



Universidade de Brasília – UnB  
Instituto de Ciências Humanas - IH  
Departamento de História

**O DESERTO “NESTORIANO”: IMAGENS DE UM ESPAÇO ATRAVÉS  
DA VIDA MONÁSTICA, SEGUNDO OS ACHADOS DE TURFAN**

Igor Santos da Silva

Brasília, 2018

**Igor Santos da Silva**

**O DESERTO “NESTORIANO”: IMAGENS DE UM ESPAÇO ATRAVÉS DA  
VIDA MONÁSTICA, SEGUNDO OS ACHADOS DE TURFAN**

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado ao Departamento de História  
do Instituto de Ciências Humanas da  
Universidade de Brasília como requisito  
parcial para obtenção do grau de  
bacharel/licenciado em História.

Orientador: Prof. Dr. Vicente Carlos  
Rodrigues Alvarez Dobroruka

Banca Examinadora

---

Prof. Dr. José Luiz de Andrade Franco

---

Prof. Dr. Otávio Luiz Vieira Pinto

---

Prof. Dr. Vicente Carlos Rodrigues Alvarez Dobroruka

Dedico este trabalho aos enviados a Ásia Central, sem essas pessoas não haveria o que investigar.

## **Agradecimentos**

Agradeço a Deus por seu copioso esforço em torna-me capaz de mimetiza-Lo, mesmo que de maneira defeituosa e imperfeita, possibilitando o intelecto e a disposição para executar todas as tarefas de minha vida.

Agradeço a todos os colegas que fiz durante minha trajetória universitária, especialmente àqueles que mais se dispuseram a compartilhar de minhas tediosas meditações, Ana Carol, Lucas Cabral, Rebeca Gouveia, Victor Pinheiro e tantos outros, que por questões institucionais foram obrigados a tal.

Meus sinceros agradecimentos aos Professores Rodrigo Carvalho e Vicente Dobroruka, respectivamente o auxiliar mágico e o sábio que me conduziram em momentos de minhas heroicas descobertas. Também, a cada membro do grupo de pesquisa MPS, que compartilharam os momentos esconjurados e apoteóticos dessa jornada.

Agradeço a meus pais, que me ensinaram aquilo que podiam. Meu pai, o valor do trabalho, seja ele qual for. Minha mãe, minha pedagoga particular, por me fazer acreditar que de alguma forma sou especial e capaz de aprender.

**Resumo:** O Cristianismo Oriental foi e ainda é rico em suas diversidades, misticismos e principalmente em sua história, porém o ramo oriental ainda é relegado aos porões dos estudos sobre o cristianismo. No século XX, durante uma expedição no noroeste chinês, a equipe de Albert von Le Coq encontrou nas ruínas de um monastério uma fortuna documental tão rica para os estudos da Igreja do Oriente, quanto são os Manuscritos do mar morto para os estudos sobre o judaísmo. Estes achados compõem um mosaico sobre o cristianismo na Ásia Central e nos dão possibilidades de investigar uma colossal atividade missionária, que por sua vez não foi longeva como no ocidente. Este trabalho lida com alguns textos ascéticos desse tesouro encontrado por Le Coq, visando estabelecer relações entre a vida no deserto e a projeção das atividades missionárias cristãs sobre estas regiões, sacralizadas e importantes para a ideia cristã de espalhar o evangelho.

**Palavras-chave:** Cristianismo Oriental; Iranologia; Literatura Apocalíptica; Rota da Seda.

**Abstract:** Eastern Christianity was and still is rich in its diversities, mysticisms and mainly in its history, but the oriental branch is still relegated to the under-soil of the studies on the Christianity. In the twentieth century, during an expedition in North-Western China, Albert von Le Coq found in the ruins of a monastery a wealth of documentary as rich for the studies of the Church of the East as the Dead Sea Scrolls are for studies on Judaism. These findings compose a mosaic on Christianity in Central Asia and also gives possibilities to investigate a colossal missionary activity, which in turn was not as longevous as in the West. This work deals with some ascetic texts of this treasure found by Le Coq, aiming at establishing relations between the desert life and the projection of Christian missionary activities on these regions, sacred and important to the Christian idea of spreading the gospel.

**Keywords:** Eastern Christianity; Iranology; Apocalyptic literature; Silk Road.

## Sumário

<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>8</b>
<b>2. A IGREJA DO ORIENTE E SUAS RELAÇÕES COM O NESTORIANISMO</b>	<b>11</b>
<b>3. MISSÕES CRISTÃS NA ÁSIA CENTRAL, ENTRE A PEREGRINAÇÃO E O MONASTICISMO.....</b>	<b>19</b>
3.1. AS ROTAS COMERCIAIS .....	19
3.2. MONASTICISMO .....	24
<b>4. ASPECTOS SAGRADOS DO DESERTO AOS “OLHOS” DE TURFAN.....</b>	<b>27</b>
4.1. O DESERTO COMO TÓPOS LITERÁRIO: A SACRALIDADE NAS TERRAS HERMAS ....	27
4.2. MARCAS DO SINCRETISMO RELIGIOSO NA ÁSIA CENTRAL.....	33
4.3. UMA CONTINUAÇÃO AO MISSIONARISMO APOSTÓLICO .....	36
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>38</b>
<b>6. FONTES PRIMÁRIAS.....</b>	<b>40</b>
<b>7. BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>41</b>
<b>8. ANEXOS .....</b>	<b>44</b>

## **Lista de Ilustrações**

MAPA 1: A IGREJA DO ORIENTE NO IMPÉRIO SASSÂNIDA .....	17
MAPA 2: AS PRINCIPAIS ROTAS ATRAVÉS DA EURÁSIA .....	20
MAPA 3: ARCEBISPADOS NESTORIANOS .....	23
FIGURA 1: FRN196 RECTO, LINHA 1. ....	33
FIGURA 2: FR196 VERSO, LINHA 13.....	34
FIGURA 3: FRN196 VERSO, LINHA 13. ....	35

## **Lista de Abreviaturas**

Gn- Gênesis

Ex- Êxodo

Dt- Deuteronômio

Nm- Números

Dn- Livro canônico de Daniel

Mc- Evangelho de Marcos

Mt- Evangelho de Mateus

Lc- Evangelho de Lucas

Jo- Evangelho de João

At- Atos dos Apóstolos

*HEa*- História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia

*HEb*- História Eclesiástica Sócrates Escolástico

*HEc*- História Eclesiástica Sozômano

*LivGov*- Livro dos Governadores

*ApSyrDn*- Apocalipse Siríaco de Daniel

*PsMet*- Pseudo-Metódio

*w<sup>o</sup>mr lhwn zlw l<sup>e</sup>lm<sup>o</sup> klh w<sup>o</sup>krzw sbrty bklh  
bryt<sup>o</sup>*

(Mc 16:15)

## 1. Introdução

O deserto possui tantos significados quanto quisermos encontrar nele, e geralmente a aridez de seu aspecto nos faz ver nesses espaços locais de solidão ou uma opção ruim a seguir. Dentre seus significados, denota o “lugar para onde foge o desertor” ou “região desabitada, despovoada”. Geralmente é cenário que por falta d’água nos remete à própria ausência de vida, porém não é bem assim, estes cenários, por mais melancólicos que pareçam, apresentam o mistério da vida de forma miraculosa. Observemos sobre os olhos daquele que foge e não daquele que persegue. Assim, quem foge tem no deserto um lugar de esperança, segunda chance e recomeço. Há também poucas chuvas que trazem tanta vida e tanta cor ao deserto, dando-nos a impressão de uma verdadeira festa da natureza.

Nos desertos se desenrolou boa parte da história da libertação dos israelitas, que se estabeleceram em região também desértica. Na narrativa do cativo egípcio e no êxodo, durante os quais a fé no “Deus de Abraão” foi duramente afirmada e colocada à prova, como na provisão do maná (Ex 16), viveram em contato estreito com o sagrado. Foi somente após a entrada dos israelitas no deserto do Sinai, no cume do monte sacralizado por ordem de Deus, que a aliança foi estabelecida, quando ao povo escolhido foram enviados os mandamentos e os códigos da aliança (Ex 19-23) materializados nas tábuas de pedra entregues a Moisés por Deus. A páscoa judaica relembra o êxodo, a dura caminhada do povo eleito pelas terras desérticas, em busca da terra prometida, fugindo da perseguição do gentio.

Os cristãos também tiveram inspiração de fé nos desertos. Tamanha é a importância do episódio, que influenciou todo o rito quaresmal, que ainda nos tempos modernos se faz presente nos calendários cristãos. O próprio Cristo foi tentado por Satanás no deserto, “levado pelo próprio Espírito” (Mt 4:1), jejuou por quarenta dias e noites, assim como fizera Moisés (Ex 24:18; 34:28), que na visão do evangelista é um dado importante para indiciar Jesus como feitor de uma aliança com Deus, paralelo à mesma personagem no mundo judaico. Esse é um dos momentos mais críticos da trajetória evangélica, justamente por conta da qualidade do encontro ocorrido em terras ermas. Ao evangelista podemos supor uma ligação do tema dos exatos quarenta dias aos

quarenta anos de caminhada de Israel pelo deserto, pois ao comparar a passagem do antigo testamento:

“...te alimentou com o maná que nem tu nem teus pais conheciam, para te mostrar que o homem não vive apenas de pão, mas que o homem vive de tudo aquilo que procede da boca de Deus” (Dt 8:3)

À resposta de Jesus ao tentador, após o desafio da produção de alimento a partir de pedras, “-Não só de pão vive o homem, mas de toda a palavra que sai da boca de Deus” (Mt 4:4), fica mais clara ainda a estreita ligação projetada entre Moisés e Jesus.

O número 40 também é enigmático e aparentemente importante para ambas as tradições, pois são os 40 dias e noites do Dilúvio (Gn 7:4), são os 40 anos de peregrinação pelo deserto (Nm 14:33), os já referidos jejuns de Moisés e de Jesus, os 40 dias após a Ressurreição, quando Jesus ascende aos céus (At 1:3-6). Numerologia a parte, os episódios sempre indicam mudança, é como um número de preparação, de correção (Dt 25:3), que parecem compor uma mensagem mais ampla, porém a este trabalho a recorrência no deserto é mais valiosa.

Tal valor recorre justamente à inspiração do retiro de Jesus, no qual algumas pessoas olharam de forma mais profunda e mimética, pois foi durante este que ele “venceu”, após ser posto a prova. Para a narrativa do evangelista foi justamente a partir desse episódio que o ministério começou, quando chamou os primeiros homens a caminhar junto dele (Mt 4:18-20). Para os monges e monjas que tiveram essa sensibilidade, de imitar o ato do mestre para se fortalecerem no espírito, o deserto constitui um espaço qualitativamente distinto. É distinto da cidade e é sacro pela própria aparência daquele no livro sagrado. O deserto constitui, indiscutivelmente, uma geografia que possibilitou mulheres e homens viverem intensamente a experiência empática a Cristo.

A conduta exemplar brilhou no séc.IV EC, aflorou de maneira latente nas terras do Egito e da Síria, mas no cristianismo que brotou da segunda, se espalhou por parte da Turquia, pelo Irã e Ásia Central, junto às missões empreendidas pela Igreja da Pérsia, chamada também de Igreja do Oriente e algumas vezes, sem o devido cuidado, de Igreja Nestoriana, como foi mais conhecida.

Esta investigação trata com a devida sensibilidade a movimentação de cristãos rumo aos desertos, não aqueles do Oriente Próximo, Península Arábica e Egito, os quais

monges, monjas e padres se acostumaram desde o início do cristianismo, porém os desertos da Ásia Central. Um trecho muito especial, no qual este trabalho se debruça com mais cuidado, liga quatro importantes pontos da Rota da Seda, Samarcanda, Kashgar, Kucha e Turfan. Curiosamente, o trecho também media o contato entre dois desertos, um deles muito conhecido pelos comerciantes sogdianos do séc.V EC, *Kysyl Kum*, e o outro bem conhecido pelos mongóis e chineses, o Taklamakan.

Foram justamente os achados do oásis de Turfan, ao norte do Taklamakan, no início do séc.XX EC, que criaram a possibilidade de buscar mais sentidos a estas regiões desérticas do ponto de vista dos cristãos que passaram e viveram na região, por volta dos sécs.VI ao X EC. Principalmente daqueles que fixaram residência, pois os achados de Albert von Le Coq em Turfan que mais interessam a esse trabalho estavam nas ruínas de um antigo monastério cristão.

Dividido em três partes, este trabalho apresenta inicialmente uma curta introdução à parte da cristandade siríaca organizada na Igreja do Oriente, com duas referências internas. A primeira apresentar motivos para o esquecimento dessa parte do florescimento do cristianismo, se comparado aos estudos que abordam outras partes da cristandade. De forma secundária, apresenta os devidos cuidados ao se tratar a Igreja do Oriente por Igreja Nestoriana. O segundo capítulo é uma transição, que desloca o foco do Oriente Próximo e Pérsia Sassânida para a Ásia Central e o noroeste chinês. Compreende também perspectivas para as dinâmicas de entrada dos cristãos na Ásia, principalmente pelas vias de comércio e a atividade monástica. O terceiro capítulo contém a análise de alguns fragmentos manuscritos encontrados no oásis de Turfan, buscando compreender a relação desses manuscritos com os cristãos na Ásia Central e o que esses podem nos dizer sobre a importância do deserto na vida daqueles.

## 2. A Igreja do Oriente e suas relações com o nestorianismo

A igreja cristã do primeiro século nasceu imersa na missão apostólica. Os Evangelhos atestam que a salvação deveria ser proclamada a toda e qualquer criatura (Mc 16:15-16), assim os poucos que criam e aceitaram a missão (Lc 10) saíram pelo mundo tal como nos apresenta o livro dos Atos dos Apóstolos. Em determinados pontos a narrativa do livro é contestável, porém a dispersão dos cristãos pelo mundo mediterrânico e oriental não o é. As comunidades cristãs dos primeiros séculos se multiplicaram na palestina, no Oriente Próximo e nas terras adjacentes.

Uma peculiaridade destas comunidades cristãs foi a geografia de suas gestações, pois muitas delas estavam nos limiares de dois impérios, inicialmente entre Império Romano e Império Parta, até a queda do segundo nas mãos dos Sassânidas<sup>1</sup>. Esta região peculiar, a mesopotâmica, era falante do siríaco<sup>2</sup> e a igreja cristã se desenvolveu nessa língua dentro das comunidades locais. O cristianismo siríaco teve em suas bases influencias diretas das culturas e literaturas judaica, grega e mesopotâmica (BROCK, 1992, Pp.212, 213).

A parte da cristandade que se desenvolveu a leste da Palestina não comunga da mesma popularidade que possuem os desenvolvimentos das cristandades latina e grega, e este fato não ocorre apenas por conta da associação ao Estado<sup>3</sup>, relação pouco estabelecida entre as igrejas cristãs no mundo oriental (JENKINS, 2008, p.5), mas também pela forma como escreveram as histórias mais populares sobre a igreja. Um exemplo é a *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia<sup>4</sup>, que elenca em sua narrativa, majoritariamente, temas e agentes importantes ao Império Romano durante o séc.IV EC, como heresias e questões ocorridas em cidades afamadas. Ao ler suas páginas, o cristianismo parece um fenômeno muito restrito ao mundo greco-latino. A influência desse modelo sobre outras obras acerca do passado cristão foi ainda mais profícua,

---

<sup>1</sup> Iniciado o governo após a vitória de Ardashir I, da casa de Sassân, sobre o rei Ardavan (Artabanus) em 224 EC.

<sup>2</sup> Língua da família semítica do dialeto aramaico médio que se popularizou no Oriente Médio a partir do séc.I EC, principalmente na cidade de Edessa onde foi conservada língua oficial. Além disso, continua ainda hoje como língua litúrgica oficial das Igrejas Siríacas.

<sup>3</sup> Afirmada as relações entre cristãos gregos e o desenvolvimento da filosofia cristã com a conversão de Constantino e a oficialização do cristianismo por Teodósio em 390 EC. Enquanto as profundas raízes da legalidade e do direito, característica do cristianismo latino, ligando-se ao Estado por volta de 800 EC com a coroação de Carlos Magno.

<sup>4</sup> Eusébio (225-339 EC) foi bispo da cidade de Cesaréia e escreveu um livro sobre a história do cristianismo do princípio até seus tempos, no séc.IV EC.

como nas histórias eclesiásticas escritas por Sócrates de Constantinopla<sup>5</sup>, Sozômeno<sup>6</sup> e Teodoreto<sup>7</sup>. Foram os cristãos de fala siríaca que firmaram as raízes da nova fé em terras iranianas. Porém, nessas histórias, assim como pouco tratam dessa terceira parte do desenvolvimento do cristianismo, silenciaram-se também acerca dos primeiros movimentos em direção ao Império Persa. Eusébio tomou curta nota sobre Bardassanes<sup>8</sup>, autor de língua siríaca, mas logo após comenta sobre a tradução de seus trabalhos para o grego e também sobre o rompimento de Bardassanes com uma “falsa tradição” (HEa. 9. 30). Há também outro comentário negativo acerca de Paulo de Samosata, quando o mesmo assumiu posto em Antioquia (HEa. 12. 27).

Sócrates de Constantinopla manteve fielmente o modelo de Eusébio e nas poucas vezes em que sua História Eclesiástica observa a região limítrofe romana oriental é para comentar sobre os pensamentos dissidentes vindos de Antioquia ou informar sobre as guerras e incursões Romanas e Sassânidas entre si. Entretanto há outro que documentou com mais proximidade os movimentos dos cristãos nestes limites, apesar das lacunas, este foi Sozômeno. De forma sucinta Eusébio de Cesaréia narrou como o cristianismo se expandiu pelo mundo, incluiu uma explicação rápida sobre como o cristianismo chegou até a Pérsia via Armênia (HEc. 2. 6-8) como um prelúdio aos martírios que ocorreram durante o governo de Sapor II<sup>9</sup>, estes são capitais à narrativa de Sozômeno por sua finalidade comprobatória acerca da expansão do cristianismo.

A Explicação a qual sondou Sozômeno é, todavia, errônea. As sementes cristãs nos limites da Pérsia já se enraizavam no período de Sapor II, pois as missões cristãs iniciaram já no séc.I EC. Uma longa tradição liga a fundação da Igreja da Pérsia a Mar Addai<sup>10</sup>, que muitos tentaram identificar como Judas Tadeu. Alguns pesquisadores recusam a ideia de uma igreja organizada anterior ao império Império Sassânida (Westphai; M. Labourt apud WIGRAM, 1910, p.26), o que é crível desde que Selêucia-

---

<sup>5</sup> Sócrates (380-? EC) foi um historiador da igreja cristã, em sua obra mais importante, a História Eclesiástica, enfatizou a importância do imperador Constantino na disseminação do cristianismo.

<sup>6</sup> Hermas Sozômeno (375-447 EC) foi um historiador da igreja cristã, em sua principal obra narrou os fatos da igreja da conversão de Constantino até a época de Teodósio II, porém o livro está incompleto.

<sup>7</sup> Teodoreto de Cirro (393-466 EC) foi um exegeta cristão que também escreveu uma história da igreja cristã, com foco na controvérsia nestoriana.

<sup>8</sup> Bardesanes foi um grande sábio da Síria, muitas vezes tratado como um gnóstico foi conhecido também por seus trabalhos na astrologia, filosofia e poesia.

<sup>9</sup> Sapor II (309-379 EC) foi o nono imperador do Império Sassânida. Sucedeu Hormizda I e curiosamente teria sido coroado ainda no ventre da mãe.

<sup>10</sup> Mar Addai foi o discípulo de Cristo enviado por Tomé para Edessa. Acabou por converter Abgar V, rei de Osroene. A tradição que indica Addai como Tadeu vem da comparação de nome Addeus a Tadeus.

Ctesifonte não possuía um patriarcado até meados de 315 EC (WIGRAM, 1910, p.27). Estas informações enfraquecem ainda mais a possibilidade de identificar Mar Addai como Judas Tadeu (WIGRAM, 1910, p.28), apesar de não afetar a realidade do mesmo. Essa tradição indica dois fatos destacáveis à história da Igreja do Oriente<sup>11</sup>, uma delas é sua ligação à atividade missionária, visto que Judas Tadeu é reivindicado como o peregrino que teria cristianizado comunidades na Índia (NEIL, 1984, Pp.26-27). Também de grande importância é que essa tradição se inclina ao cristianismo siríaco da comunidade de Edessa, posição a qual reforçou Eusébio em sua História Eclesiástica:

Tomás, um dos doze apóstolos, sob impulso divino enviou Tadeu, que era também um entre os 70 discípulos de Cristo, à Edessa, como pregador e evangelista do ensinamento de Cristo. (HEa. 1. 13)

Seguido por Sócrates de Constantinopla (HEb. 2. 19). Este trecho pode muito bem ter sido influenciado pelas escrituras bíblicas do pentecostes, pois na narrativa há presença dos “*Partos, medos e elamitas; habitantes da Mesopotâmia, Judeia e Capadócia, do Ponto e da província da Ásia*” (At 2:9). Os primeiros convertidos em terras iranianas, assim como as primeiras organizações, surgiram provavelmente em torno das comunidades judaicas espalhadas pelo Oriente Próximo (BAUM, 2003, p.10).

A cidade de Edessa foi o centro dinâmico do contato cristão com a Pérsia. Nos séc.II e séc.III EC, durante as batalhas romanas e persas, o fluxo de cristãos em terras orientais aumentou, mas Edessa era residência de muitas heresias. Porém, foi apenas por volta de 300 EC que o patriarcado da Igreja do Oriente se fixou em uma cidade, não em qualquer cidade, mas em Selêucia-Ctesifonte, uma das capitais do Império Sassânida. Assim como as raízes cristãs no período parta e as fixações de cristãos em Edessa marcaram um aumento na dinâmica entre a fé em Cristo e as terras a leste da palestina, a organização dos bispos em torno do patriarcado fundado na capital Selêucia-Ctesifonte iniciou “um novo centro para a igreja missionária, que iniciava sua grande tarefa missionária de carregar o Evangelho ao longínquo oriente” (STEWART, 1928, p.13). De fato a cidade se encontrava em uma posição geográfica “capital”, era localizada no centro de várias rotas comerciais entre o Oriente e o Ocidente<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> A partir desta será substituído o termo Igreja da Pérsia por Igreja do Oriente, uma tradução do termo “*Church of the East*”, consagrado na historiografia para designar uma das ramificações do cristianismo siríaco.

<sup>12</sup> A cidade se encontrava em um trecho importante da chamada Rota da Seda, uma série de caminhos utilizados com fins comerciais, ver páginas 12 e 13.

Até o início do séc.XX era comum associar a Igreja do Oriente ao nestorianismo, principalmente na historiografia. De fato, ainda é comum ouvir o termo Igreja Nestoriana para designar o fenômeno, apesar dos vários problemas que esta nomenclatura<sup>13</sup> carrega (VINE, 1937, p.21). Parte dos problemas advém da anterioridade do movimento cristão na Pérsia em relação ao próprio Nestório, de quem deriva a nomenclatura, que viveu por volta dos anos de 386 a 450 EC, dos quais foi bispo de Constantinopla entre 428 a 431 EC. Secundariamente, observa-se que o próprio Nestório não fundou uma igreja e que também é questionável a profundidade com que o mesmo aceitava os ensinamentos da escola de Antioquia. Parte da educação de Nestório ocorreu em Antioquia, apesar disso, Sócrates amenizou a crítica feita ao bispo, o descreveu como enérgico e perseguidor de heresias (HEb. 7. 29) e que:

Nestório, ansioso para estabelecer a proposição de Anastácio, pois não desejava ter um homem estimado por ele condenado por blasfêmia, proferiu vários discursos em público sobre o assunto, nos quais assumiu a posição controversa e rejeitou totalmente o epíteto ‘Theotocos’<sup>14</sup> (HEb. 7. 32)

E mesmo que Nestório tivesse abraçado indubitavelmente tal opinião, dita de Anastácio, estes ensinamentos são associados à escola de Antioquia, que apesar da primazia e importância na zona falante do siríaco não era a região de contato primário com o Império Persa. Essa região era cooptada por Edessa, que durante longo período se manteve uma região bastante autônoma dentro da cristandade.

O patriarcado de Selêucia-Ctesifonte não possuía contatos profundos com as igrejas do Império Romano; as “novidades” vindas do Ocidente cristão não chegavam até os irmãos da Pérsia com rapidez. Apesar de aparecerem nas listas das convocações de sínodos e outras discussões (HEb. 1. 8) a comunicação entre elas enfrentava uma série de dificuldades, como a geografia (BROCK, 1992, p.129). Um exemplo é a discussão oficial acerca do concílio de Niceia, ocorrido em 325 EC, que fora feita durante um sínodo em Selêucia-Ctesifonte, quando Mar Isaac era Patriarca, em 410 EC, no qual os membros aderiram ao Credo Niceno (BROCK, 1992, p.129).

---

<sup>13</sup> Um escritor siríaco, Abdisho bar Brika, que foi bispo de Nibisis no séc.XIV EC já recusava tal ideia em seu livro *Marganitha* (III. IV).

<sup>14</sup> Θεοτόκος significa, literalmente, “mãe de Deus”. Esta questão foi central durante as discussões sobre a unidade da natureza de Jesus, humana e divina. Em última instância as disputas chegaram até uma grande contenda entre Cirilo de Alexandria e Nestório, entre a teologia de Alexandria e Antioquia.

Por si só, o fato de votarem oficialmente acerca de tais questões com 85 anos de diferença da data em que o tema foi discutido pela primeira vez não comprova aquele afastamento. Há, contudo, outras datas que repetem o mesmo padrão na resposta oriental, como a adoção dos termos do concílio de Calcedônia. Ao observar-se melhor, em 410 EC os problemas que afetavam as igrejas no Império Romano mudavam. Já não eram as ideias de Ário que abalavam a cristandade, mas os ensinamentos da escola de Antioquia, amplificados por Nestório. Em 421 EC um concílio foi realizado em Éfeso justamente para cuidar do assunto. Os ensinamentos de Nestório foram considerados heréticos e a partir de 435 EC ele passou a viver no Egito até sua morte.

Apesar do afastamento entre as igrejas, o lado persa continuou recebendo atualizações do que ocorrera no lado ocidental, pois Antioquia seguia como referência ao mundo cristão. Assim, cidades como Edessa e Níbisis continuavam importantes pontos de ligação entre os lados, nos casos de Rábula, bispo de Edessa que foi em contrário aos ensinamentos de Teodoro e Nestório, e Ibas, presbítero da escola de Edessa que endossou os ensinamentos de Nestório na mesma (VINE, 1937, p.37). Assim como no ocidente, a Igreja do Oriente passava por sérias discussões cristológicas, porém, mais claro que este foi o problema político enfrentado pelos cristãos na Pérsia desde a adoção do cristianismo como religião oficial do Império Romano em 390 EC. Para que se distinguissem e não mais fossem suspeitos de serem inimigos, a Igreja do Oriente passou a se afastar de Constantinopla a partir do Sínodo de 424 EC<sup>15</sup> (BAUM, 2003, p.19). O Patriarca Acácio voltou à atenção para Selêucia-Ctesifonte com a finalidade de um novo sínodo e em 486 EC foram discutidas importantes questões acerca da unidade e da natureza de Cristo, aparentemente os documentos revelam aproximação à linguagem de Antioquia (BROCK, 1992, p.126), e assim se identificavam cada vez mais com a teologia dessa escola, principalmente aos trabalhos de Teodoro de Mopsuéstia<sup>16</sup>.

Os ensinamentos de Teodoro possivelmente influenciaram Nestório, porém o segundo passou a se popularizar na Igreja do Oriente a partir de 544 EC, assim após algumas viagens ao Império Romano, vários escritos de Nestório teriam sido levados para a Pérsia por Mar Aba I, que ficou conhecido como “o homem que trouxe Nestório”

---

<sup>15</sup> Os bispos discutiram o afastamento político e religioso das demais igrejas do Império Romano com a finalidade de mostrar aos persas que entre as duas cristandades não havia total cumplicidade.

<sup>16</sup> Teodoro (350-428 EC) foi bispo e escritor eclesiástico da cidade de Mopsuéstia, na Cilícia.

(BROCK, 1992, p.127). Mais importantes ainda para tal questão foram o sínodo organizado por Gregório I, em 605 EC, quando houve outra aproximação às ideias de Teodoro, e a assembleia dos bispos, em 612 EC, quando Babai, o grande, apareceu com distinção no clero da Igreja do Oriente (BROCK, 128, Pp.135-136).

A partir do final do séc.V EC a situação da Igreja do Oriente havia mudado dentro do território persa. Enfim, gozavam os cristãos de um período mais tranquilo, de aproximações com os membros do governo e também dos líderes religiosos zoroastristas. Um exemplo foi o fim do celibato obrigatório discutido durante o sínodo de Acácio em 486 EC, fato que incomodava os zoroastristas desde o ano de 410 EC e gerava alguns conflitos entre ambos. A boa relação com os governantes persas não era perfeita, mas o rei Cosroé I privilegiou alguns membros da Igreja do Oriente durante seu reinado. Quando Mar Aba I assumiu o patriarcado de Selêucia-Ctesifonte, foi também o responsável por diminuir a situação dos “vários bispados independentes do controle arquidiocesano” (BAUM, 2003, p.32) reorganizando as estruturas da Igreja do Oriente. Foi durante este período que a organização da Igreja do Oriente permitiu com que as missões em direção a Ásia Central, a China e também para a Índia acontecessem com maior facilidade e intensidade. Enquanto se estabeleciam as igrejas frutos das missões feitas em direção à península arábica outros bispados no oriente começaram a se distinguir, é o caso de Merv.

Após a intervenção do rei Cosroé I na sucessão do patriarcado ao apontar José, que ocupou o cargo de 552 a 567 EC, a Igreja do Oriente passou por um período de hegemonia da escola de Níbis durante os patriarcados de Ezequiel e Ishoyahb I. Foi assim reforçado o valor dos escritos de Teodoro de Mopsuéstia e o monasticismo retornou ao destaque (BAUM, 2003, Pp.35-36), pois possivelmente após a votação do fim do celibato houve um pequeno esfriamento na atividade. Ishoyahb I foi enviado em missão pelo imperador Hormizda IV ao imperador Maurício por volta de 586 EC, o que mostra muito bem as relações estreitas que os cristãos da Pérsia conseguiram com o centro do poder, mas essa relação era extremamente instável. Após a morte de Hormizda, Cosroé II não teve apoio da igreja e também pouco se relacionou efetivamente com a mesma.

Durante o reinado de Cosroé II o sucessor de Ishoyahb I, Sabrisho I, que ficou no cargo de 596 a 604 EC, continuou a obra de integração dos mosteiros espalhados pelo

império e pela Capadócia à estrutura da Igreja do Oriente. Esta atividade foi de grande importância para a intensidade, continuação e aprofundamento das missões ao oriente. John Stewart percebeu dois elementos importantes para o movimento em direção a Ásia Central ter se desenvolvido, um deles são as perseguições, que não devem ter criado uma grande movimentação, pois como pudemos ver a relação entre a igreja e o império oscilava e mesmo assim o patriarcado não se moveu da capital. Feliz é a argumentação em torno da atividade monástica, que criou uma rede de comunicação profícua e convidativa aos peregrinos (1928, Pp.45-46).

Mapa 1: A Igreja do Oriente no Império Sassânida



Fonte: D. W. Winkler (Baum, 2003, p.31)

A situação mais incômoda para Igreja do Oriente ocorreu durante uma intervenção direta de Cosroé II no patriarcado, quando este ficou vago em 608 EC após a saída de Gregório. Durante esse período que durou vinte anos, a Igreja do Oriente enfrentou um sério problema interno que deu origem a um corpo cristão bem definido aproximado dos cristãos siríacos do ocidente, que nesta época passaram a ser chamados de Ortodoxos

Sírios<sup>17</sup> ou também de Jacobitas. A liderança da Igreja do Oriente ficou nas mãos de Babai, quando foi apresentado um novo credo a Cosroé II que se aproximava muito das formulas pensadas por Babai, acusadas de serem nestorianas (BAUM, 2003, P.39).

Em 628 EC Babai foi convidado a assumir o patriarcado de Selêucia-Ctesifonte, após a morte de Cosroé II, mas recusou. Assim Ishoyahb II assumiu o cargo e serviu como diplomata entre os impérios Persa e Bizantino, mas foi justamente nesta época que a Igreja do Oriente passou a se repensar. A fundação de uma série de novas arquidioceses no Oriente, como Samarcanda, China e Índia foi feita por Ishoyahb II, que também foi o Patriarca de uma situação no mínimo estranha, acompanhou o fim do Império Sassânida com a fuga de Izdegardes III dos Árabes para Merv, quando conquistaram a capital Selêucia-Ctesifonte em 632 EC. Ishoyahb II foi o primeiro responsável por uma nova era da igreja que foi testemunha do Império Sassânida do seu início ao fim, e que permaneceu viva dentro do Califado que tomou seu lugar.

---

<sup>17</sup> Para uma melhor distinção destes dois corpos do cristianismo siríaco pode-se ler o prefácio de JENKINS, Philip. “A Note on Names and -isms” in: *The Lost History of Christianity: The Thousand-Year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa, and Asia - and How It Died*. New York: Harper Collins E-books, 2008.

### **3. Missões cristãs na Ásia Central, entre a peregrinação e o monasticismo**

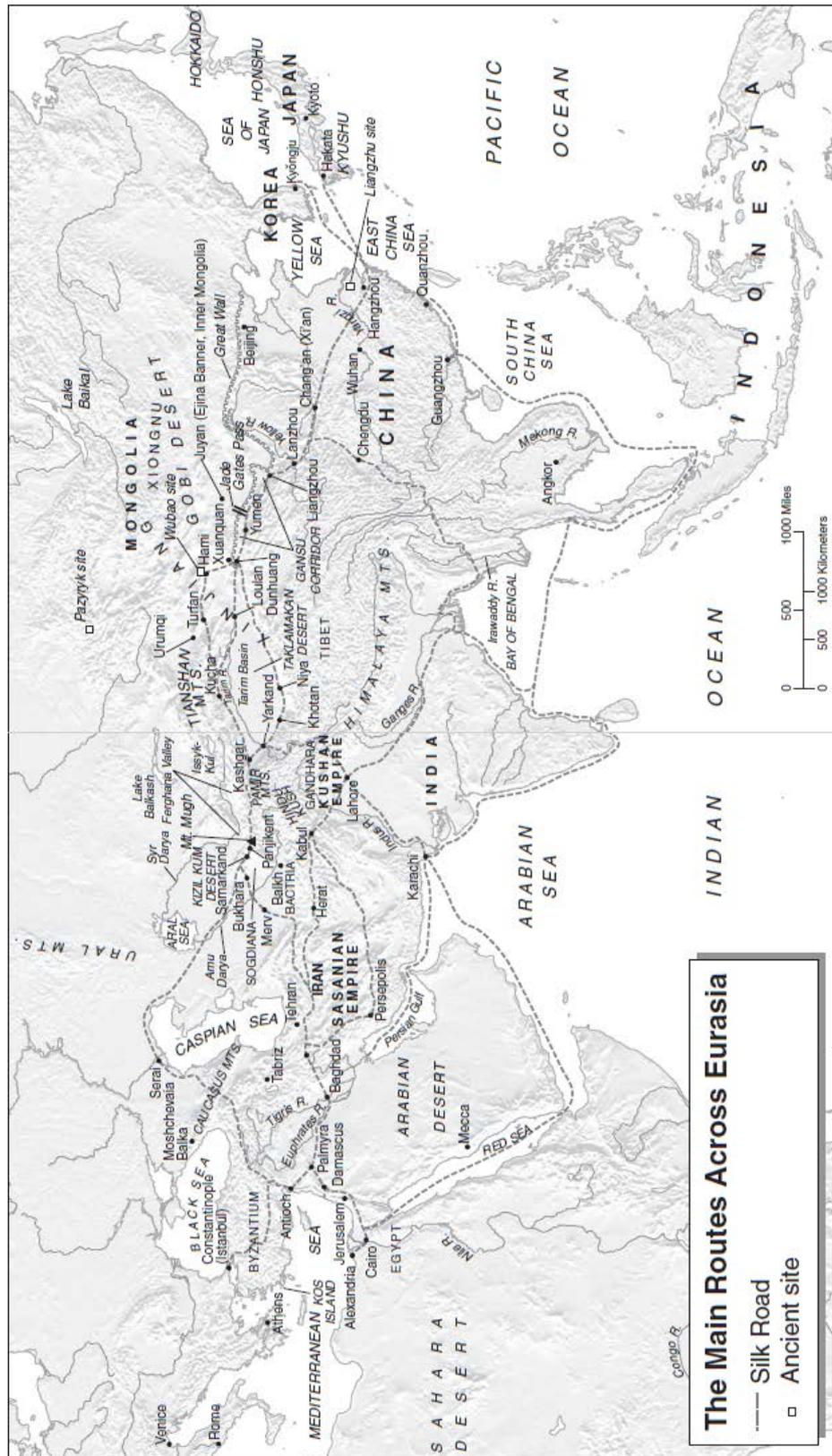
Não há fundamento algum para negar o fato de que a glória de converter os povos da Ásia Central e do Extremo Oriente ao Evangelho de Cristo e o mérito de implantar entre eles a civilização ocidental, baseada nos ensinamentos de Jesus de Nazaré, pertence inteiramente ao incansável zelo e às maravilhosas atividades espirituais da Igreja Nestoriana, que é de longe a maior igreja missionária que o mundo já produziu. (MINGANA, 1925, p.347)

Alphonse Mingana foi um dos primeiros estudiosos a considerar o aspecto missionário da Igreja do Oriente como uma de suas principais características. Apesar do tom civilizador de seu comentário, devemos ter em mente que o autor escrevia pouco mais de uma década antes da segunda guerra, influenciado por uma determinada forma de pensar partindo dos projetos civilizadores europeus. De fato, as missões na Ásia Central estiveram em plena atividade, provavelmente, durante os séc.IV ao séc.X EC e não se pode, de forma alguma, entender tal momento sem se considerar algumas qualidades que proporcionaram as movimentações rumo ao Extremo Oriente. Dentre estas características, salientam-se a importância do monasticismo e a contribuição das redes comerciais estabelecidas na Ásia, que tornaram mais dinâmicas as relações entre o Oriente Próximo, o Irã e a China.

#### **3.1. As rotas comerciais**

As rotas comerciais que formavam o que chamamos de “Rota da Seda” (FOLTZ, 2010, p.2) foram de importância incontestável ao comércio, tanto local quanto intercontinental, deslocando um número incontável de produtos como seda, incenso, cavalos e outros artigos. Há, porém, outra face do comércio que vai além dos artefatos e mercadorias, o trânsito de pessoas fez com que a Ásia Central se tornasse um espaço de intensos contatos de ideias, dos quais especificamente nos interessam os religiosos. Várias religiões se dispersaram pelo mundo euroasiático valendo-se desses extensos caminhos que passavam por desertos e cidades, montanhas e depressões, impérios e aldeias, assim como o cristianismo, o budismo, o judaísmo, o zoroastrismo e o maniqueísmo também o fizeram (FOLTZ, 2010).

Mapa 2: As principais rotas através da Eurásia



Fonte: (HANSEN, 2012, Pp.6-7)

Para uma compreensão mais clara da importância da Rota da Seda na dispersão do cristianismo pela Ásia, podemos, a título comparativo, nos valer do exemplo da dispersão do cristianismo pelo mediterrâneo, que dependeu em larga escala da intensa atividade comercial das comunidades judaicas que viviam as consequências do exílio, e o auxílio de uma língua comum, que facilitava a comunicação comercial, mas também a compreensão de ideias, o grego koiné<sup>18</sup>. Ao leste iraniano, os cristãos da Igreja do Oriente encontraram situação semelhante, mas o coração das missões deveria se encontrar em Merv e na Samarcanda, grandes cidades que se encontravam, literalmente, no centro de várias daquelas rotas comerciais. Acerca desse fato, recorre-se ao fenômeno linguístico, ou melhor, multilinguístico, como se desenvolveu o cristianismo na Ásia Central. Muitos dos manuscritos encontrados no séc.XX EC estão escritos em siríaco, que foi mantido como língua litúrgica da Igreja do Oriente (DICKENS, 2009, p.9), outros, por sua vez, estão escritos em árabe, persa médio<sup>19</sup>, uigur, persa moderno, e sogdiano<sup>20</sup>.

O sogdiano nos é muito caro, pois esta língua foi utilizada durante muito tempo como língua franca comercial na Rota da Seda. A relação da língua com sua importância nas rotas comerciais é muito antiga, principalmente por conta da posição do antigo reino da sogdiana, entre o grande império Iraniano e o Império Chinês, e dos notáveis comerciantes do reino (VAISSIÈRE, 2005), o qual sempre viveu relação tensa com os imperadores do Irão, às vezes integrando o império, porém com relativa autonomia por conta da distância do centro do governo. A situação mais distinta adveio durante os séc.VII ao séc.IX EC, quando se elevou o sogdiano à língua comercial chinesa na Ásia Central, durante a dinastia Tang. Os cristãos dessa região tiveram um papel importante na conversão dos povos das estepes e dos desertos, pois o sogdiano foi o veículo das ideias cristãs na Ásia Central. Entretanto, a Igreja do Oriente também produziu em diversas outras línguas, como forma de aumentar o número de pessoas que podiam receber a mensagem de Cristo (DICKENS, 2009, p.22), o sogdiano foi apenas a

---

<sup>18</sup> Dialeto baseado no ático foi importante ao cristianismo, pois tanto o novo testamento como a tradução grega do antigo testamento foram feitas neste.

<sup>19</sup> Nos achados de Turfan há uma série de fragmentos com os salmos por conteúdo, desse conjunto, mais fascinantes são os salmos em persa médio escritos em pahlavi.

<sup>20</sup> A maior parte dos manuscritos foram encontrados pela expedição de Albert von Le Coq, no sítio de um monastério cristão no início do séc.XX EC, localizado atualmente na região autônoma de Xinjiang, China. Alguns fragmentos, conservados pelo clima do deserto, escritos em sogdiano, língua do tronco iraniano oriental, utilizada como língua franca nas rotas comerciais da Ásia Central até o séc.IX EC.

mais utilizada das línguas e sua profunda relação com o cristianismo é evidente, afinal, famílias cristãs sogdianas foram rastreadas na China medieval (CHENGYONG; NICOLLI-ZANI, 2004).

Os caminhos não foram vantajosos apenas aos comerciantes, mas também aos padres, bispos e monges que decidiram levar Cristo às tribos turcas e aos confins do mundo iraniano. Há uma série de dificuldades encontradas quando se depara com a parte mais a leste da Igreja do Oriente, pois mesmo os documentos que falam sobre essas regiões são enigmáticos. Por exemplo, o *Synodicon Orientale*, importante fonte para o estudo dos concílios orientais, traz informações muito precisas como nome e local de onde os bispos se deslocavam para as reuniões (CHABOT, 1902), exemplos são as menções do bispo Gabriel num sínodo em 585 EC (CHABOT, 1902, p.423) ou das várias participações de bispos da importante cidade de Merv<sup>21</sup>, todavia, essa condição é parte das regiões a oeste do rio Oxus<sup>22</sup>. Quando o mesmo indica os bispos que foram aos concílios vindos do lado leste do rio, há um problema, as referências começam a ser parciais e param de nos revelar as cidades de onde vieram os bispos, na verdade, muitas vezes nem tomam nota sobre eles.

Acerca das missões pela Ásia Central é difícil postular alguma certeza sobre seu caráter, exceto pela aparente dinâmica apresentada em algumas documentações. Se essas iniciaram com movimentos solitários, com o desbravamento das regiões desérticas da Ásia Central por parte de anacoretas, pois esta é a sensação marcante ao observar alguns relatos de conversão dos povos lá residentes.

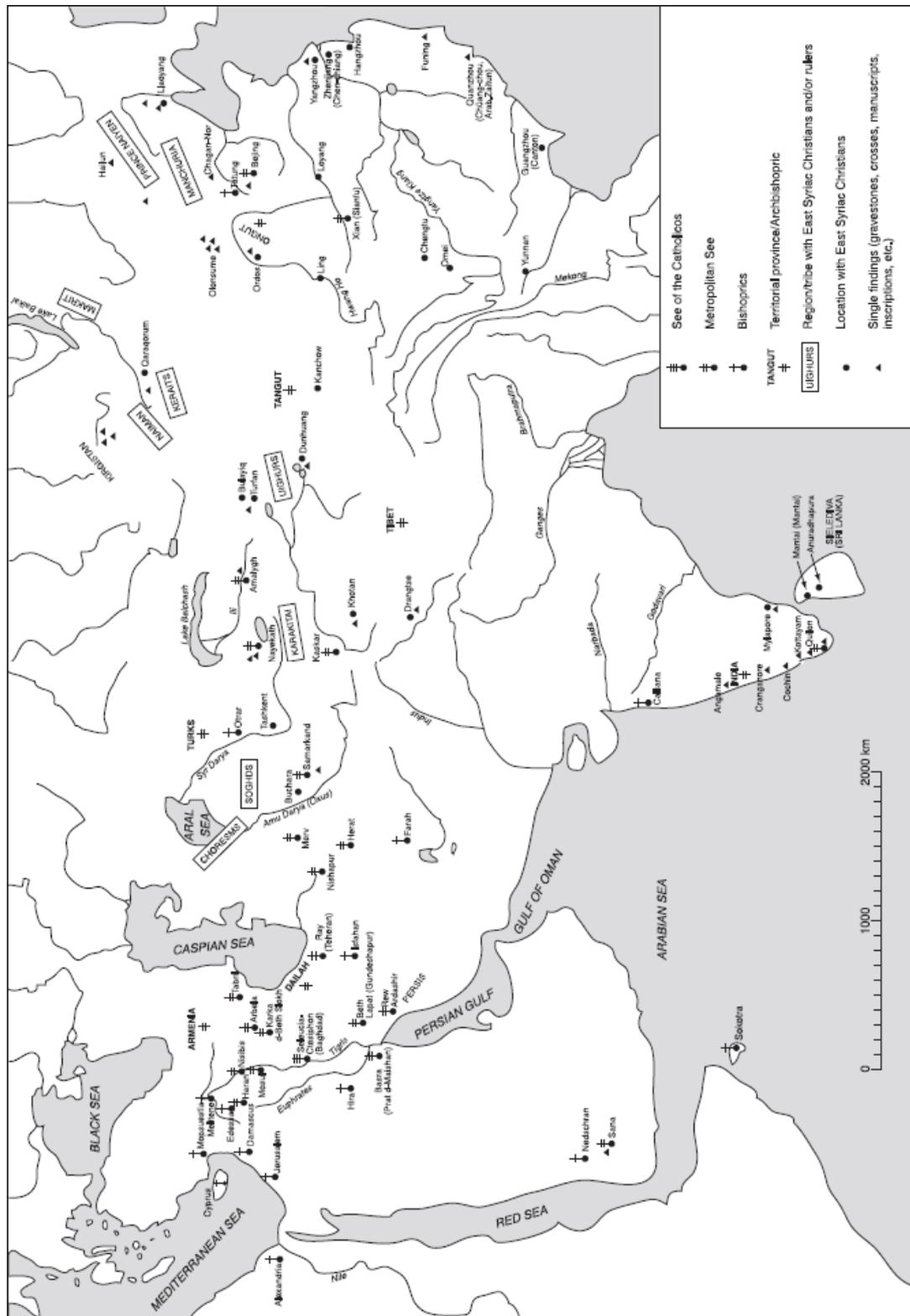
Houve estabelecimento de igrejas e até de arquidioceses, com nomeação de bispos e possivelmente com formação de um clero local. Uma longa discussão acerca dessas nomeações se deu em torno de uma das mais importantes personagens da Igreja do Oriente, por conta das informações tangíveis nas cartas do Patriarca Timóteo I. O funcionamento dessas nomeações e dessas igrejas ainda é uma incógnita, assim como a certeza sobre qual povo recebera tal bispo, como discute Mark Dickens em seu esforçado rastreamento sobre a questão (DICKENS, 2010).

---

<sup>21</sup> Como dito anteriormente, Merv e Samarcanda eram importantes cidades para os cristãos, aparentemente com muitas relações entre si, eram verdadeiros centros urbanos e os Árabes tomaram muitas notas acerca da cidade e de suas igrejas quando se expandiram pela região. Sobre os vestígio materiais na região, leia: DICKENS, Mark. "The Syriac Bible in Central Asia" in: HUNTER, Erica C. D. (ed). *The Christian Heritage of Iraq*. New York: Gorgias Press, 2009.

<sup>22</sup> Nome greco-latino dado ao rio *Amu-Darya*.

Mapa 3: Arcebispos Nestorianos



Fonte: (JENKINS, 2008, Pp.12-13)

Entre os notórios mercadores sogdianos, há uma região chinesa que recebeu diversas famílias, em grande medida por conta das relações comerciais estabelecidas por uma rede de oásis que serviam de pouso nas regiões desérticas. Pois em Turfan se estabeleceram, e esta é importante para nós por conta de ricas descobertas feitas nos antigos sítios da cidade, principalmente do ponto de vista religioso<sup>23</sup>. No oásis encontraram as ruínas de um monastério, na região norte de Turfan, em *Shui-Pang*, Bulayīq, no pé da cadeia de montanhas, cravado no coração do deserto de Taklamakan. O oásis de Turfan sempre foi de importância para as rotas comerciais do norte, região rica no comércio com moedas de prata, que nos faz supor uma antiga relação com Kashgar (HANSEN, 2012, p.96), foi integrada ao território chinês em 640 EC e já apresentava número elevado de famílias sogdianas (HANSEN, 2012, p.99) e após a conquista a população local passou a se transformar ainda mais (HANSEN, 2005).

O monastério de Bulayīq nos leva a outro aspecto da atividade missionária da Igreja do Oriente, a importância da fixação de comunidades cristãs que pudessem renovar a fé nas distantes regiões asiáticas.

### **3.2. Monasticismo<sup>24</sup>**

Os movimentos religiosos que tenderam ao retiro ou isolamento foram comuns em muitas religiões, desde os primeiros séculos de ensinamento do budismo a prática de se viver recluso, em pequenas comunidades, com objetivo de se santificar (iluminar) era comum e popular. Pela Ásia é fácil encontrar sítios de antigos monastérios budistas espalhados por vários países, porém, dentre esses monastérios, podemos encontrar também alguns outros de origem cristã. Isso se deve ao já mencionado fato de que os monastérios serviam como verdadeiros postos avançados para a dispersão da fé por diversas regiões, principalmente as desérticas. Podemos listar os países que ainda hoje possuem monastérios ou onde se encontram, ainda, resquícios daqueles. Provas materiais sobre os cristãos dispersos pela Ásia, mesmo antes da chegada dos Jesuítas à Ásia Oriental, podem ser encontradas no extenso continente (BAUMER, 2008).

---

<sup>23</sup> Ver nota 19.

<sup>24</sup> Também referido como monaquismo.

No cristianismo o movimento teve desenvolvimentos quase simultâneos e autônomos entre si, porém o mais famoso deles é o movimento que começou com Santo Antão (WARD, 1984, Pp.1-9) no Egito no séc. IV EC. Observada a singularidade que os agrupamentos surgidos não eram ainda integrados em uma vida comum, atribui-se a esse movimento a união de anacoretas ou ermitões, numa vida monástica individual. Como exemplo de vida monástica comum, também chamada por cenobita, os cristãos geralmente se remetem a São Pacômio, também no Egito do séc.IV EC. Mas outros também foram famosos, como Basílio Magno, na Capadócia e o próprio surgimento de comunidades monásticas em Edessa, na região onde fora gestado o cristianismo siríaco, por influência de Tomás (CANER, 2002, p.57), já referido no início do trabalho. Devemos, pois, nos atentar justamente a tal informação, para não compreender o nascimento do monasticismo cristão como exclusivamente Egípcio como nos apresenta Sozômeno (HEc. 6. 33).

Para além da autonomia, devemos observar como o monasticismo foi importante e era encarado como uma atividade extremamente virtuosa dentro do cristianismo siríaco, sua inspiração direta dos atos de Jesus é evidente, pois antes da composição da Regra de Rábula esses congregavam sobre as regras do Evangelho. Apesar da assertiva controversa de Sozômeno, mencionada acima, o mesmo dá uma importante informação ao ligar o monasticismo da Síria ao monasticismo na Pérsia, pois se trata do desenvolvimento da Igreja do Oriente, salvo pelo autor mesmo que de maneira por menor. Contudo, notas sobre a chegada do cristianismo ao oásis de Turfan são uma incógnita, um lapso mesmo para a mais completa obra acerca do monasticismo da Igreja Oriental, escrita por Tomás de Marga<sup>25</sup>. O autor comenta sobre regiões próximas à Turfan, mas nada pontual. Isto é, o problema não é por conta de a região ser chinesa, Tomás, durante sua obra, tomou nota acerca de vários bispos na China, em regiões próximas à Capital, um exemplo é a nomeação Davi que “foi eleito para ser metropolitano de Beth Sinaye”, na China (LivGov. 4. 20) e até do Yêmen tinha informações (LivGov. 4. 20).

A dificuldade em se situar Turfan dentro de outras fontes utilizadas para o estudo do cristianismo na Ásia Central acarreta uma série de problemas de identificação, como, quais relações eclesiais o monastério mantinha e com quais igrejas, as de Kashgar

---

<sup>25</sup> Bispo da Igreja do Oriente nasceu no Iraque no séc.IX. Compôs uma obra chamada “O livro dos governadores” uma das principais obras sobre a história monástica no oriente cristão.

ou de regiões dentro da China. Hipóteses para a criação da comunidade cristã de Turfan não faltam, porém sempre de caráter especulativo. Dickens apresenta boa explicação, atrelada a chegada dos cristãos à região após a campanha contra os budistas, empregada pelos governantes da dinastia Tang, em 845 EC, que teria deslocado não só os budistas e cristãos, mas várias religiões estrangeiras do centro da China (DICKENS, 2013, p.4).

Isso explicaria a ausência de menções a Turfan em boa parte da literatura cristã siríaca, principalmente no *Livro dos Governadores* de Tomás de Marga. Entretanto, caso fosse clara a dissidência da China para o local, há de se imaginar que deveríamos encontrar entre os manuscritos mais escritos com alfabetos utilizados na China, afinal, o corpo formador deveria ter chineses ou cristãos que moravam e trabalhavam na China. Entre os manuscritos achados nas ruínas do monastério, ao norte de Turfan, a evidência nos encaminha na outra direção, pois a maioria das línguas encontradas entre os manuscritos são de origem iraniana, o que volta a dificultar o estabelecimento de uma data para a fixação do monastério.

Entre os manuscritos também foram encontrados alguns escritos em uigur<sup>26</sup>, o que mostra alguma integração dos cristãos com outra população incorporada à comunidade de Turfan. Em 640 EC o oásis fora conquistado pelos chineses, mas sempre foi região tensa por conta das expansões do Tibete. Os chineses protegeram a região através alianças com os turcos uigures, e após uma perda o reconquistaram em 803 EC. Os uigures perderam sua posição no império turco para as tribos quirguizes, o que forçou a retirada daqueles de sua antiga residência e forçou o estabelecimento do reino de Qooco, em 866 EC, próximo ao oásis (DICKENS, 2013). Esta pequena sequencia indicia os motivos da diversidade religiosa encontrada em Turfan, de maioria budista, com forte presença do maniqueísmo, que era religião oficial dos uigures.

Conhecer a comunidade por dentro, através dos manuscritos encontrados nas ruínas do monastério é a melhor forma para estabelecer ou compor uma possível história do cristianismo na região, mas sem interromper os laços dessa comunidade com a história da Igreja do Oriente, principalmente de seu aspecto missionário. Isto é uma tarefa complicada, justamente pelo isolamento do monastério do centro do oásis e pelo fato de se constituir uma minoria religiosa no deserto do Taklamakan.

---

<sup>26</sup> Tanto bilíngues, siríaco-uigur, quanto escritos siríacos escritos com alfabeto uigur (DICKENS, 2009).

#### **4. Aspectos sagrados do deserto aos “olhos” de Turfan**

Inicialmente, há que se atentar à literatura produzida pela Igreja do Oriente, afinal, também é dúvida aos pesquisadores se os manuscritos encontrados nas ruínas do monastério de *Shui-Pang* teriam sido produzidos no mesmo; assim, muito do que se encontrava em Turfan apresenta semelhanças à literatura das localizações centrais da Igreja. De fato, é tarefa mais pertinente focar nas possibilidades que os manuscritos dão do que perguntar se esses conectam-se à vida nos monastérios, rastreadas as funções que estes manuscritos teriam dentro de uma comunidade monástica.

Da mesma forma que nos é nebuloso um veredito sobre a produção desses manuscritos, o consumo e a recepção deles também nos traz algumas questões interessantes. Uma delas é rastrear o local de produção dos manuscritos, e outra se relaciona com a intenção de sua produção. Isto é, se os manuscritos eram mesmo utilizados pela comunidade monástica ou se eram textos de apoio aos missionários que tentavam catequizar povos dos desertos.

Inicialmente basta um olhar superficial para dividir linguisticamente os temas dentre os vários manuscritos achados em Turfan, por exemplo, os manuscritos em siríaco lidam majoritariamente com assuntos bíblicos e litúrgicos, enquanto os manuscritos em sogdiano apresentam conteúdos hagiográficos e ascéticos, além de alguns salmos e lecionários (DICKENS, 2009, p.23). Esta divisão, observada ao longo dos sécs.XX e XXI EC com a lenta tradução e compreensão desses manuscritos, nos coloca um problema acerca da origem da comunidade cristã que animava o monastério de *Shui-Pang*. Entretanto, há nos achados de Turfan quantidade significativa de manuscritos que têm por tema a vida ascética, ou seja, textos dedicados ao fomento de uma vida espiritual, e é justamente esse conjunto de textos que constitui majoritária parcela dessa investigação.

##### **4.1. O deserto como topos literário: A sacralidade nas terras ermas**

Os manuscritos que mostram por conteúdo temas ascéticos podem fazer parte da vida religiosa e espiritual de muitos grupos e indivíduos, afinal, a função desse tipo de texto é a busca do caminho da santidade e não teriam importância somente numa comunidade monástica. Os manuscritos poderiam ter chegado até *Shui-pang* levados

por comerciantes que recebiam ensinamentos para uma vida santificada. Porém, dentro de comunidades monásticas há um especial valor dado à literatura ascética, pois elas incluem parte do objetivo almejado pelos monges. Entretanto, não podemos enxergar o monasticismo como um retiro do contato com a sociedade, pelo contrário, na Ásia Central os monastérios serviam para entrar em contato com outras populações.

Um dentre os manuscritos achados em Turfan narra o episódio de fé de Daniel<sup>27</sup> na corte do Rei Nabucodonosor. Entretanto a versão apresentada em sogdiano é distinta da narrativa presente no Dn e também do ApSyrDn, principalmente no que concernem o tema da sucessão das monarquias” mundiais:

5.(...) Ó rei, esta (é)<sup>28</sup> a explicação daquela imagem. 6. o seu é um reinado sem linhagem, pois 7. seus pais não eram reis desde o começo e agora 8. você, (como) o primeiro (da sua linhagem) que obteve o reinado. Você é tão 9. magnífico e puro quanto ouro em (sua) linhagem real. 10. mais tarde seu filho assumirá o poder. Ele não será 11. como você, mas será mais fraco que (seu) pai assim como o 12. cobre (é inferior ao ouro), mais tarde seu domínio será (divido em) duas partes: Uma 13. será forte e potente como ferro 14. e uma {outra} será fraca como barro(...)<sup>29</sup>

Este trecho, presente na interpretação do sonho de Nabucodonosor por Daniel, mostra-nos o descuido com a sucessão dos metais, geralmente relacionados à sucessão de monarquias, do ouro à prata, então ao bronze, a mistura de ferro e barro, e depois o reino de Deus. Na versão em sogdiano a sucessão omite completamente a prata, que no texto canônico é relacionado apenas a um vago “reino inferior” (Dn2:39). O problema está no fato de que em algumas exegeses afamadas dentro do cristianismo siríaco há um cuidado especial relacionado às monarquias. A associação aparente no texto nos leva a crer que não há uma sucessão de monarquias, porém uma sucessão na monarquia, pois o reinado do pai deve ser herdado naturalmente pelo filho, que será conseqüente menos puro, segundo uma ideia de linhagem incomum na recepção do livro de Daniel no Oriente cristão: “8. você, (como) o primeiro (da sua linhagem) que obteve o reinado”.

---

<sup>27</sup> Trata-se da personagem bíblica e reitera-se que todas as fontes apresentadas nesse capítulo foram escritas em sogdiano, e para tal trabalho foram feitas traduções pessoais acompanhadas das traduções para o inglês publicadas por Nicolas Sims-Williams (2014). Na edição de Sims-Williams os manuscritos foram classificados como E29, porém, na apreciação dos fragmentos que compõe o mesmo serão mencionadas suas classificações na biblioteca de Berlim, pois estes foram anexados ao final do trabalho.

<sup>28</sup> Os parênteses são complementos intuitivos de palavras pela metade ou de termos adicionados para a acomodação da tradução. As intuições complementares foram acompanhadas junto à tradução de Sims-Williams (2014).

<sup>29</sup> Frn195 recto. Na tradução de Nicolas Sims-Williams (2014, Pp.83-85).

Assim encaramos interessante questão na recepção do texto e da narrativa de Daniel, pois os temas meta históricos e escatológicos tiveram especial cuidado no cristianismo siríaco. Diferente do Ocidente cristão, no Oriente as narrativas “daniélicas” foram mais populares que o *Apocalipse de João* (PEURSEN, 2011, p.190) e de maneira mais simples podemos balancear a relevância do consumo do ApSyrDn na Ásia Central, afinal, a circulação deste não foi muito extensa dado o número de manuscritos encontrados.

É relevante, porém, observar as interpretações de dois dos mais influentes exegetas do cristianismo siríaco, Afraates e Efrém<sup>30</sup>, apesar do tempo que separa os comentários desses da provável composição do manuscrito em sogdiano, apontados por Sims-Williams por volta do séc.IX EC (2014). Não há nenhuma semelhança com a leitura feita por ambos sobre a sucessão das Monarquias Mundiais e o referido trecho da versão sogdiana de Daniel. Na ideia escatológica de Afraates a sequência se desenvolve no seguinte esquema: babilônios [ouro], medos [prata], gregos [bronze] e romanos [ferro] (PEURSEN, 2011, p.190). Segundo Botha a concepção de Afraates teria influenciado as ideias de Efrém acerca do mesmo tema, porém o que diferencia substancialmente ambos é a proximidade filológica do comentário de Efrém à *Peshitta*<sup>31</sup>, que não aparece em Afraates (2006, Pp.126; 133-134).

Mais ilustrativo ainda é o caso de inovação apresentado por Wido von Peursen, pois segundo ele há uma tentativa de se compreender a presença dos árabes, como o último reino permanente antes do estabelecimento do reino de Cristo, no modelo meta histórico apresentado na interpretação de PsMet sobre o Dn (2011, Pp.192; 202-203). Essas considerações sobre o cuidado interpretativo com temas nobres apresentados no Dn e no ApSyrDn, dentro das tradições cristãs da síria, nos leva a perguntar se o descuido com o tema seria fruto de desconhecimento, o que afasta a possibilidade de produção do texto dos centros teológicos da Igreja do Oriente, deslocando-nos possivelmente para a Ásia Central.

Entretanto, a peculiaridade da versão de Daniel em sogdiano também é indiciária de produção com preocupações distintas das mais tradicionais acerca dos temas

---

<sup>30</sup> Afraates (275-345 EC) exegeta cristão nascido nos limites do Império Sassânida. Efrém nasceu em Níbis (306-373 EC), foi pensador cristão que produziu muitas obras e de várias naturezas. Afraates e Efrém são dois dos mais influentes exegetas das igrejas orientais, principalmente as de idioma siríaco.

<sup>31</sup> Nome dado à Bíblia traduzida para o siríaco, possivelmente o Antigo Testamento do hebraico e o Novo Testamento do grego. Foi a Bíblia utilizada pela cristandade siríaca e com ênfase na cidade de Edessa.

apresentados no livro de Daniel. Assim, ao confiar na descrição de Olaf Hansen (apud SIMS-WILLIAMS, 1993), o qual fala de uma parte do manuscrito que não foi publicada e que apresentaria uma interpretação observando a importância do jejum e da abstinência para o favorecimento de Daniel por parte divina. A trama do manuscrito em sogdiano também apresenta uma contração, suprime a trajetória do rei Nabucodonosor, ignorado o episódio da loucura do mesmo, e ainda mais, apresenta de maneira sucinta a forma como a personagem sai de cena:

1.(...) Quando o rei ouviu este discurso ele se maravilhou 2. muito e ficou muito satisfeito pela precisa 3. interpretação. Imediatamente ele deu ordens para que trouxessem uma túnica bordada 4. dourada e vestissem Daniel nela, e 5. colocou uma coroa de joias em sua cabeça e deu a ele autoridade 6. sobre todo o palácio, - àquele (o qual) chamava “Baltazar”. 7. Depois disto o rei Nabucodonosor morreu(...)<sup>32</sup>

Esta recorda-nos outra passagem do livro canônico de Daniel, “O rei Astíages reuniu-se a seus pais, e Ciro, o Persa, tomou posse do seu reino” (Dn 14:1). O problema em questão é uma contração na estrutura da narrativa tradicional de Daniel, pois assim haveria o cruzamento entre uma personagem apresentada em Dn 4, o filho de Nabucodonosor, e uma narrativa apresentada em Dn 14. Para além da forma como são apresentadas as sucessões, acima mencionadas, a narrativa da versão em sogdiano continua com a apresentação do deus Bel, conteúdo de Dn 14:

8.(...) e seu filho sentou-se no trono real. Ele também 9. honrou Daniel assim como (seu) 10. pai (havia feito), não de outra forma. Naquele tempo no país 11. todos adoravam um certo ídolo e o chamavam “Deus Bel” (...)<sup>33</sup>.

A contração pode ser um resumo que antecederia o trecho observado por Hansen, apresentando assim um exemplo prático, de forma sucinta, como introdução ao tema principal, a importância do jejum na vida ascética. Contudo, os manuscritos fragmentados e pouco conservados nos deixam com dúvidas acerca dos reais motivos e condições das ausências apresentadas.

Outro manuscrito<sup>34</sup> achado em Turfan apresenta em seu final o exemplo do jejum de Jesus no deserto e a tentação de Santanás, presente no *Evangelho de Lucas* (Lc 4). O que é mais chamativo neste está no que possuímos por seu início, enfático acerca da

<sup>32</sup> Frn195 verso. Na tradução de Sims-Williams (2014, p.85).

<sup>33</sup> Frn195 verso. Na tradução de Sims-Williams (2014, p.85).

<sup>34</sup> Frn196, na versão de Sims-Williams E29/6.

alimentação, “1. [Não tome]<sup>35</sup> bebida alcoólica, não coma carne, nem peixe, nem manteiga, nem cúmis<sup>36</sup>...” e continua com uma explicação sobre o jejum, que não se deve intoxicar e quebrar o jejum, pois este é algo que vem dos céus, é importante pois 5.“(...)é um momento de pureza e obediência...”. A explicação inicial somada ao exemplo de Jesus no deserto, que aparece ao final do manuscrito, nos indica o período de penitência chamado no rito siríaco de *Sawma Rabba*, simbolicamente próximo ao rito quaresmal das igrejas ocidentais, porém com diferença na contagem dos dias de penitência<sup>37</sup>:

12. Então com muito cuidado e imenso 13. prazer faça o jejum e tenha em mente: 14. Um grande rei vem até junto de mim, 15. pense: “minha alma é a cidade, e ...16. é ... e que eu deva me esforçar para que 17. esteja [pronto] quando o rei vier, e ele possa de bom grado... 18. morar em mim(...)<sup>38</sup>

E continua a explicação didaticamente, que em caso de contaminação do corpo nada disso ocorrerá. Este é um dos ensinamentos do deserto, ele ensina a se preparar para ter contato direto com Deus, isto pode ter inspiração na trajetória de Moisés pelo deserto, visto que o manuscrito fala ainda do exemplo de outros “irmãos” na fé, que são alimentados por Deus e por isso ao final de suas penitências não sentem fome, um sinal de aprovação divina, que transcende as necessidades corpóreas. Então, observando o novo testamento, o jejum aparece mais claramente ou como prática para santificação ou como forma de obter benefício divino, que era um dos temas do Daniel sogdiano, mencionado acima.

O encontro com o rei não deve apenas ser contido na recepção dele por via do depósito da graça na alma, conquistada pela preparação, mas no monastério também se observa o mais esperado momento de encontro com Deus dentro do cristianismo, o Juízo Final, conservado nas tradições monasteriais por conta da importância dada a esse aspecto nos ditos dos Pais do Deserto, como nos indica Burton (1993, p.183). A expectativa escatológica cristã era intensamente vivida no deserto e não podemos perder

---

<sup>35</sup> Colchetes são preenchimentos suplementares.

<sup>36</sup> Bebida típica da Ásia Central, ver páginas 33 e 34.

<sup>37</sup> Diferente da quaresma que dura 40 dias, comum no Ocidente, o Grande Jejum praticado na Igreja do Oriente recebe uma semana de penitência a mais, perfazendo assim sete semanas. Esta adição deve-se por conta de uma antiga tradição, do período chamado jejum da paixão.

<sup>38</sup> frn196 recto. Na tradução de Sims-Williams (2014, p.87).

de vista a possibilidade de o jejum ser uma forma de se preparar para receber a vinda de Jesus, como rei, ou seja, no estabelecimento do reino de Deus na Terra.

Mesmo assim a preocupação com a pureza e a mortificação do corpo, presente em praticamente todo o cristianismo nas práticas ascéticas, no caso o jejum, apontam novamente o caminho da santidade e nos coloca nos trilhos do monasticismo, caso observemos a importância da palavra escrita como resposta a questões espirituais.

Além da mortificação e busca da santidade através da pureza, o jejum praticado pelo monge se inspirava em uma das mais importantes experiências descritas na sagrada escritura, que toma uma característica ainda mais simbólica ao vivente do deserto. Esta é a tentação de Jesus no deserto, demasiado simbólica, pois antecede o início das suas pregações ou ministério. O deserto possui uma característica de aproximação com o sagrado, com Deus, e para os viventes dos mosteiros, as atividades ascéticas os aproximam Dele. Segundo a leitura dos Pais do Deserto feita por Chryssavgis (2003), há ideias muito fortes que circundam a obediência a Deus, encaradas na perspectiva do encontro com o mesmo. Assim, o deserto é o lugar que “ensina” como orar, “como ficar de pé diante de Deus, como falar com Deus e acima de tudo como ficar em silêncio diante de Deus” (2003, p.97). A preparação que leva o monge ao encontro com o sagrado não se encerra apenas na oração, mas em uma série de outras duras práticas, o jejum é uma dessas, que acompanhada por outras tem a salvação como ponto final, recordado que a primeira regra do monge é viver como o Evangelho.

O deserto é ambíguo, ao mesmo tempo em que na espiritualidade é o espaço onde se encontra o divino, é o espaço onde se é tentado pelo Satanás, assim como Jesus foi. As características averiguadas acima, que constroem o deserto como espaço sagrado é também revelador ao apresentar semelhanças com as literaturas que aparecem nas comunidades monásticas. A forma como são tratados os aspectos da ascese lembram o modelo confessional que os monges observam (CHSYSSAVGIS, 2003, Pp.38-39). Esse sentido interno, a via espiritual que coloca o praticante de frente ao tentador, compreende a missão cristã de salvação, a qual deve se estender para além do indivíduo através da caridade e da conversão daqueles que não conhecem a Jesus.

## 4.2. Marcas do sincretismo religioso na Ásia Central

O fenômeno multilinguístico que emerge ao analisarmos a Igreja do Oriente, principalmente na Ásia Central, já é indicativo das tentativas de se traduzir uma fé. Aquele fenômeno, por si só, não responde as questões relativas à dinâmica interna desses contatos. Na interpretação de Foltz (2010), as ideias religiosas são vistas como dinâmicas para comprovação de uma base para um mundo globalizado, ao perfazer os caminhos gerais das hegemonias religiosas na Ásia Central, vinculados às possibilidades que as Rotas da Seda deram aos contatos religiosos. Esta visão não engloba, entretanto, aspectos importantes em perspectiva mais estrita. Isto é, ao nos perguntarmos sobre os aspectos sincréticos relacionados aos contatos religiosos na Ásia Central o trabalho de Foltz se esquece de analisar estratégias, traduções e individualidades presentes naqueles.

O manuscrito que apresenta a tentação de Jesus no deserto, já referido anteriormente por conta de seu caráter ascético, é interessante em outro aspecto. Já em seu início, ao se referir a comidas que não se deve comer durante o jejum:

Figura 1: Frn196 recto, linha 1<sup>39</sup>.



Fonte: Igor Santos da Silva

A primeira linha lida da direita para a esquerda proíbe o consumo de *zwt'k*, ou bebida alcóolica, provavelmente licor ou cerveja. Segue então o consumo dos sólidos, *y'ty*, que significa carne, termo estritamente utilizado no sogdiano e conservado na língua yagnobi<sup>40</sup>, que ressalta o aspecto regional do termo no texto. Os peixes também são proibidos, o terceiro termo, *kpy*, é um termo próximo a outros que também significam peixe, no ossético<sup>41</sup>, *kaf*, e na língua khovar<sup>42</sup>, *kyb*.

Os dois últimos termos são os mais interessantes, pois não se tratam de comidas que compreendem uma ampla gama dietética. O termo *γ'wrwyn*, traduzido por Sims-

<sup>39</sup> Zwty (n) xwr' y'ty ZY n' kpy n' γ'wrwyn n' cšt'.

<sup>40</sup> Yagnobi é uma língua ainda viva do grupo das línguas indo-iranianas do Leste. Usado por poucos no Tajiquistão, é descendente da língua sogdiana.

<sup>41</sup> O ossético pertence ao grupo norte do grupo iraniano oriental da família das línguas indo-européias. Se dispersou da região do Cáucaso pelas regiões iranianas e da Ásia Central.

<sup>42</sup> Também chama de língua Chitral, possui parentesco com as línguas indo-arianas centrais. É falado no Paquistão, possivelmente ainda há poucos falantes no Tajiquistão e em Xinjiang.

Williams por manteiga, literalmente significa gordura de vaca. A manteiga, produzida através do processamento do leite da vaca é característico de sociedades pastoris, indica-nos pois o caminho da Ásia Central onde o gado e seus derivados laticínios ocupam parte central da alimentação. A “manteiga” ainda não é muito específica, porém a última comida proibida no manuscrito é o *cšt'*, isto é, o cúmis, uma bebida de leite fermentado típica de algumas regiões russas e centro-asiáticas.

O manuscrito apresenta comidas bem gerais, que compreendem ampla alimentação, com carne, peixe e bebidas alcóolicas, o manuscrito nos coloca nas linhas do jejum comum praticado em praticamente toda a Igreja do Oriente. Entretanto, o uso de termos com radicais mais próximos às línguas da Ásia Central mostra um problema dietético, ou o manuscrito foi pensado para as populações da sogdiana e seu leste ou produzido nessas regiões. O “cúmis” fecha este problema, pois somado à recorrência dos termos em línguas orientais nos faz pensar sobre a possibilidade do manuscrito ter sido produzido na cidade de Merv ou arredores, centro das missões cristãs e com costumes alimentares mais próximos aos do centro da Ásia.

Do ponto de vista linguístico os contatos religiosos produzem fenômenos interessantes de tradução para adaptar as ideias religiosas. Nos elementos apresentados por Assman (2008), o produto de uma “tradução sincrética” é um terceiro elemento que podemos investigar em jogo uma dupla associação, entre a cultura nativa e a cultura geral (ASSMAN, 2008, p.147). As comidas tratadas no manuscrito n196 associam justamente termos da cultura local, no contexto geral, que é a prática do jejum cristão.

Exemplo mais qualificável dos fenômenos de tradução sincrética está ao final do mesmo manuscrito, quando apresenta a tentação de Jesus por Satanás:

Figura 2: Fr196 verso, linha 13<sup>43</sup>.



Fonte: Igor Santos da Silva

Ao invés de recuperar no texto a raiz semítica utilizada para Satanás<sup>44</sup>, no manuscrito o adversário de Jesus foi nomeado por uma palavra iraniana. O termo *šmnw*, que aparece no texto para designar Satanás, é possivelmente uma contração do nome *Angra Mainyu*, que é uma divindade zoroastriana associada aos maus atos e rivaliza

<sup>43</sup> Wydny<sup>3</sup> (...)yt swnty šmnw kw xypθ<sup>3</sup>wnt.

<sup>44</sup> stn<sup>3</sup>, nome semítico do qual deriva a palavra Satanás, é mantido na maioria dos textos da Igreja do Oriente.

com *Ahura Mazda*, o criador. O que temos é a tentativa de aproximar dois nomes por conta das ideias que elas carregam, dentro das duas religiões, no cristianismo e no zoroastrismo. Ao manter a palavra de raiz iraniana, a qual deveria ser mais conhecida dos povos centro asiáticos, o manuscrito habilita a tradução do nome de uma divindade usando a língua como veículo (ASSMAN, 2008, p.146), por um lado facilitando a comunicação das ideias religiosas a populações com outra fé, por outro poderia até mesmo já ser utilizada e consagrada nas partes mais orientais da Igreja.

O termo contraído de Angra Mainyu, *šmnw*, nos dá mais dicas sobre uma possível orientação geográfica do manuscrito, pois nos textos sagrados zoroastrianos produzidos no período sassânida era utilizado o nome Ahriman (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1984). Isto quer dizer que a contração foi feita de uma palavra mais arcaica, conservada com mais frequência no lado oriental das terras iranianas. Mais notório ainda é a forma como *šmnw* foi escrita, pois o nome está de ponta cabeça:

Figura 3: Frn196 verso, linha 13.



Fonte: Igor Santos da Silva

A prática de se escrever nomes de ponta cabeça não eram comuns no cristianismo, entretanto era um hábito recorrente aos zoroastrianos quando escreviam o nome de Ahriman, como forma de focar na antítese que a personagem representava (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1984). Essa prática escriba aparente em um texto cristão indica que o manuscrito pode ter sido produzido por alguém com familiaridade às práticas zoroastrianas, possivelmente um convertido. Mas uma vez, Merv ou a Samarcanda são lugares propícios para se projetar o possível local de produção do manuscrito, com uma peculiar observação de que os cristãos de origem iraniana provavelmente estavam ligados diretamente àquele. Então há uma maior probabilidade de lidarmos com textos produzidos para o consumo de pessoas convertidas e não textos para conversão.

### 4.3. Uma continuação do missionarismo apostólico

Nas ruínas do monastério de Turfan encontraram o manuscrito que mais chamou atenção para a abordagem desse trabalho. O conteúdo do fragmento<sup>45</sup> tem por referência a narrativa de Moisés após a meditação no monte Sinai e o recebimento das tábuas contendo os mandamentos (Ex 19-23; 34-36). A narrativa do episódio em sogdiano não apresenta nenhuma grande diferença da narrativa bíblica tradicional, exceto por não ser uma cópia das páginas da *Peshitta*, assim primeiramente:

1. Os dez ensinamentos e (os) deu ao profeta Moisés. 2. E em uma das tábuas estava escrito: Primeiramente, 3. não matarás; segundo, não cometerás adultério; terceiro, 4. não cometerá roubo; quarto, não aja como testemunha falsa; 5. quinto, não seja adorador de ídolos 6. e não deseje os deuses estrangeiros. E na segunda 7. tábua estava escrito: primeiramente, ame o senhor Deus com toda (sua) mente e com 8. toda (sua) força, com toda (sua) inteligência e com todos (seus) pensamentos (...)<sup>46</sup>

Moisés, seguindo o manuscrito, teria recebido as tábuas no estado de pureza, no deserto do Sinai, no cume do monte, pois “4. os dias de jejum de Moisés estão (foram) completos, então o misericordioso 5. Deus levantou-se daquele lugar e o 6. anfitrião celestial desapareceu.” Por sua vez, o episódio narrado antecede um comentário que eleva uma das primeiras características da cristandade apontada neste trabalho, a missão:

... [O bispo]1. veste (uma mitra) em (sua) cabeça. Mas como eles adoram Deus 2. e levanta até mesmo aquele cajado o qual Moisés segurava em (sua) mão 3. e com aquele cajado ele libertou uma grande multidão 4. da perseguição estrangeira e os conduziu 5. para um mundo melhor 6. assim, também, mesmo agora os bispos juntos aos padres 7. seguram (este) em (suas) mãos. Eles seguram a cruz e 8. dão o batismo aos homens, e os libertam [da] perseguição de satanás 9. E os conduzem [para] 10. [... e] para [celestial] conforto. E ...11. Apenas linhas estão traçadas<sup>47</sup>

A comparação presente no texto, entre o bispo e uma das mais importantes personagens desérticas da Bíblia, que os Pais do Deserto levaram muito a sério por

---

<sup>45</sup> Fragmento T II B 15a, na versão de Sims-Williams E29/1 e E29/2. Infelizmente não tive acesso direto ao documento, nem mesmo a digitalizações, assim, minha base para os estudos foram a transliteração e a tradução de Nicholas Sims-Williams (2014, Pp.76-79).

<sup>46</sup> E29/1 = T II B 15a, recto, folio 1, pratos XIV-XV (SIMS-WILLIAMS, 2014, Pp.76-77).

<sup>47</sup> E29/2 = T II B 15a, recto, folio 2, pratos XVI-XVII (SIMS-WILLIAMS, 2014, Pp.76-77.)

conta de sua trajetória errante e fervorosa, Moisés, é abrangente aos demais clérigos que vivem o Evangelho. O profeta, seguindo as ideias do manuscrito, salvou seu povo que era perseguido pelo faraó que deve representar o próprio Satanás, assim como os bispos “7. seguram (este) em (suas) mãos. Eles seguram a cruz e 8. dão o batismo aos homens, e os libertam [da] perseguição de sataná”. O batismo é literalmente a possibilidade da vida nova que dá o caminho para a salvação no fim dos tempos, por isso “9. E os conduzem [para] 10. [...] e] para [celestial] conforto”.

Quem seriam essas pessoas que não possuem o batismo e que provavelmente não conhecem a Jesus? O bispo, descrito como um guerreiro, aceita a missão de levar a todos o Evangelho e assim, transporta a metáfora espiritual individual do deserto como espaço de tentação de Satanás para uma metáfora coletiva, salvadora, e indica o deserto como um verdadeiro campo de batalha da fé. O que está em jogo parece a salvação dos povos do deserto ao leste iraniano, os nômades turcos que povoavam o Kyzyl Kum, o Taklamakan e o Gobi, que nunca haviam se quer ouvido falar na palavra sagrada.

## 5. Considerações Finais

Há uma série de possibilidades para se iniciar as revisões ou para se validar uma saudável discussão sobre como a historiografia tratou a ida para os desertos dos membros da Igreja do Oriente. Uma delas poderia passar pelas milagrosas narrativas de conversão na Ásia Central, porém, ao observar o elemento ascético, percebi que poderiam compor a vida monástica, que a seu modo, vê o deserto de forma muito distinta das formas pejorativas e estáticas que se projetam sobre este.

Ao mencionar o trato consagrado na historiografia, temos de observar que houve valorização das perseguições na forma como se desenvolveu a tradição historiográfica cristã, com Eusébio de Cesaréia e outros. Esse modelo martirológico, orientado pela providência, perdurou e continuou marcando os trabalhos inclusive nas tradições protestantes. É o caso do reverendo Stewart, referido neste trabalho, que deposita uma carga significativa nas perseguições empreendidas durante o reinado de Sapor II aos cristãos da Pérsia. Vine, também mencionado neste, similarmente o faz, assim como Foltz, que inclusive chama o deserto de “refúgio para as heresias”. Não que as perseguições não tenham ocorrido, porém a adoção desta ótica retira a sutileza do significado que este espaço recebe por parte daqueles que o consagram. Com foco na perspectiva do perseguidor, a impressão de refúgio, de local de fuga aos maltratados, parece esgotar o problema das missões empreendidas na Ásia Central, como se fossem mera dispersão mecânica.

Os impedimentos para aceitar passivamente esta interpretação estão fundados na sacralidade envolvida nesses processos. Um deles está intimamente relacionado entre a vida monástica e os intermináveis aspectos projetados sobre este espaço, pelo vivente. O deserto é lugar de encontro com Deus, é lugar de se preparar para a salvação, é lugar para se santificar. Esses aspectos, que saem de uma explicação política, de uma história mais próxima ao Estado que ao indivíduo, pode complementar as explicações tradicionais. Entretanto, o pequeno elemento investigado através dos manuscritos do monastério de *Shui-pang* é suficiente para reorientar a motivação da saída para os desertos. Isto é, coloca o foco sobre a expectativa dos missionários.

Entramos em dois dos aspectos mais importante emergidos dos manuscritos de Turfan, o primeiro é relacionado a tudo que dá pistas sobre a orientação espacial e sobre a composição dos manuscritos, sempre ao oriente e possivelmente produzido por mãos

da população local. O segundo aspecto é aquele que se relaciona com a percepção do tempo por parte das pessoas que aceitaram a missão de levar a palavra pelo mundo. Um missionário vive a experiência dos *Atos dos Apóstolos*, como emissários divinos para a salvação das almas, o monge, que também possui essa missão nos desertos vive tal esperança. Para o monge, e talvez a para a Igreja do Oriente em relação aos desertos, tenha sido inspirada nessa noção de tempo, de continuação da missão dos apóstolos. Portanto o deserto não pode ser apenas um refúgio, mas deve ser o espaço real onde é possível continuar a missão apostólica herdada por cada indivíduo que vive sob as regras do Evangelho. O deserto é sagrado, pois nele a palavra de Jesus se cumpre nas ações dos missionários.

Este trabalho não encerra, mas como já dito, abrange uma tentativa diferente de interpretar o fenômeno que mais chamou a atenção de Alphonse Mingana na Igreja do Oriente. Compreender a comunidade monástica de *Shui-pang* não é estudar um espelho perfeito para todo o multifacetado cristianismo na Ásia. Esse pequeno condensado de informações, presente nos achados de Turfan, por sua vez indiciam muitas questões que possibilitam novas óticas sobre o assunto, e por menor que seja esta especulação, ela dá horizontes para intermináveis perguntas acerca da comunidade monástica de Turfan e também da Igreja do Oriente.

## 6. Fontes Primárias

**Depositum der BERLIN-BRANDENBURGISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN in der STAATSBIBLIOTHEK ZU BERLIN - Preussischer Kulturbesitz Orientabteilung: - n193, n194, n195 und n196.** Disponível em: <<http://turfan.bbaw.de/dta/index.html>> Acesso em: 02 de Janeiro 2016.

### **Historia Monástica ou O livro dos Governadores:**

E. A. W. Budge, Ed. *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margâ A.D. 840, Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and Other Libraries* [Textus], vol. 1/2. London: Kegan, Paul, Trench, Trübner & Co., 1893.

### **Histórias Eclesiásticas:**

**Eusebius Pamphilius:** SCHAFF, Philip; WACE, Henry. *A select library of nicene and post-nicene fathers of Christian Church*. Series 2, Vol 1. New York: WM. B. Eerdmans, 1890.

**Socrates Scholasticus; Sozomenus:** SCHAFF, Philip; WACE, Henry. *A select library of nicene and post-nicene fathers of Christian Church*. Series 2, Vol 2. New York: WM. B. Eerdmans, 1890.

**Θεοδώρητος Κύρρου (Teodoreto de Cirro):** SCHAFF, Philip; WACE, Henry. *A select library of nicene and post-nicene fathers of Christian Church*. Series 2, Vol 3. New York: WM. B. Eerdmans, 1890.

**Concilium Seleucia et Ctesiphonti Habitum anno 410:** LAMY, T. S. *Textum Syriacum Eudit, Latine Vertit Nostique Instruxit*. Lovani: Excudebat Car Peeters, 1868.

**Synodicon Orientale:** CHABOT, J. –B. *Synodicon Orientale: Publié, Traduit et Annoté*. Paris: Imprimerie Nationale, 1902.

### **Peshitta:**

PESHITTA TOOL. Disponível Online em: <<http://www.dukhrana.com/peshitta/>> Acesso em: 10 de Junho de 2018.

## 7. Bibliografia

- ASSMAN, Jan. *Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability*. In: VRIES, Hent de (ed). *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press, 2008.
- BAUM, Wilhelm; WINKLER, Dietmar W. *The Church of the East: A Concise History*. New York / London: Routledge and Curzon, 2003.
- BAUMER, John Hare Christoph. *The Church of the East: An Illustrated History of Assyrian Christianity*. London-New York: Tauris, 2008.
- BOTHA, Phil J. *The Reception of Daniel Chapter 2 in the Commentary Ascribed to Ephrem the Syrian Church Father*. **Acta Patristica et Byzantina**, Vol 17, 2006.
- BURTON-CHISTIE, Douglas. *The Word In The Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*. New York: Oxford University Press, 1993.
- BROCK, Sebastian. *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology*. Hampshire: Variorum, 1992.
- CANER, Daniel Folger. *Apostolic Wanderers of Third-Century Syria*. In: \_\_\_\_\_. *Wandering, Begging Monks Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- CHRYSSAVGIS, John. *In the Heart of the Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers*. Indiana: World Wisdom, 2003.
- DICKENS, Mark. *The Syriac Bible in Central Asia*. In: HUNTER, Erica C. D. (ed). *The Christian Heritage of Iraq*. New York: Gorgias Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Multilingual Christian Manuscripts From Turfan*. **Journal of the Canadian Society for Syriac Studies**, Vol 9. New York: Gorgias Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Patriarch Timothy I and the Metropolitan of the Turks*. **Journal of the Royal Asiatic Society**, Series 3, 20, 2. 2010.
- \_\_\_\_\_. *Scribal practices in the Turfan Christian community*. **Journal of the Canadian Society for Syriac Studies**. Vol 13. New York: Gorgias Press, 2013.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J. "AHRIMAN,". **Encyclopædia Iranica**, Vol I/6-7, 1984. disponível em: <<http://www.iranicaonline.org/articles/ahriman>> Acesso em: 1 de Julho de 2018.

FOLTZ, Richard. *Religions of the Silk Road: Premodern Patterns of Globalization*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.

GHARIB, B. *Sogdian Dictionary: Sogdian-Persian-English*. Teerã: Farhang Publications, 1995.

GÓMEZ, José Antonio M. *El Monacato Cristiano em Syria. Introducción, Problemas e Propuestas*. Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica, Antig. crist. (Murcia) XV, 1998.

HANSEN, Valerie. *Midway Between China and Iran e Homeland of the Sogdians, the Silk Road Traders Samarkand and Sogdiana*. In: \_\_\_\_\_. *The Silk Road: A New History*. New York: Oxford University Press, 2012.

\_\_\_\_\_. "The Impact of the Silk Road trade on a local community: The Turfan Oasis, 500-800,". In: VAISSIÈRE, Etienne de la; TROMBERT, Eric (eds.). *Les Sogdiens en Chine*. Paris: Ecole Francaise d'Extreme Orient, 2005.

JENKINS, Philip. *The Lost History of Christianity: The Thousand-Year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa, and Asia - and How It Died*. New York: Harper Collins E-books, 2008.

MINGANA, Alphonse. *The early spread of Christianity in central Asia and the Far East: a new document*. Reprinted: with additions. **Bulletin of the John Rylands Library**, v. 9, no. 2, 1925.

NEIL, Stephen Charles. "Christianity Comes to India". In: \_\_\_\_\_. *A History of Christianity in India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

PEURSEN, Wido van, "Daniel's four kingdoms in the Syriac tradition". In: PEURSEN, Wido van; Willem T.; DYK, Janet W. (eds). *Tradition and Inovation in Biblical Interpretation*. Leiden: Brill, 2011.

STEWART, John. *Nestorian Missionary Enterprise: A Church on Fire*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1928.

SIMS-WLLIAMS, Nicholas. "Sogdian Translations of the Bible". **Encyclopædia Iranica**, Vol. IV, Fasc. 2, 1989, disponível em: <<http://www.iranicaonline.org/articles/bible-v>> Acesso em: 12 de Maio de 2017.

\_\_\_\_\_. "Danial-e Nabi. ii. In Sogdian Literature". **Encyclopædia Iranica**, 1993. Disponível em: <<http://www.iranicaonline.org/articles/danial-e-nabi#pt2>> Acesso em: 12 de Maio de 2017.

\_\_\_\_\_. “Christianity iv. Christian Literature in Middle Iranian Languages”. **Encyclopædia Iranica**, vol. V, fasc. 5. Costa Mesa: Mazda, 1991. Disponível em: <<http://www.iranicaonline.org/articles/christianity-iv>> Acesso em: 12 de Maio de 2017.

\_\_\_\_\_. “Sogdian and Turkish Christians in the Turfan and Tun-huang Manuscripts”. In: CADONNA, Alfredo (ed.). *Turfan and Tun-huang, the Texts: Encounter of Civilizations on the Silk Route*. *Orientalia Venetiana IV* Florença: Leo S. Olschki Editore, 1992.

\_\_\_\_\_; SCHWARTZ, Martin; PITTARD, Willian J. *Biblical and other Christian Sogdian texts from the Turfan Collection*. *Berliner Turfantexte*, Vol 32. Turnhout: Brepols, 2014.

VAISSIÈRE, Étienne de la. *Sogdian Traders: A History*. *Handbuch der Orientalistik*, VIII-10. Leiden: Brill, 2005.

VINE, Aubrey Russel. *The Nestorian Churches*. London: Independent Press, 1937.

WARD, Benedicta. *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*. Revised Edition. Collegeville: Liturgical Press, 1984.

WIGRAM, William Ainger. *An Introduction to the History of the Assyrian Church or The Church of the Sassanid Persian Empire 100-640 A.D.* London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1910.

CHENGYONG, Ge and NICOLINI-ZANI, Matteo. *The Christian Faith of a Sogdian Family in Chang’an during the Tang Dynasty*. *Annali dell’Università degli studi di Napoli “L’Orientale”*. **Rivista del Dipartimento di Studi Asiatici e del Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi**, 2004.

## 8. Anexos

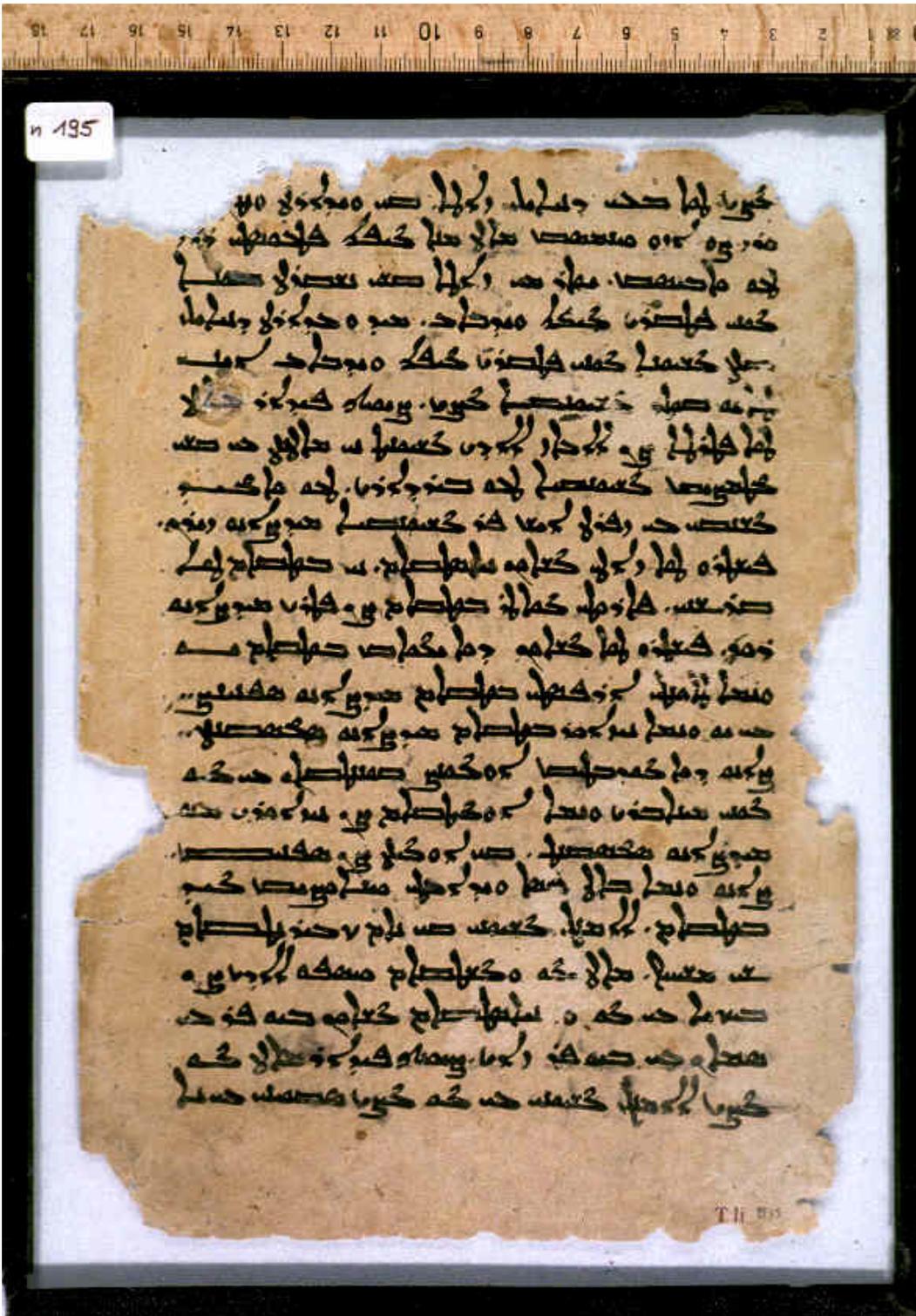
### Anexo 1: n193 recto e verso



### Anexo 2: n194 recto e verso

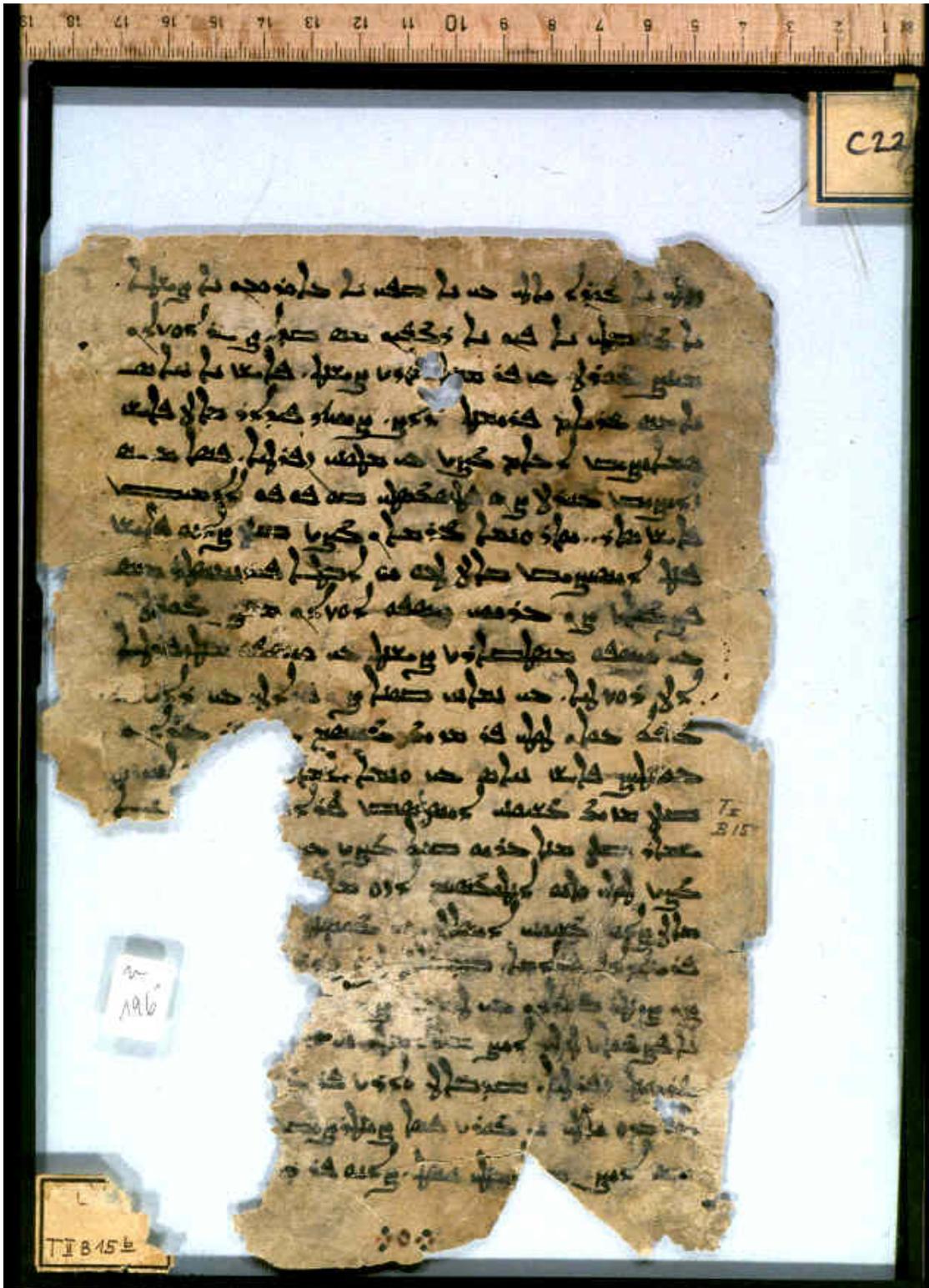


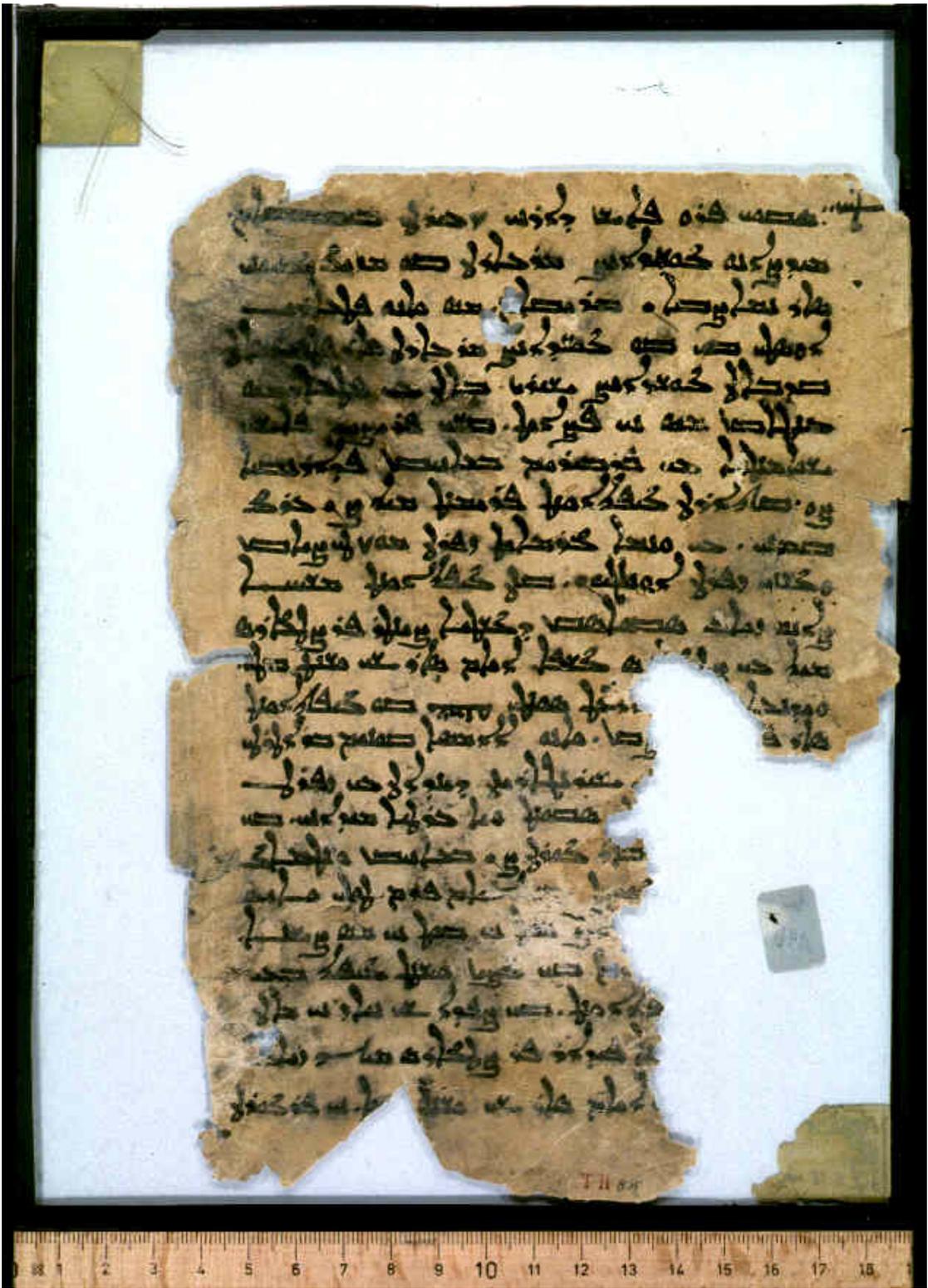
Anexo 3: n195 recto e verso





Anexo 4: n196 recto e verso

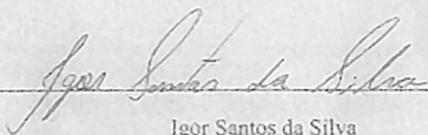




#### Declaração de Autenticidade

Eu Igor Santos da Silva, declaro para todos os efeitos que o trabalho de conclusão de curso intitulado "O DESERTO "NESTORIANO". IMAGENS DE UM ESPAÇO ATRAVÉS DA VIDA MONÁSTICA, SEGUNDO OS ACHADOS DE TURFAN" foi integralmente por mim redigido, e que assinali devidamente todas as referências a textos, ideias e interpretações de outros autores. Declaro ainda que o trabalho é inédito e que nunca foi apresentado a outro departamento e/ou universidade para fins de obtenção de grau acadêmico, nem foi publicado integralmente em qualquer idioma ou formato.

Brasília, 11 de Julho de 2018.

  
Igor Santos da Silva