiniano, texto o qual teria sido contraposto, por um lado, a Gn 1 para se afirmar a idéia de que são seis idades históricas antes da era sabática e, por outro, a Mt 1:1-17, do qual se teria retirado a divisão de quase todas as eras, menos a primeira e a segunda. A escolha de Adão como marco para a primeira idade mostra-se como dentro das espectativas; que Noé, e não outro personagem bíblico entre Adão e Abraão tenha sido escolhido para marcar o início da segunda, ainda fica por ser explicado.

Mas antes de se confirmar ou não essa hipótese, ou de se aceitá-la como provável e em que grau, é necessário analisar as relações entre Agostinho e a epístola aos Hb, em especial nos seus primeiros anos pós-conversão. Com efeito, já se viu que o texto de Mt 1:1-17 tinha sido, há

muito tempo, objeto de reflexão por Agostinho[12], de modo que se pode dar como certo o seu papel no estabelecimento dos marcos divisórios da terceira à sexta idades já desde sua primeira aparição no *corpus augustinianum*, em GCM 1.23. E uma prova da influência de Gn 1 para a formação das sete idades é não apenas desnecessária, mas totalmente fora de propósito, na medida em que toda a apresentação do GCM sobre as eras é estruturada a partir do comentário a esse texto bíblico. Mas, se Agostinho já conhecia Hb 3:6–4:11 em 388-389, quando da composição do seu primeiro comentário ao *Gênesis*; se ele se inspirou em tal texto para criar a sua teoria das sete idades; e por que ele não citou expressamente Hb ali, no caso do texto ter sido importante para a formulação do esquema septenário, estas são questões que precisam ser melhor consideradas nas páginas seguintes.

Para responder a essas perguntas, será de grande auxílio o artigo produzido por La Bonnardière sobre as citações da carta aos Hb presentes ao longo das obras de Agostinho, bem como sobre suas posturas exegéticas para com ela[13]. Livro citado não mais que 280 vezes[14] e nunca estudado de modo sistemático, em uma obra em separado, por ele, Hb era considerada por Agostinho como uma carta

---

[12] Cf. supra, pp.91-94.

[13] A.-M Labonnardière. "L'épître aux Hébreux dans l'oeuvre de saint Augustin" in: *Revue des Études Augustiniennes* 3(2), 1957. Pp.137-162.

[14] Idem, p.138, segundo estatísticas do autor. Contudo, é importante lembrar que, em determinados contextos, nem sempre fica muito claro se Agostinho está realmente citando o texto bíblico ou não. Na edição eletrônica da PL de Migne, uma busca pela palavra "hebr" (como o livro é abreviado naquela edição) nas obras de Agostinho revelou 231 referências, o que mostra como pode variar a contagem de um autor para outro. Além disso, Hb 12:6 ("Porque aquele que Deus ama, ele corrige, e açoita todo o filho que reconhece como seu"), a passagem de Hb mais citada por ele, reproduz Sb 3:12, de modo que se torna ainda mais difícil, por vezes, saber a qual dos dois textos ele está se referindo (Bonnardière, op.cit. p.140). A pouca presença quantitativa de referências a Hb nas obras de Agostinho fica ainda mais evidente quando se compara com os resultados obtidos, através do sistema de buscas da PL eletrônica, para livros como Gn (1442), Rm (3184), Jo (3620) e Mt (4257).

paulina até meados de 405-406[15]. Dá-se, então, um breve período sem citações, e de 411 em diante (quando escreve o *De peccatorum meritis et remissione* 1.28) ele colocará, em diversos momentos, a autoria da carta em dúvida, mas nunca sua canonicidade[16].

Mas se Agostinho jamais chegou a considerar Hb como extra-canônica, o mesmo não ocorreu nos primeiros séculos do Ocidente latino. Estudando a posição que a carta ocupava, entre os livros do Novo Testamento, nos mais diversos manuscritos e códices, Hatch afirma que "originalmente, somente treze epístolas de Paulo foram aceitas como canônicas no Ocidente. Mas vários escritores latinos que escreveram na última metade do quarto século citam Hebreus como um livro canônico e como uma obra do Apóstolo"[17]. Por esse motivo, ela foi anexada no final do *corpus paulinum*, e aí é encontrada em antigos códices latinos e em manuscritos da Vulgata[18]. Também esta pode ser a explicação histórica para a presença mínima da carta na liturgia da Igreja africana[19].

Enquanto o maioria esmagadora de citações de Hb em Agostinho se deram durante o período da controvérsia pelagiana, a carta é pouquíssimo citada por ele em escritos anti-maniqueus (redigidos até meados da primeira década do séc.V), e nas obras contra os donatistas (que se concentram nas virada do séc.IV para o V e nos quinze primeiros anos deste último). La Bonnardière conclui que, ao se deparar com adversários como os pelagianos, que retiravam várias citações deste livro das Escrituras, Agostinho precisou se

---

[15] Agostinho chega a listar Hb na sua descrição dos livros canônicos contida em *Sobre a doutrina cristã* 2.8.13 (PL 34, 41), como a última das "quatorze epístolas do Apóstolo Paulo" ("*quatuordecim epistolis Pauli apostoli*").
[16] Cf. La Bonnardière, op.cit. pp.143-146 para opiniões sobre autoria após 411 e p.138 para a defesa constante da sua canonicidade.
[17] William H. P. Hatch. "The position of Hebrews in the Canon of the New Testament" in: *Harvard Theological Review* 29 (2), 1936. P.144.
[18] Idem, pp.144-145.
[19] La Bonnardière, op.cit. p.140.

adaptar a mais essa situação pastoral que se lhe apresentava e aprofundar seus estudos em um livro que, até então, parece que tinha lhe despertado relativamente pouco interesse, na medida em que não apenas não escrevera uma obra a ele dedicada, mas também lembrava-se poucas vezes de citá-lo[20].

Deve-se esperar até o ano de 394 para que ele faça referências expressas, nos seus textos, de que está oferecendo informações retiradas de Hb[21]. Talvez também tenha sido nesse ano que ele começou a redigir a obra *Contra Adimanto*[22], a qual se mostra importante para o presente trabalho, na medida que é o único escrito agostiniano a reproduzir uma parte de Hb 4:9-11, que, como foi visto, é a passagem da carta que concentra os dados que mais se assemelham à sétima idade de Agostinho e reflexões sobre os "seis dias de trabalhos"[23]. Contudo, se o *Contra Adimanto* deve ter sido começado em 394, a redação definitiva do cap.16, onde se cita Hb 4:9, pode ser de data

---

[20] Nessa adequação da produção intelectual de Agostinho aos desafios e necessidades que suas obrigações pastorais diariamente lhe apresentavam, vê-se de modo concreto uma característica da formação bíblica agostiniana bem destacada em A. M. La Bonnardière. "Le Livre de la Sagesse dans l'oeuvre de saint Augustin" in: *Revue des Études Augustiniennes* 17(1-2), 1971. P.174: a exegese de Agostinho e sua apropriação das Escrituras são a de um "pastor de almas", um homem que se preocupa primordialmente em se formar em função do seu rebanho e dos adversários que ele se propunha combater.

[21] Cf. *Sobre o sermão do Senhor na montanha* 2.7.27, no qual Agostinho faz uma referência rápida ao "hoje" de Hb 3:13 e afirma a autoria paulina; *Comentários aos salmos* 8:12, onde aparece Hb 2:8 e, em especial, as citações presentes na obra *Exposição incompleta sobre a epístola aos romanos*, de 394-395. Datas segundo La Bonnardière, op.cit.

[22] J. Kevin Coyle. "*Adimantum, contra*" in: Fitzgerald, op.cit. p.7 fala que Agostinho decidiu, "provavelmente em 394", refutar as afirmações do livro de Adimanto que lhe chegara em mãos. Essa data é baseada, em especial, na listagem cronológica das obras, oferecida pelo próprio Agostinho, no livro 1 das *Retratações*, mas só se refere à data de início da redação.

[23] Cf. *Contra Adimanto* 16.3 (PL 42, 156-157). As outras cinco citações ou alusões, ao longo das obras agostinianas, de algum dos versículos de Hb 3:6–4:11 (das quais três são referentes ao "hoje" de Hb 3:13), listadas por La Bonnardière, op.cit. pp.151-152, não têm correlação com o tema do sábado, mas são relevantes para se adquirir uma idéia da presença quase insignificante, em nível quantitativo, do supracitado trecho de Hb em Agostinho.

bem posterior, no todo ou em parte, pois, em *Retratações* 1.22.1, Agostinho afirma o seguinte sobre esse seu livro: "Terminei a obra em um volume e nele respondi a certas questões [as questões colocadas por Adimanto] não uma, mas duas vezes, porque o primeiro livro que eu tinha respondido perdeu-se, e então foi encontrado, quando eu já tinha respondido de novo"[24]. Portanto, há trechos desta obra que Agostinho escreveu duas vezes, mas não se sabe quais são nem em que medida ele poderia ter fundido elementos de cada uma das redações para a edição definitiva, a qual ele também não nos informa quando ficou pronta.

Em *Contra Adimanto* 16.3, Agostinho discute o tema do sábado e tenta afastar certas acusações maniquéias por meio da argumentação de que o problema da observância sabática não é o preceito, mas o modo como ele é interpretado. Os judeus seus contemporâneos não o compreendiam bem, na medida que ainda se dedicavam a descansos corporais tornados obsoletos após a vinda de Cristo. Os cristãos, pelo contrário, vêem corretamente o sentido espiritual contido no preceito de guardar o sábado e, por isso, o cumprem de fato. Assim, ele conclui:

> *Nós repudiamos a observância dos tempos com o Apóstolo* [Paulo] *e mantemos a compreensão dos sinais dos tempos com o Apóstolo: e, assim, aprovamos a diferença dos dois Testamentos, de tal modo que naquele* [o Antigo Testamento] *estão os fardos dos escravos; neste* [o Novo]*, a glória dos filhos. Naquele é reconhecida a prefiguração da nossa posse, neste obtemos a própria possessão. O Apóstolo interpreta o sábado para os hebreus quando diz: 'portanto, permanece um repouso sabático* [sabbatismus] *para o povo de Deus* [Hb 4:9]*". Interpreta também a circuncisão, quando fala sobre Abraão: "E recebe o sinal da circuncisão como um símbolo da justiça da fé* [Rm 4:11]*'. Assim, sustento a interpretação, de modo espiritual, mas desprezo, em*

[24] PL 32, 619: "*Quod opus uno volumine conclusi, et in eo quibusdam quaestionibus non semel, sed iterum respondi, quoniam quod primum responderam perierat, et tunc inventum est, cum jam iterum respondissem*".

razão da liberdade, a observância carnal da escravidão, eu, que venero a Deus como o autor de ambos os Testamentos [...][25].

Na passagem citada acima, que é a única vez que se refere expressamente a Hb 4:9 em todas as suas obras (Hb 4:10-11 jamais foram citados)[26], Agostinho liga esse versículo com a interpretação que ele tinha como correta do sábado, a cristã, mas não fala nada do sábado visto como uma idade ou das outras seis idades históricas, muito menos afirma que esta passagem teria sido importante para o aparecimento dessas idéias. Por outro lado, no início da mesma obra, no capítulo 2, a ligação entre sábado e sétima idade é feita, mas sem citar-se Hb. Eis a passagem:

Com efeito, o sábado, não [como algo] *repudiado*, mas [sim] *compreendido, deixou de ser observado carnalmente pelos cristãos, mas foi retido espiritualmente pelos santos, que compreendem a voz do Senhor que chama para o descanso e diz: 'Vinde a mim, vós que trabalhais, e eu vos aliviarei. Tomai o meu jugo sobre vós e aprendei de mim, porque eu sou manso e humilde de coração, e encontrareis descanso para vossas almas. Pois o meu jugo é suave, e o meu peso é leve'* [Mt 11:28-30]. *Aquela Escritura representa* [significatur] *este sábado, isto é, este descanso, o qual os Judeus não compreendiam e seguiam carnalmente, em lugar da dispensação dos tempos, como uma sombra, cujo corpo, isto é, a verdade, haveria de ser dada a nós. Mas, da mesma forma que ela se refere àquele descanso de Deus, depois da formação do mundo, assim nós conseguiremos o descanso, que a nós foi prometido, depois das obras que fizermos neste mundo, se forem justas; ou seja, na sétima* [e] *última parte da história* [saeculi], *sobre a*

[25] *Contra Adimantum* 16.3 (PL 42, 157): "*Repudiamus itaque temporum observationem cum Apostolo, et temporalium signorum intelligentiam tenemus cum Apostolo: duorumque Testamentorum differentiam sic probamus, ut in illo sint onera servorum, in isto gloria liberorum; in illo cognoscatur praefiguratio possessionis nostrae, in isto teneatur ipsa possessio. Interpretatur Apostolus sabbatum ad Hebraeos, cum dicit: Remanet igitur sabbatismus populo Dei. Interpretatur etiam circumcisionem, cum dicit de Abraham: Et signum accepit circumcisionis signaculum justitiae fidei. Apostolicam itaque interpretationem spiritualiter teneo: carnalem servitutis observationem libertate contemno, utriusque Testamenti auctorem Deum venerans* [...]"

[26] Dados sempre retirados de La Bonnardière, op.cit. pp.151-152.

qual seria demorado tratar[27]*. Portanto, o Senhor não revoga a Escritura do Velho Testamento, mas faz com que elas sejam comprendidas; nem anula o sábado, de modo que pereça aquilo que ele representava, mas* [*o*] *descortina*, *de tal forma que apareça o que estava encoberto*[28]*.*

Assim, tem-se no *Contra Adimanto* os seguintes elementos: 1) um trecho em que Hb 4:9 ajuda a compreender melhor o sentido, dado pelos cristãos, ao sábado, contraposto à observância estritamente corporal dos judeus (16.3), mas que é uma passagem na qual não se fala em idades ou no sábado comparado a idades; 2) um outro trecho, onde se faz referência ao sábado como uma "parte da história", ou seja, ele é interpretado dentro da perspectiva das idades, mas não se tem a menor correlação expressa com a epístola aos Hebreus (2.2); e 3) uma terceira passagem, citado anteriormente[29], em que a terceira à sexta eras da divisão septenária foram lembradas para defender Ex 20:5, mas não a idade sabática nem, muito menos, esta foi relacionada, de alguma forma, a Hb (7.2). Na única vez em que um trecho de Hb 4:9-11 (a passagem da carta que mais tem paralelos com a doutrina agostiniana das idades) é citado nas obras de Agostinho, a relação com as

---

[27] Sobre as possíveis implicações milenaristas desta última afirmação, cf. o cap.4.

[28] *Contra Adimanto* 2.2 (PL 42, 131-132): "*Sabbatum autem, non repudiatum, sed intellectum a Christianis destitit quidem carnaliter observari, sed spiritualiter retinetur a sanctis, qui intelligunt vocem Domini vocantis ad requiem, et dicentis: 'Venite ad me, qui laboratis, et ego vos reficiam. Tollite jugum meum super vos, et discite a me quia mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animabus vestris. Jugum enim meum lene est, et sarcina mea levis est'. Hoc sabbatum, id est, hanc requiem Scriptura illa significat, quam Judaei non intelligebant, et pro temporum dispensatione carnaliter sequebantur umbram, cujus umbrae quasi corpus, id est, veritas nobis danda erat. Sed quemadmodum illa requies Dei post fabricatum mundum insinuatur; sic requiem, quae nobis promittitur, post opera quae in hoc mundo habemus, si justa fuerint, consequemur, septima scilicet eademque ultima parte saeculi, de qua longum est disputare. Non ergo Dominus rescindit scripturam Veteris Testamenti, sed cogit intelligi: nec sabbatum solvit ut pereat quod figurabatur, sed aperit potius ut appareat quod tegebatur*".

[29] Cf. supra, pp.91-90.

idades está ausente, ainda que na mesma obra seja tratado por duas vezes, de modo rápido, alguns aspectos do esquema septenário.

Talvez considerações de cunho contextual possam explicar a falta de uma ligação expressa entre Hb 3:6–4:11 e as sete idades no *Contra Adimanto*, na medida que Agostinho estava preocupado ali em defender a fé cristã contra as acusações do maniqueu, e uma apresentação pormenorizada das idades ou maiores detalhes sobre esse tema poderiam atrapalhar que ele obtivesse a sua meta. Também seria possível dizer o mesmo no que se refere à ausência de qualquer citação de Hb 4 em GCM 1.23: ao escrever contra o maniqueísmo e sobre os capítulos iniciais do Gn, Agostinho teria escolhido deixar oculto em que medida a formulação do seu esquema septenário era devedora da epístola aos Hebreus, a qual tratava de temas judaicos reinterpretados pelos cristãos e que poderia dar material para críticas maniquéias como as de Fausto, que defendia que ou se observava toda a lei dos judeus, ou esta deveria ser desprezada no todo[30].

Contudo, os dados fornecidos pelas fontes não podem ser desprezados. As poucas citações de Hb feitas por Agostinho, quase todas concentradas nas duas décadas finais de sua vida e em obras anti-pelagianas, demonstram a pouca importância dessa carta no seu pensamento teológico, em especial durante as primeiras décadas pós-conversão, quando as sete idades do mundo foram formuladas pela primeira vez, no GCM. Mais ainda: em nenhum momento, Hb 4 é citada para fundamentar a existência da era sabática, bem diferente do que acontece com textos como Gn 1 e Mt 1:1-17, lembrados, por diversas vezes, nas descrições das eras presentes nas obras agostinianas. Assim, todos essses dados depõem

[30] Cf. CFA 22

fortemente contra a hipótese de uma influência direta de Hb 4 na teoria septenária.

Anexo II: As praticas catequéticas de Agostinho e a teoria das sete idades

A redação da obra *Sobre as pessoas que devem ser catequizadas* (400)[31] foi motivada por uma consulta de um diácono da cidade de Cartago, chamado Deográcias. Ele havia escrito a Agostinho e pedido alguns conselhos para que suas catequeses direcionadas aos *rudes*[32] pudessem ser mais atrativas aos ouvintes e mais eficazes. Agostinho resolve atender à solicitação do diácono, pois, segundo ele,

> *na medida em que desejo ver distribuída a riqueza do Senhor, sabendo que companheiros meus no trabalho da Igreja enfrentam dificuldades ao distribuí-la, devo fazer tudo o que esteja ao meu alcance para que possam fazer mais fácil e livremente aquilo que diligente e ardorosamente desejam*[33].

Ele resolve, então, compor a citada obra, a qual lança muitas luzes também sobre a sua própria concepção acerca do sentido da história.

Para Agostinho, a catequese dirigida ao *rudis* deve apresentar, como parte principal, a narração da história da salvação, que é iniciada só depois de se verificar a retidão das intenções da pessoa que se apresenta para receber instruções sobre a fé, bem como de se exortá-la brevemente a pôr sua confiança apenas em Deus e na vida futura. Tal narrativa deve seguir as leis gerais de ir ao

---

[31] Para a datação dessa obra, cf. o artigo pormenorizado de L. J. van der Lof. "The Date of the *De Catechizandis Rudibus*" in: *Vigiliae Christianae* 16 (3-4), 1962. Pp.198-204.

[32] Os *rudes* eram as pessoas ainda não cristãs, mas que procuravam a Igreja, interessadas em receber as primeiras instruções sobre a fé para, quem sabe, no futuro se tornarem catecúmenos.

[33] PCAT 1.2 (PL 40, 311): "*Quanto enim cupio latius erogari pecuniam dominicam, tanto magis me oportet, si quam dispensatores conservos meos difficultatem in erogando sentire cognosco, agere quantum in me est, ut facile atque expedite possint, quod impigre ac studiose volunt*".

essencial[34]; fazer ver a unidade de desígnio de Deus; desvelar seu objetivo, e sobre ela devem-se basear as exortações finais para uma vivência digna, por parte do ouvinte, dos mistérios cristãos anteriormente narrados[35]. Depois de dar alguns conselhos de como deixar a pregação menos enfadonha e mais interessante para os ouvintes, Agostinho, de maneira muito didática, apresenta ao diácono dois modelos de catequese, um mais extenso, para ocasiões em que se dispuser de maior tempo para a catequese, e outro bem mais curto.

Nos dois modelos de catequese, Agostinho aplica os princípios expostos na parte teórica da obra, de tal modo que eles devem ter iluminado bastante Deográcias em suas práticas pastorais. Além disso, a catequese maior, que é a primeira apresentada no livro, traz diversas luzes para os estudiosos da teologia da história agostiniana e, em especial, mostra a importância do esquema das sete idades do mundo nas catequeses "rudimentares" (ou seja, dirigidas aos *rudes*) de Agostinho. Pois, logo no início da parte narrativa propriamente dita, o bispo de Hipona, ao falar que "Deus trabalhou seis dias e no sétimo descansou", imediatamente observa:

> *Na verdade não trabalhou para descansar, pois "disse, e tudo se fez; mandou, e tudo foi criado"* [Sl 32:9; 148:5]*: trabalhou para significar que, depois das idades deste mundo, na sétima idade, tal como no sétimo dia, há de descansar nos seus santos*[36].

---

[34] Para Agostinho, a narrativa deve ser completa, ou seja, abarcar todo o decurso da história humana e o relato da criação dos seres anteriores ao homem, começando com "no princípio Deus criou..." até os tempos atuais da Igreja. Mas não pode ser demasiadamente pormenorizada e precisa buscar restringir-se aos "feitos mais admiráveis" (*mirabiliora*) dentre as ações admiráveis de Deus. Cf. PCAT, 3.5 (PL 40, 313).

[35] Sobre a exortação, ver as considerações teóricas de Agostinho em PCAT 7.11 (PL 40, 317-318).

[36] PCAT 17.28 (PL 40, 332): "*De qua requie significat Scriptura, et non tacet, quod ab initio mundi ex quo fecit Deus coelum et terram et omnia quae in eis sunt, sex diebus operatus est, et septimo die requievit. Poterat enim omnipotens et uno momento temporis omnia*

E assim ele continua, por algumas linhas, a desenvolver argumentos da relação da sétima era com o descanso de Deus, alegoria do nosso futuro descanso Nele, que nada mais são do que resumos de temas já tratados no *Sobre o Gênesis contra os maniqueus* de modo um pouco mais detalhado.

Em seguida, ele prossegue a narrativa da história da salvação, desde o pecado original, passando pela promessa de salvação com Cristo e por vários dos eventos narrados no Antigo Testamento, e fala por diversas vezes das duas cidades em que se dividem homens e anjos[37]. Quando termina de tratar dos assuntos relativos ao cativeiro da Babilônia, afirma:

> *Decorreram* (até então) *cinco idades do mundo. Estende-se a primeira da origem do gênero humano, isto é, de Adão, que foi o primeiro homem, até Noé, que construiu a arca do dilúvio. A segunda, até Abraão,* [...]. *Esses sucessos decisivos das duas primeiras idades sobressaem nos antigos Livros. Os das outras três são relatados também no Evangelho, quando se relembra a origem carnal do Senhor Jesus Cristo* [Cf. Mt 1:1-17]. *A terceira estende-se* [de Abraão] *até o rei Davi; a quarta, de Davi até o cativeiro pelo qual o povo de Deus emigrou para a Babilônia; a quinta, da migração até o advento do Senhor nosso Jesus Cristo. É nesse advento que começa a sexta idade*[38].

É interessante notar que, na citação do capítulo 17.28, Agostinho fala somente em "idades deste mundo", sem

---

facere. Non autem laboraverat, ut requiesceret, quando, Dixit, et facta sunt; mandavit, et creata sunt: sed ut significaret, quia post sex aetates mundi hujus, septima aetate tanquam septimo die requieturus est in sanctis suis".

[37] PCAT, de 17.28 até o final do cap.21.

[38] PCAT 22.39 (PL 40, 338): "*Peractis ergo quinque aetatibus saeculi, quarum prima est ab initio generis humani, id est, ab Adam, qui primus homo factus est, usque ad Noe, qui fecit arcam in diluvio ; inde secunda est usque ad Abraham* [...]. *Isti enim articuli duarum aetatum eminent in veteribus Libris: reliquarum autem trium in Evangelio etiam declarantur, cum carnalis origo Domini Jesu Christi commemoratur . Nam tertia est ab Abraham usque ad David regem: quarta a David usque ad illam captivitatem qua populus Dei in Babyloniam transmigravit: quinta ab illa transmigratione usque ad adventum Domini nostri Jesu Christi; ex cujus adventu sexta aetas agitur*".

mencionar, naquele momento, que são seis eras históricas (embora chegue a falar de uma sétima era, pela necessidade de correlacioná-la, naquele momento, com o descanso do sétimo dia). Assim, em sua exposição, ele mostra-se bem didático, pois espera para falar de “seis idades” em uma hora mais oportuna, depois de ter feito o seu hipotético ouvinte – que talvez não conhecesse os fatos de maior destaque da historia da Salvação – tomar contato com comentários sobre todos os “pontos de articulação” das primeiras cinco eras históricas – Adão, Noé, Abraão, Davi e o cativeiro da Babilônia – e sobre seu valor profético quanto ao Salvador vindouro e ao povo da cidade celestial.

Diante dessas considerações, é impressionante observar que os feitos da história da salvação que aparecem na catequese maior do PCAT são, praticamente todos, relacionados com os “pontos de articulação” entre as sete idades do mundo (Adão, Noé, Abraão, Davi, exílio da Babilônia, primeira vinda de Cristo, Parusia, ressurreição dos mortos e juízo final). A única exceção significativa a essa regra é Moisés, que, no esquema septenário, não aparece como um divisor entre idades (embora seja um importante personagem da terceira idade), mas que é fundamental para uma outra divisão do processo histórico presente em Agostinho, a divisão quadripartite, de inspiração paulina (“antes da Lei”, “sob a Lei”, “sob a Graça” e “na Glória”), o que seria suficiente para entender a sua presença na catequese maior. Desse modo, se os trechos em que se fala especificamente sobre a divisão em idades podem ser considerados pouco extensos, deve-se lembrar que o próprio esquema septenário e os eventos que servem de divisores para as sete idades do mundo são a base para a exposição dos feitos da história da salvação da catequese maior e, portanto, o esquema das sete eras permeia praticamente toda a narrativa ao *rudis* da história

sagrada no modelo maior de catequese. E se as sete idades não são referidas expressamente no segundo exemplo de catequese, o menor, não é que esse tema não seja considerado assim tão relevante por Agostinho. Pelo contrário, o que acontece é que o segundo modelo foi pensado para ocasiões em que se dispõe de pouquíssimo tempo para expor os mistérios da fé, de tal modo que nem se chega a falar de Davi e do Exílio, por exemplo. Dessa forma, se não houver tempo para se tratar de todos os marcos divisores das idades, fica difícil de falar das idades propriamente ditas, em especial nesse contexto, quando o discurso é pensado para ouvintes que dispõem ainda de pouco ou quase nenhum conhecimento da fé católica[39].

Além disso, deve-se considerar o fato de que o esquema septenário do processo histórico é tido por Agostinho como uma doutrina de grande relevância, de tal modo que, se uma pessoa que deseja conhecer melhor a fé cristã dispuser de mais tempo para ouvir a primeira instrução catequética, não somente os eventos que dividem as idades devem ser relatados, mas também deve-se falar sobre o próprio fato de que a história está dividida em sete idades. Assim, pode-se pensar que Agostinho tinha um grande apreço por essa doutrina, na medida em que ele achava que as pessoas deveriam conhecê-la, se possível, já no primeiro contato mais profundo com a fé cristã.

Mas a referência à teoria septenária da história não era feita só nesse momento inicial da caminhada cristã. Em

[39] Uma outra omissão de conceitos muito importantes da teologia da história agostiniana que ocorre neste modelo de catequese menor é o referente aos temas da cidade de Deus e da cidade dos homens. Com efeito, em momento algum elas são nomeadas ou se fala sobre elas explicitamente ali, ainda que Agostinho toque em assuntos que são a elas relacionados, como a mistura de bons e de maus na Igreja, até que venha o juízo final (cf. PCAT 27.54). Tal temática já está presente desde a primeira reflexão de Agotinho sobre os dois grandes grupos em que se divide o gênero humano, no *Sobre a verdadeira religião* 27.50, e é repetida em várias outras oportunidades, como, por exemplo, em CD 1.35.

sermões ao povo, Agostinho apresentava, quando ele achava necessário e o texto bíblico permitia, a idéia de que cada dia da Criação está relacionado a uma idade da história[40]. Além disso, mesmo diante de pessoas que não compartilhavam da mesma fé que ele, Agostinho utilizava a teoria das sete idades do mundo como recurso apologético, depois de apresentar rapidamente sua divisão e argumentar em favor de sua validade[41]. E, na sua principal obra sobre a história, a *Cidade de Deus*, a referência às sete idades do mundo também está presente, ainda que parte do público a quem a obra foi dirigida fosse de origem pagã.

---

[40] Cf. p.ex. *Comentários aos Salmos* 92.1 (PL 37, 1181-1182), onde Agostinho faz uma síntese bem esclarecedora dos principais temas relacionados às sete idades do mundo, e *Sermão* 125.4 (PL 38, 691-692), passagem na qual se desenvolve algumas idéias acerca da comparação entre dias da criação e sete idades. Por outro lado, em *Tratado sobre o Evangelho de João* 9.6 (PL 35, 1461), além de falar com algum detalhe desse tema, ele chega a afirmar que a divisão do tempo em seis idades históricas, seguidas de uma sétima, já foi exposta várias vezes – *saepe* - a seus ouvintes, e que eles a conheciam. Eis aqui o texto: "A partir daí [do momento inicial da Criação, a que se refere o texto, citado no sermão, de Gn 1:1] até este tempo em que agora vivemos, há seis idades, como muitas vezes ouvistes e conheceis". ("*Inde usque ad hoc tempus quod nunc agimus, sexta aetas est, ut saepe audistis et nostis*").

[41] Cf. a apresentação das sete idades do mundo em *Contra Fausto* 12.8 (*supra,* pp. 3-4), passagem na qual Agostinho utiliza-as para defender a validade da narrativa do *Gênesis* sobre a Criação. Além disso, ver também *Contra Adimanto* 7.2 (PL 42, 137), onde Agostinho usa as idades do mundo para interpretar alegoricamente a passagem de Ex 20:5 ("Eu sou o Senhor, teu Deus, um Deus zeloso que vingo a iniqüidade dos pais nos filhos, nos netos e nos bisnetos daqueles que me odeiam"), que Adimanto argumentava ser contrária à concepção de Deus-bondade presente no Novo Testamento.

Anexo III - A presença da teoria das sete idades do mundo na obra *Cidade de Deus*

A exemplo do que acontece com o tema das duas cidades, a teoria das sete idades possui uma grande permanência no pensamento de Agostinho e está presente em vários dos seus escritos, inclusive na obra *Cidade de Deus*, composta nas duas décadas finais de sua vida. Contudo, ao contrário de ser nela um assunto recorrente, Agostinho fala das sete idades apenas ocasionalmente ao longo dos seus vinte e dois livros, e deve-se esperar até o livro dez para que ele faça alguma menção, bastante vaga, à divisão do tempo em idades, que só começarão a ser enumeradas no final do livro dezesseis, e mesmo assim ainda não por completo nesse trecho.

Devido a essa pouca recorrência numérica de passagens que tratem especificamente sobre as sete idades na mais importante obra de Agostinho sobre a história, alguns autores defenderam a posição de que o esquema septenário seria aqui pouco relevante e teria perdido, no fim da vida de Agostinho, a importância que tinha tido na sua juventude, nos anos após sua conversão, para a interpretação do sentido do processo histórico proposta por ele. Dentre tais autores, encontra-se O'Daly, o qual, na sua obra *Augustine's* City of God (livro de referência sobre o assunto), escreveu que o esquema das sete idades "não é completa ou extensivamente empregado"[42] na *Cidade de Deus*. Com efeito, O'Daly defende que as idades nunca se tornaram "uma característica estruturadora dos livros históricos da obra [ou seja, os livros 15 a 18], embora as figuras de destaque do esquema das idades – Adão, Noé, Abraão, Davi –

[42] Gerard O'Daly. *Augustine's City of God – A reader's guide*. Oxford: Clarendon Press, 1999. P.173.

sejam, claro, centrais para estes livros”[43]. Para reforçar ainda mais sua opinião, ele afirma que “o livro 17 tratará o período de Davi à Encarnação de Cristo como uma fase”[44], ou seja, a divisão destas duas idades é ali totalmente ignorada.

Diante de todos os argumentos citados, propõe-se uma re-análise dos principais trechos em que as idades do mundo são comentadas na CD, pois julga-se que há elementos para se afirmar a existência de problemas na interpretação das fontes, por parte de O’Daly, quanto a esse tema. Com efeito, a brevidade e número restrito dos trechos que abordam direta e especificamente a doutrina agostiniana das idades do mundo é um dado claro, mas não se configura como prova suficiente para se afirmar a pouca relevância e secundariedade destas no pensamento das últimas décadas de Agostinho sobre a história. Pelo contrário, os mesmos trechos podem e devem ser interpretados em direção exatamente oposta, como se mostrará a seguir.

A primeira citação a ser analisada é a do início do cap.14 do livro 10 da CD, que afirma o seguinte:

> *Pois, como* [*acontece com a educação*] *de um único homem, assim também a correta educação do gênero humano, representado pelo povo de Deus, avança, com certas aproximações, através de certas divisões do tempo, como que* [*de divisões*] *de idades, de tal modo que* [*a humanidade*] *se eleve das realidades temporais às eternas, que devem ser conquistadas, e das realidades visíveis às invisíveis*[45].

Essa passagem é muito importante porque retoma uma temática bastante cara ao pensamento de Agostinho sobre a história: a comparação do *saeculum*, do decurso da história

---

[43] Idem, p.174.
[44] Id.ibid.
[45] PL 41, 292: “*Sicut autem unius hominis, ita humani generis, quod ad Dei populum pertinet, recta eruditio per quosdam articulos temporum tanquam aetatum profecit accessibus, ut a temporalibus ad aeterna capienda et a visibilibus ad invisibilia surgeretur*”.

humana, com a vida de um único indivíduo, que se desenvolve, através de diversas etapas ou "idades", desde a sua primeira infância até a sua velhice. Agostinho, aqui, retoma uma idéia por ele defendida há muitos anos, desde obras como *sobre o Gênesis contra os maniqueus*[46], o *Sobre a verdadeira religião*[47] e a pergunta 58 das obra *Sobre 83 diversas questões*[48]. E, ao equiparar novamente o processo histórico com a vida de um "imenso indivíduo", ele re-introduz, ao mesmo tempo, ainda que de maneira não explícita, por ora, a temática das sete idades. Com efeito, a mesma palavra, "*aetas, aetatis*", é utilizada para identificar tanto as seis fases do desenvolvimento fisiológico de uma pessoa (primeira infância, infância, adolescência, maturidade física, declínio rumo à velhice e, por fim, velhice propriamente dita[49]) quanto as seis eras históricas, cada uma delas comparada com a sua respectiva idade biológica. Portanto, ao afirmar, no livro 10 da Cidade de Deus, que toda a história pode ser comparada com a vida de um único indivíduo, a qual se desenrola ao longo das fases biológicas acima citadas, Agostinho está fazendo nada mais, nada menos, do que defender, mais uma vez, que todo o decurso da história humana é, de modo semelhante, dividida em idades, e por elas é perpassado em todos os seus momentos.

O que foi dito fica ainda mais nítido quando se analisa o final do capítulo 43 do livro 16, um dos dois principais trechos que abordam a doutrina agostiniana das sete idades do mundo na *Cidade de Deus*[50]. Enquanto narrava o governo de

---

[46] Cf 1.23.35 (PL 34, 190) e 1.24.42 (PL 34, 193).
[47] Cf. 27.50 (PL 34, 144).
[48] Cf. 58.2 (PL 40, 42-43).
[49] Os termos latinos usados por Agostinho, desde o GCM, são: 1) *infantia,* 2) *pueritia, 3*) *adolescentia, 4*) *iuventus, 5*) *declinio ab iuventute usque ad senectudem* e 6) *senectus*. Anos mais tarde, em *Sobre 83 diversas questões* 58.2, Agostinho deu o nome de *gravitas* à quinta idade fisiológica.
[50] O outro é o capítulo 30 do livro 22, que será comentado mais adiante.

Davi e como ele era figura profética do Cristo que haveria de vir, Agostinho compara o seu reinado com a *iuventus*, a era de maturidade e apogeu do reino judaico (símbolo da Cidade de Deus), da mesma forma que a terceira idade, de Abraão até Davi, fôra a sua *adolescentia* e os dois períodos anteriores, de Adão até Noé e de Noé até Abraão, sua *infantia* e *pueritia*, respectivamente. Logo em seguida, depois de fazer esse resumo das três primeiras idades e de correlacioná-las com suas respectivas idades fisiológicas, Agostinho escreve: "É por isso que, nesse desenvolvimento [*procursu*] da cidade de Deus, como o livro anterior [o 15º] [tratou] de uma só idade, [a qual é], ela mesma, a primeira, assim também este livro tratou de duas idades, a segunda e a terceira"[51].

Por esta citação, percebe-se um dado extremamente importante: o fato de que Agostinho tem, ao escrever a cidade de Deus, a explícita intenção de que os eventos contidos nos livros que tratam do *procursus* (palavra utilizada por ele em 16.43.3), ou seja, do desenvolvimento da cidade de Deus ao longo da história, sejam entendidos dentro do quadro temporal das sete idades do mundo. Como ele mesmo afirma, o livro 15, que narra os acontecimentos de Adão até Noé, deve ser compreendido como o livro que aborda a "primeira infância" da história humana, assim como o livro 16 se ocupa das duas idades seguintes, sua "infância" e sua "adolescência". E, com efeito, apesar de fazer nesse trecho só menção à quarta idade e não falar aqui nem da quinta ou da sexta, pode-se com propriedade inferir que ele pensava que as últimas três idades históricas (a maturidade, o declínio rumo à velhice e a velhice propriamente dita, ou seja, o período da história que vai de Davi ao fim dos tempos, passando pelo cativeiro

[51] CD 16.43.3 (PL 41, 523): "*Quamobrem in isto procursu civitatis Dei, sicut superior unam eamdemque primam, ita duas aetates secundam et tertiam liber iste contineat*...".

da Babilônia e a primeira vinda de Cristo) teriam seus eventos desenvolvidos no livro 17 e na parte final do livro 18. Pois não seria lógico que, depois de defender o enquadramento dos eventos da história sagrada, de Adão até Davi, no esquema interpretativo das sete idades, ele não estivesse disposto a estender a mesma opinião para as três idades restantes. Essa argumentação ganha mais força ainda se se pensar que ele cita novamente, nesse trecho, o prólogo do Evangelho de Mateus, que é um texto recorrentemente usado por ele para fundamentar a divisão da quarta à sexta era, isto é, de Davi até a vinda de Cristo, como uma realidade revelada pela própria Escritura e não apenas uma especulação teológica pessoal sobre a história.

Portanto, ainda que Agostinho não tenha voltado a tratar de *aetates* ou *articuli temporum* ao longo dos livros 17 e 18, a perspectiva das idades do mundo ainda continua a perpassar também os eventos do *procursus* das duas cidades narrados nesses dois últimos livros. A crítica que O'Daly faz de que a doutrina agostiniana das sete idades do mundo nunca chegou a ser "uma característica estruturadora dos livros históricos da obra" cidade de Deus mostra-se infundada, pois em CD 16.43 aparece, de modo claro, o desejo de Agostinho de que o desenvolvimento das duas cidades seja entendido como acontecendo dentro do quadro temporal interpretativo das seis idades históricas. E, por outro lado, argumentar que as idades não são citadas expressamente de novo nos livros 17 e 18 não se apresenta como uma objeção ao exposto, pelos motivos acima referidos.

Além disso, há um outro momento importantíssimo em que o tema das sete idades é tratado: no capítulo 30 do livro 22 da obra, que representa os parágrafos conclusivos de toda a *Cidade de Deus*. Lá, as eras surgem, muito naturalmente, como derivação de discussões acerca do descanso dos justos no Paraíso. E diz-se aqui muito

naturalmente porque esta não tinha sido a primeira vez, nos escritos de Agostinho, em que reflexões sobre o último dia da semana da Criação, quando Deus descansou das obras que havia realizado, fizeram com que ele refletisse sobre a era de descanso sabático dos justos no Céu, bem como sobre as seis fases, anteriores a este repouso, em que, segundo sua opinião, desenvolve-se a história mundial[52]. Eis, então, o trecho sobre as idades que se encontra no fim da *Cidade de Deus*, o qual aparece depois da reafirmação de que o descanso de Deus no sábado representa o nosso descanso eterno nele, se realizarmos boas obras:

> *Este descanso sabático* [dos santos] *aparecerá ainda mais claramente se for contado aquele número de idades como* [*se fossem*] *dias, segundo aquelas divisões do tempo* [artículos temporis], *as quais parecem estar expressas nas Escrituras, porque um sétimo dia é encontrado; de modo que a primeira idade, como o primeiro dia, é a partir de Adão até o dilúvio*[53]*; a segunda daqui até Abraão, não iguais quanto ao tempo, mas pelo número de gerações. Com efeito, consta-se que elas têm dez* [gerações] *cada. Daqui já, como delimita o evangelista Mateus, três idades seguem-se até a vinda do Cristo, as quais desenvolvem-se em quatorze gerações cada: de Abraão até Davi, uma; outra, deste ponto até a migração para a Babilônia; e a terceira, deste ponto até o nascimento na carne de Cristo. Desse modo acontecem todas as cinco. A sexta agora se desenvolve, ela que não deve ser medida por nenhum número de gerações, por causa daquilo que foi dito: 'Não é dado a vós saber os tempos que o Pai colocou em seu poder'* [At 1:7]. *Depois desta* [*idade*], *como no sétimo dia, Deus*

[52] Outros exemplos claros desse padrão argumentativo, que são GCM 1.23, *Contra Fausto* 12.8 e PCAT 17.28, já foram citados *supra*, respectivamente nas páginas 3, 3-4 e 6.

[53] Há uma certa intercambialidade, em alguns trechos escritos por Agostinho sobre as idades, entre Noé, personagem mais comumente citado como início da segunda idade, e o dilúvio, que é apresentado, no GCM 1.23.35, como a "tarde" do primeiro dia. Cf. *Questões sobre o Heptateuco* 7.49 (PL 34, 820-821) para a identificação posterior, feita por Agostinho, entre Noé e o dilúvio como início da segunda idade ("A segunda [idade] [vai] do dilúvio, isto é, de Noé, até Abraão" – "*secunda* [idade] *a diluvio, id est, a Noe usque ad Abraham*").

descançará, fazendo descansar em si mesmo o próprio sétimo dia, que seremos nós mesmos[54].

Pela leitura do trecho acima referido e sua comparação com outras obras do autor que abordam a temática das idades do mundo, percebe-se que a estrutura essencial da doutrina agostiniana das sete eras, as quais são comparadas com os dias da semana da Criação no *Gênesis*, encontram-se aqui presentes e são ainda sustentados por Agostinho, poucos anos antes do fim de sua vida. Desse modo, as idades são enumeradas por completo, pela primeira vez na *Cidade de Deus*, somente no seu fim, mas em um contexto bastante significativo. Com efeito, nos capítulos finais desta obra, o pesquisador encontra não apenas trechos com diversas reflexões de Agostinho sobre o Paraíso e a natureza da beatitude dos santos junto a Deus (reflexões que muito esclarecem o modo como ele conceituava esses assuntos), mas se depara com bem mais que isso. As últimas páginas da cidade de Deus apresentam-se como um relato de carater místico sobre a visão beatífica e a felicidade dos justos no Céu, provavelmente advindo de uma profunda experiência com o sagrado vivido por seu autor. E é nesse contexto de um quase "cantico espiritual" de Agostinho, transformado em capítulo conclusivo de sua "grande e trabalhosa obra"[55], que ele propõe por completo por primeira vez, aos leitores

[54] CD 22.30.5 (PL 41, 804): "*Ipse etiam numerus aetatum, veluti dierum, si secundum eos articulos temporis computetur, qui in Scripturis videntur expressi, iste sabbatismus evidentius apparebit, quoniam septimus invenitur: ut prima aetas tanquam dies primus sit ab Adam usque ad diluvium, secunda inde usque ad Abraham, non aequalitate temporum, sed numero generationum: denas quippe habere reperiuntur. Hinc jam, sicut Matthaeus evangelista determinat, tres aetates usque ad Christi subsequuntur adventum, quae singulae denis et quaternis generationibus explicantur: ab Abraham usque ad David una, altera inde usque ad transmigrationem in Babyloniam, tertia inde usque ad Christi carnalem nativitatem. Fiunt itaque omnes quinque. Sexta nunc agitur, nullo generationum numero metienda, propter id quod dictum est, Non est vestrum scire tempora, quae Pater posuit in sua potestate. Post hanc tanquam in die septimo requiescet Deus, cum eumdem septimum diem, quod nos erimus, in se ipso Deo faciet requiescere*".

[55] "*magnum opus et arduum*" (CD 1.Prefácio – PL 41, 13), epíteto dado pelo próprio Agostinho para a sua tarefa de compor a *Cidade de Deus*.

da CD, sua explicação da história em sete idades, a qual não deixa de ter sido por ele pensada, nesse contexto, também como um certo apelo moral, dirigido a seus interlocutores, para que também eles esforcem-se por entrar no repouso sabático do Céu por meio da prática de boas obras aqui na Terra.

Algumas outras reflexões poderiam ser apresentadas, mas as que já o foram parecem conferir embasamento suficiente para se reafirmar que a teoria agostiniana das sete idades do mundo tem, na *Cidade de Deus*, um importante função de estruturação do processo histórico. Longe de terem sido esquecidas na sua grande obra sobre o sentido da história ou de terem recebido menos crédito, no fim da vida de Agostinho, do que ao longo das suas primeiras décadas pós-conversão, as sete idades são apresentadas e defendidas na CD em diferentes momentos, em especial no seu capítulo conclusivo. A exemplo do que foi visto na obra *Sobre as pessoas que devem ser catequizadas*[56], o esquema septenário das idades serve de importante quadro temporal a partir do qual Agostinho interpreta os eventos da história da salvação humana.

[56] Cf. supra, pp.199-204.

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 Father 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.). *Diccionário 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 Platonicorum 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 Niedergand 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, Guillhermo. *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*. *Porfírio 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 augustinienne 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. 2° 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*. Madri: 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.