

Os rastros do monstruoso no sagrado

Editores responsáveis

Ceci Maria Costa Baptista Mariani,
Breno Martins Campos.

Conflito de interesse

Não há conflito de interesses.

Recebido

15 abr. 2025

Versão Final


29 jul. 2025

Aprovado

18 ago. 2025

Seres monstruosos e infernais no Apocalipse de Paulo: a construção do Cristianismo ideal no Egito do século IV

Monstrous and Infernal Beings in the Apocalypse of Paul: The construction of ideal Christianity in fourth century Egypt

Valtair Afonso Miranda^{1,2} 

¹ Faculdade Batista do Rio de Janeiro, Direção Acadêmica, Curso de História. Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: <valtairmiranda@gmail.com>.

² Universidade Estadual do Norte Fluminense, Centro de Ciências do Homem, Programa de Pós-graduação em Cognição e Linguagem. Campos dos Goytacazes, RJ, Brasil.

Como citar este artigo: Miranda, V. A. Seres monstruosos e infernais no Apocalipse de Paulo: a construção do Cristianismo ideal no Egito do século IV. *Reflexão*, v. 50, e2515434, 2025. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v50a2025e15434>

Resumo

Este artigo investiga o Cristianismo antigo a partir das construções simbólicas do Apocalipse de Paulo. A pesquisa adota uma abordagem explicativa, analisando a estrutura textual do documento, suas representações infernais e as figuras monstruosas nele presentes. A partir da teoria do monstruoso de Jeffrey Jerome Cohen, o artigo examina essas entidades enquanto mecanismos de controle social e construção identitária no Cristianismo antigo, particularmente no contexto monástico egípcio. Utilizando uma perspectiva histórico-cultural, esta análise busca interpretar os significados e funções dessas imagens monstruosas, iluminando seu uso na configuração da experiência moral e religiosa de comunidades cristãs durante o processo de cristianização do Império romano no século IV.

Palavras-chave: Apocalipse de Paulo. Cristianismo antigo. Identidade monástica. Teoria dos monstros.

Abstract

This article investigates ancient Christianity through the symbolic constructions of the Apocalypse of Paul. The study adopts an explanatory approach, analyzing the textual structure of the document, its depictions of infernal realms, and the monstrous figures it contains. Drawing on Jeffrey Jerome Cohen's theory of the monstrous, the article explores how these entities function as mechanisms of social control and identity formation within the religious context of early Christianity, particularly among Egyptian monastic communities. From a historical-cultural perspective, the analysis interprets the meanings and functions of these monstrous images, highlighting their role in shaping religious experience and moral discourse during the Christianization of the Roman Empire in the fourth century.

Keywords: *Apocalypse of Paul. Ancient Christianity. Monastic identity. Monster theory.*

Introdução

Este artigo, de caráter teórico e interpretativo, objetiva aprofundar a compreensão do Cristianismo antigo a partir das construções simbólicas do documento conhecido como Apocalipse de Paulo. Desejamos explicar por que e como os monstros desse apocalipse operam enquanto mecanismos de disciplinamento e construção identitária no seu contexto religioso por meio de uma análise documental e bibliográfica.

Nosso quadro teórico se apropria da teoria do Monstruoso como sugerida por Jeffrey Jerome Cohen (2020). Neste sentido, os seres monstruosos do Apocalipse de Paulo são tomados como indícios das preocupações, ansiedades e desejos dos grupos a ele subjacentes. Inicialmente, apresenta-se um panorama historiográfico da origem, transmissão textual e recepção do Apocalipse de Paulo, situando-o dentro da tradição apocalíptica cristã. Em seguida, o artigo se concentra no registro das descrições infernais e dos seres monstruosos do texto, examinando suas funções narrativas e ideológicas. Argumenta-se que essas figuras não apenas ilustram punições escatológicas, mas também desempenham um papel normativo ao delimitar fronteiras identitárias dentro das comunidades cristãs. Ao final, busca-se demonstrar que a monstruosidade presente no Apocalipse reflete e reforça um modelo de Cristianismo em detrimento de outros disponíveis aos grupos e comunidades no período de transição da religião tradicional romana para o Cristianismo imperial posterior à expansão cristã do século IV no entorno do Mediterrâneo.

Eis os monstros: a teoria do monstruoso

A teoria do Monstruoso ganhou destaque com a publicação da obra organizada pelo historiador americano Jeffrey Jerome Cohen, intitulada *Monster Theory: Reading culture* (1996). Nesse livro ele publicou no capítulo de abertura suas sete teses sobre a cultura dos monstros, na forma de manifesto, uma convocação para que historiadores e estudiosos da cultura e da sociedade se voltassem para os monstros gestados pelos grupos humanos em suas representações simbólicas. Seu pressuposto fundamental é que os monstros revelam os medos, os anseios, os desejos e as ansiedades dos grupos sociais (Cohen, 2020). Para tanto, o convite: interpretar as culturas por meios dos monstros que ela gera. Para além do manifesto, as sete teses de Cohen formam uma espécie de acervo hermenêutico para quem aceitar seu convite.

Na tese número um, o corpo do monstro é um corpo cultural. Ele em si é uma criação da cultura, ele reflete os medos, desejos, ansiedades, fantasias, conflitos e limites de uma época ou sociedade. Busca-se, neste caso, interpretar o monstro pela cultura que o produziu, e assim buscar no corpo monstruoso a revelação da cultura.

A segunda tese decreta que o monstro sempre volta. Os monstros vão e vêm, como os medos e ansiedades históricas. Toda vez que um monstro reaparece, pode-se interpretar o renascido à luz da cultura que considera que ressuscitá-lo vale a pena.

Na tese três, o monstro é o arauto da crise de categorias. Categorias são construções culturais utilizadas para organizar o mundo, elas refletem como uma sociedade vê e estrutura a realidade. O aparecimento do monstro, com seus corpos híbridos, liminares, disruptivos e indefinidos desafia essas classificações porque ele não se encaixa nelas. Com isso, ele revela uma sociedade em crise com seus padrões culturais e em contexto de mudança. Nesse caso, a estratégia de estudo é procurar como os monstros desestabilizam as certezas da sociedade, as coisas que ela pensa saber, ou mesmo suas incertezas.

Na quarta definição, o monstro mora nas portas do outro. Eles representam a diferença, aquilo que é percebido como estranho ou ameaçador por uma sociedade. Esses outros podem ser pessoas, grupos, ideias ou comportamentos que estão fora do que a comunidade considera normal, aceitável ou seguro. Neste caso, eles acabam revelando preconceitos, estigmas e práticas de demonização de estrangeiros, minorias, gêneros não conformes ou grupos desviantes. Mais do que tudo, aqui eles denunciam os preconceitos desta sociedade. A sociedade verte em monstro quem ela não aprova, e ao assim fazer, autoriza sua destruição. Compete ao estudioso da cultura descobrir quais grupos ou quais categorias estão sendo monstruosamente gerados e por quê.

Para a tese cinco, o monstro policia as fronteiras do possível. Ele aparece nas áreas fronteiriças e espaços liminares para marcar simbolicamente os limites do que é permitido ou aceitável em uma sociedade, funcionando como uma ferramenta de controle social, cultural e moral. Ele atua como um agente de repressão para manter os limites da sociedade claros e impermeáveis. Cabe ao historiador buscar no corpo monstruoso e em suas ações a proibição que ele quer promover.

Segundo a tese seis, o medo do monstro é realmente uma espécie de desejo. Os monstros despertam tanto medo quanto fascínio porque eles simbolizam coisas que a sociedade reprime ou proíbe, mas que, no fundo, também deseja explorar, como a violência e os tabus sexuais. Eles permitem que fantasias reprimidas sejam expressas com segurança especialmente na literatura. O monstro é o “eu” monstruoso que habita secreta e silenciosamente os porões intersubjetivos da comunidade que o criou. Por meio deles seria possível estudar desde tabus sociais até imaginários coletivos.

Para fechar o manifesto, Cohen (2020) propõe uma sétima tese: o monstro está situado no limiar do tornar-se. Como os monstros são criados pelos desejos, medos e ansiedades de uma sociedade, eles se tornam oráculos eficientes da forma como ela vê o mundo, trata a diferença e organiza os comportamentos. Igualmente, pelo movimento incontornável do vir a ser histórico e social, eles revelam os trânsitos e antecipam as mudanças. Com isso, podem ser estudados com o intuito de identificar possíveis rumos da sociedade, dependendo de algumas circunstâncias. Eles se tornam vaticinadores das possibilidades terríveis da vida social se alguns cuidados não forem tomados.

Como um acervo hermenêutico de história cultural, as sete teses de Cohen podem ser instrumentalizadas juntas ou separadas. Neste artigo, focaremos nas questões relacionadas ao corpo monstruoso e não necessariamente nas ações monstruosas. A taxonomia construída por Nogueira (2024, p. 550) será muito útil, neste caso, ao eleger as seguintes características visuais dos monstros:

- Seres híbridos: dragões, bestas apocalípticas.
- Seres disformes: gigantes, entidades de múltiplas cabeças.
- Animais humanizados: bestas falantes, criaturas inteligentes.
- Seres do além-mundo: espíritos torturadores, anjos vingadores.
- Humanos exóticos: povos representados como monstruosos.
- Seres metamórficos: criaturas que mudam de forma.

A essas seis categorias propostas por Nogueira (2024) acrescentamos uma sétima, necessária para a leitura da nossa fonte: os corpos humanos mutilados. Esses não assumem formas fantásticas, híbridas ou sobre-humanas, mas revelam, em sua própria carne, a brutalidade da punição e da dor. Neles, a monstruosidade emerge da destruição corporal. Desmembramentos, mutilações,

apodrecimentos e cortes profundos dão forma a imagens humanas monstruosas reveladoras de valores e normas culturais.

Com esse acréscimo, aplicaremos agora essas categorias ao Apocalipse de Paulo, em busca dos monstros que ali se revelam e, como consequência, do Cristianismo que essa visão deseja promover.

Contexto histórico: o pai dos monstros

A historiografia tem situado o surgimento do Apocalipse de Paulo em um lapso de tempo que vai da metade do século III até o início do século V. Casey (1933) sugeriu algo em torno de 240. Piovanelli (1993) apontou o período entre 395 a 416 como data de produção. Essa diferença de 176 anos se torna ainda mais significativa se atentarmos para os eventos políticos que desabaram sobre o Mediterrâneo no período. O ano 235 é o início de uma das fases mais sensíveis da história romana, após o fim da dinastia severana e o início de um período tão complexo que ele costuma aparecer em manuais de história como “a grande crise do século III” (Brown, 1971). Em cinquenta anos, mais de 40 imperadores ou pretendentes ao trono imperial se levantaram (Noble, 2008). Os monarcas eram assassinados um após outro em uma sucessão que dificulta a narrativa linear (Drinkwater, 2005, p. 28). Somou-se à crise política uma crise militar, com as invasões sassânidas nas fronteiras orientais e os ataques germânicos no Reno e Danúbio; uma inflação acelerada provocada pelo desabastecimento subsequente; por fim, peste e fome vieram a galope, como cavaleiros apocalípticos para acompanhar as desgraças enfrentadas pelos cidadãos de todas as faixas sociais e enquadramentos geográficos do mundo romano. A situação parece ganhar um pouco de estabilidade com a ascensão de Diocleciano ao trono imperial no ano 284. Suas reformas deram algum tipo de equilíbrio ao Império, o que permaneceu, em linhas gerais, durante a Dinastia Constantiniana. Suas ações controlaram relativamente as questões políticas e militares, mas um elemento continuou a provocar desdobramentos sensíveis na história do Império: a questão religiosa. O período posterior ao imperador Alexandre Severo, morto em 235, colocou no poder líderes do exército, defensores ferrenhos das religiões tradicionais romanas. Essa postura tradicional em termos religiosos provocou a exacerbação dos conflitos religiosos no Mediterrâneo; de 235 a 310, diversos atos políticos formalmente transformaram os seguidores de Jesus em criminosos. Décio, Valeriano e Diocleciano, entre outros governantes, entendiam que a atenção aos deuses era essencial para o bem-estar de Roma. Logo, suas ações não eram para acabar com o Cristianismo, mas para forçar a participação nos cultos e sacrifícios tradicionais em prol do bem do Estado. A rejeição aos deuses, ou aos seus cultos, passou a ser um crime. Isso provocou um grande número de mortes, desapropriações e prisões por todo o Império.

Numa guinada vertiginosa, entretanto, a situação mudou com o evento da Ponte Mέλvia no ano 312. A caminho do embate contra Maxêncio, Constantino afirmou ter recebido um sinal de que através de um símbolo cristão ele venceria (*in hoc signo vinces*). Pelo menos é o que um dos seus biógrafos registrou (Eusebius, 1999). Independentemente do que ele realmente viu, ou entendeu ter visto, o filho de Constâncio Cloro, treinado e educado nas artes da guerra e dos valores tradicionais romanos, compreendeu que sua vitória foi uma dádiva do deus cristão (Jones, 1948). Esse curioso evento deu início a um dos mais significativos processos de inflexão religiosa da antiguidade. Um grupo religioso marginalizado, criminalizado, minoritário, num período de menos de 80 anos se torna oficial e majoritário numa área que ia da Britânia à Mesopotâmia, da Gália aos *limes Tripolitanus*. Segundo Freedman (2011), no momento da morte de Constantino, em

um ritmo acelerado de crescimento, o Cristianismo já era 50%. Depois de 380, quando Teodósio I emitiu o Edito de Tessalônica e formalizou a versão romana de Nicéia como a religião oficial do Império, ele já era 90% da população (Freedman, 2011). A partir de então, surgem os editos imperiais de 390 e 392 que, ironicamente, vão inverter os status de perseguido e perseguidor: adeptos das religiões tradicionais romanas, judeus, zoroastrianos e outros grupos religiosos são transformados em criminosos e alvos de perseguição, templos religiosos gregos são destruídos na Grécia, a filósofa Hipatia de Alexandria foi morta a pauladas por monges egípcios (Brown, 1971).

Logo, situar o Apocalipse de Paulo entre 240 e 390 é localizá-lo num espaço de enorme mudança social no império e igualmente entre os cristãos. Antes de Constantino, o Cristianismo era marginalizado, depois, era vantajoso. Antes era minoria, depois era maioria. Ser cristão antes de Constantino era colocar a vida em risco, após, se tornou um caminho de benesses políticas e sociais. Com este quadro em mente, localizar nossa fonte em 240 é colocá-la em tempos de martírio. Em 390, em um período de cristianização acentuada da sociedade.

Esse quadro contextual precisa ainda considerar as particularidades de cada província romana. Muito provavelmente, o Apocalipse de Paulo surgiu no Egito (Bremmer, 2009), por isso, além do cenário imperial mais amplo, é fundamental observar as dinâmicas locais que moldaram o Cristianismo nessa região.

As comunidades cristãs egípcias se consolidaram no século III, enfrentando, por um lado, pressões comuns a outros grupos sociais do Egito, como a opressão fiscal e revoltas regionais, como a de Palmira em 270 e, por outro, lidando com violências específicas, como as perseguições e hostilidades motivadas pelos editos religiosos imperiais.

No século IV, o processo de cristianização no Egito também assume contornos particulares. Em muitos aspectos, ele espelha o fenômeno da romanização. Historiadores têm argumentado que a romanização não implicava uma aceitação passiva da cultura romana pelas regiões conquistadas (Mendes, 2006; Momigliano, 1990). Em vez disso, tratava-se de um processo de trocas e adaptações, no qual as culturas locais reinterpretavam seus próprios elementos à luz da influência romana. Do mesmo modo, a cristianização não resultou em uma homogeneização religiosa no interior do Império. Apesar de um verniz comum (Veyne, 1991), havia variações profundas. Assim como o mundo romano do Egito era diferente do mundo romano da Gália ou Ibéria, o Cristianismo egípcio carregava marcas próprias, distintas de outras versões da mesma religião.

Nesse ponto, a pesquisa de Frankfurter (2018, p. 15) se torna particularmente relevante, ao destacar o caráter sincretista do Cristianismo egípcio, moldado por interações contínuas com práticas religiosas locais e crenças anteriores. Longe de ser uma simples implantação religiosa, o Cristianismo no Egito *emerge* como uma expressão cultural própria, híbrida, profundamente enraizada em seu contexto. São elementos que reforçam a especificidade do Cristianismo egípcio: a busca ansiosa por milagres, a forte presença do mundo demoníaco e de práticas de exorcismo, o uso do idioma copta em lugar do grego comum, o peso das disputas cristológicas de Alexandria, a veneração persistente dos mártires mesmo após o fim das perseguições, e uma escatologia de tom milenarista, centrada menos no fim dos tempos e mais no destino individual da alma (Frankfurter, 1993).

O elemento de destaque, entretanto, fica por conta do ascetismo, eremitismo e monasticismo (Brown, 1971, p. 96). Antônio abandonou sua vila para viver no deserto em 269, e uma grande quantidade de pessoas seguiu seu exemplo nas décadas seguintes. Pacômio organizou comunidades monásticas no Alto Egito a partir de 320 (Noble, 2008). As razões dessa fuga para o deserto são múltiplas: o desejo de escapar das perseguições, a busca por maior pureza espiritual, o

repúdio à sociedade romana, ou simplesmente a aspiração de imitar o sofrimento de Cristo. Mesmo quando a perseguição diminui e a cristianização avança, o impulso de isolamento e renúncia não desaparece no Egito; pelo contrário, se intensifica. Para muitos, viver na cidade tornara-se fácil demais. O verdadeiro discípulo era, agora, aquele que escolhia sofrer (Freedman, 2011).

Todos esses aspectos revelam um cristianismo profundamente enraizado na realidade egípcia. É dentro desse universo religioso particular que o Apocalipse de Paulo ganha sentido. Seus monstros, seus tormentos infernais e seus galardões celestiais não refletem apenas uma visão genérica do cristianismo antigo, mas um mundo espiritual moldado pelas tensões e aspirações do Egito no contexto do século III e IV.

A história recente do Apocalipse de Paulo

Neste artigo optamos pelo uso da edição copta sahidica do Apocalipse de Paulo publicada por Lanzillotta e van der Vliet (2023). Neste sentido, o que se segue nesta seção depende fortemente desses autores. Pretende-se descrever aqui o desenvolvimento da pesquisa sobre esse documento com foco nas suas edições textuais, e nem tanto sobre os estudos que correram em paralelo, apesar da indicação de alguns mais significativos. Aparentemente, a pesquisa recente sobre esse documento começou em 1853, quando Constantin Tischendorf publicou uma versão grega baseada em um manuscrito descoberto na Itália. Com base no conteúdo do prólogo dessa versão, conhecido pelos pesquisadores como Prólogo de Tarso, o Apocalipse foi datado entre os anos 388 e 395. O texto teria sido escrito em grego, na cidade de Jerusalém (Tischendorf, 1853). Esse prólogo também aparece em outras versões do Apocalipse. Nele, é narrada a descoberta do manuscrito, supostamente enterrado sob a casa onde o apóstolo Paulo teria vivido, na cidade de Tarso, dois séculos após sua morte, durante o reinado de Teodósio I. Provavelmente, esse prólogo foi construído como um mecanismo de legitimação do documento, vinculando-o histórica e concretamente ao apóstolo do século I.

Em 1866, a missionária Justin Perkins publicou uma tradução inglesa do Apocalipse que ela encontrou em um códice siríaco do final do século XVIII (Perkins, 1866). Quase ao mesmo tempo, Nilokaj Tichonravov lançou sua edição da versão eslava, tendo como base um manuscrito do século XV que omitiu completamente o prólogo de Tarso e apresenta uma versão abreviada dos capítulos 3-51 (Lanzillotta; van der Vliet, 2023).

Os pesquisadores já tinham conhecimento das diversas versões latinas, mas foi Montague Rhodes James que publicou, já no fim do século XIX, uma tradução para o inglês do manuscrito conhecido como Longa Latina de Paris, definido por ele como a versão que melhor preservaria o conteúdo original do texto (James, 1893). Na ausência de uma edição crítica do texto latino, sua tradução se tornou uma das referências para os estudos do Apocalipse.

Em 1904, K'erovbé č·rak'ian publica quatro versões armênias do Apocalipse de Paulo, a partir de manuscritos da biblioteca dos Padres Mequitaristas de Veneza (Lanzillotta; van der Vliet, 2023). Pouco depois, em 1909, Marius Chaine divulgou a tradução para o inglês do Apocalipse Etíope de Maria, que se baseia fortemente no Apocalipse de Paulo. Nessa versão do apocalipse, o manuscrito basicamente troca o personagem principal. Em vez de Paulo, é Maria quem faz a viagem ao céu e ao inferno.

Em 1915, Ernest Wallis Budge publicou a primeira edição da versão sahidica copta do Apocalipse de Paulo, com base no manuscrito Or. 7023 da Biblioteca Britânica. Segundo Lanzillotta e van der Vliet (2023), esta edição saiu cheia de defeitos, o que provocou uma desvalorização geral

da versão entre os estudiosos do Apocalipse. Essa opinião negativa foi promovida especialmente por James em 1924 com sua coletânea intitulada *Apocryphal New Testament*. Ele acompanhou Tishendorf na opinião de que uma versão grega seria o idioma original. Segundo James, ainda, o apocalipse terminaria no capítulo 44 com a concessão do descanso para os perdidos no inferno. Tudo o que se segue depois disso foi acrescentado ao original. Ele reputou a versão cóptica, então, que possui o mais longo final conhecido das versões do AP, como inferior. A melhor versão seria para ele a versão Siríaca (James, 1963).

O ano de 1933 foi significativo para os estudiosos dessa fonte, pois nesse ano surgiu um dos mais robustos estudos sobre ela até então, de autoria de Robert P. Casey. Ele parte da hipótese de Tishendorf e James sobre um original grego, mas *diverge* deles argumentando que o final copta fazia parte deste autógrafo perdido. Ele também sugere que a versão copta preserva o cenário original do Apocalipse de Paulo. Ele situou o original em grego entre 240 e 250, baseado numa alusão de Orígenes ao Apocalipse, e também no fato das heresias mencionadas no Apocalipse parecerem antigas controvérsias do século III. Ele situou o texto no Egito, escrito provavelmente por um monge. Para Casey, apocalipse começaria no monte das Oliveiras e terminaria neste mesmo local. Por algum motivo desconhecido, entretanto, uma alteração significativa teria ocorrido na metade do século V: uma versão que se tornaria bem difundida substituiu o início original pelo prólogo de Tarso, e, ao mesmo tempo, perderia seu final. Essas duas marcas (o prólogo de Tarso, e a ausência do final) passaram a acompanhar a maior parte das versões sobreviventes (Casey, 1933).

A partir de 1935, Theodore Silverstein iniciou a publicação das edições comparadas das versões latinas. Ele mantém a hipótese de um original grego perdido e uma transmissão textual que envolve várias versões, incluindo a copta. Suas pesquisas ajudaram a entender o relacionamento entre as numerosas versões do AP. Para ele, as versões copta e eslavônica teriam surgido do original perdido em grego do século III. Já as versões em latim, siríaco, armênia e árabe seriam derivadas de uma versão, igualmente grega, mas do século IV, que ele intitulou de Versão de Tarso. Seria essa versão secundária em grego que teria criado a história da descoberta de Tarso e perdido o final do documento (Silverstein, 1935).

No início 1980, Louis Leloir publica a tradução francesa das quatro versões armênias do Apocalipse de Paulo. Ele também discute a versão copta, refletindo sobre a influência negativa da edição de Budge e a conexão do Apocalipse de Paulo com os ambientes monásticos, especialmente com os de Pacômio (Lanzillotta; van der Vliet, 2023).

Martha Himmelfarb, em 1983, produziu um estudo fundamental sobre o gênero do Apocalipse de Paulo. Para ela, ele pertenceria a uma classe especial de apocalipses que poderiam ser definidos como “Viagens ao Inferno” (*Tours of Hell*). Essas viagens formariam um subgênero do gênero apocalíptico. Em seu estudo, ela se alinha à avaliação de Casey sobre a data e o caráter do texto, mas argumenta que as tendências monásticas do Apocalipse são um obstáculo à datação precoce do original grego. Ela também compara o Apocalipse de Paulo com outros textos monásticos egípcios, defendendo que ele é o produto de um asceta piedoso do período anterior ao surgimento do monaquismo institucionalizado (Himmelfarb, 1983).

Seu estudo apontou para uma série de obras e tradições que antecedem o apocalipse, bem como um grupo de textos que derivaram dele, que ela denominou de “família do Apocalipse de Paulo”.

Em 1993 saiu um estudo de Pierluigi Piovanelli que desafiou a teoria de um original grego do século III. Ele argumentou que o Apocalipse de Paulo teria sido escrito no final do século IV ou início do século V, considerando que as alusões de Orígenes e outros autores do século III ao apocalipse

poderiam ser resultado de interpolações posteriores. Para ele, as mais antigas e concretas referências ao AP seriam mesmo de Prudêncio, Agostinho e Sozomen, indicando uma data de produção entre 395 e 416 (Piovanelli, 1993). Seus argumentos acabaram convencendo diversos pesquisadores, como Bremmer (2009) e Fiore (2016).

Entre 1990 e 1997, Silverstein e Hilhorst (1997) retomaram as análises comparativas das versões latinas, o que culminou em uma edição sinótica. Eles mantêm a hipótese do original grego do século III. Para esses pesquisadores, seria preciso levar em conta as doutrinas presentes na fonte que levaram os personagens para o inferno, como a negação da ressurreição, do nascimento virginal e da filiação divina de Cristo. Como essas controvérsias são anteriores ao século IV, a obra original deveria ser mesmo dos tempos de Orígenes de Alexandria.

Em 2001, Copeland retornou a atenção para a versão copta em sua tese doutoral, mas com uma ênfase mais específica. Ela acompanha Piovanelli ao situar o Apocalipse no final do século IV, e ainda sugere um vínculo do texto com comunidades fundadas por Pacômio (Lanzillotta; van der Vliet, 2023).

Diante da pluralidade de versões, resumos e atualizações, em 2006, Jiroušková publicou um estudo em que sugere tratar o Apocalipse de Paulo como um texto aberto. Ela argumenta a irrelevância da discussão sobre a origem de um texto original perdido. Os textos existentes o transformaram à luz de circunstâncias locais e necessidades regionais de comunidades cristãs. Os copistas do apocalipse não tinham nenhum problema em editá-lo, glosá-lo, recortá-lo ou resumi-lo em função de suas necessidades e aspirações religiosas. O Apocalipse gerava novos textos a cada uso. Ela prefere então não dar atenção ao original hipotético, e sugere o trabalho com as reelaborações e seus contextos. Mesmo que se pressuponha uma versão grega do século III, a análise do Apocalipse deve levar em conta o contexto da versão utilizada, quer seja latina, copta, armênia, eslava, siríaca, ou qualquer uma de suas derivações (Lanzillotta; van der Vliet, 2023).

Em 2015, um grupo de estudiosos promoveu uma discussão sobre o imaginário do além-mundo na literatura apocalíptica e na Idade Média. O resultado saiu em obra editada por Nogueira (2015), com duas contribuições à pesquisa sobre o Apocalipse de Paulo. No capítulo de abertura, o próprio Nogueira fez uma discussão da relação entre corporeidade e punições após a morte no Apocalipse (Nogueira, 2015). Em outra contribuição à temática, Miranda promoveu uma análise comparativa entre o Apocalipse de Paulo, o Apocalipse de João e o *Expositio in Apocalipsim* de Joaquim de Fiore (Miranda, 2015). Alguns anos depois, em 2021, Miranda produziu outro estudo sobre a fonte, desta vez uma tradução para a língua portuguesa da versão latina editada por Theodore Silverstein e Anthony Hilhorst, acompanhada de discussão sobre os aspectos de produção do apocalipse.

Em uma publicação recente, de 2022, Bremmer tenta sintetizar as contribuições da pesquisa sobre o Apocalipse de Paulo. Ele reavalia as versões do apocalipse e considera a versão copta e a latina as melhores no processo de busca do que seria seu texto original, apesar de rejeitar o epílogo copta. Ele acompanha as conclusões de Piovanelli ao situar o apocalipse no final do século IV, e insiste no contexto monástico do Egito como ambiente de produção (Bremmer, 2022), como ele já havia feito em publicação de 2009.

Pelo apresentado nesta seção, a pesquisa moderna do Apocalipse Paulo parece transitar entre uma ausência e uma presença. A ausência de controvérsias teológicas do século IV levou estudiosos a situá-lo no século III (Casey, 1933; Himmelfarb, 1983). A presença de traços monásticos na fonte levou outro grupo a situá-lo no século IV, após o surgimento das comunidades ascetas do Egito (Bremmer, 2022; Piovanelli, 1993). A tendência recente parece ser mesmo o século IV. Como

Jiroušková sugeriu, entretanto, é preciso levar em conta a contextualização específica de cada versão e edição da obra, isso poderia explicar a dualidade contextual do texto. Talvez os elementos teológicos sejam resíduos de estágios anteriores, como igualmente a presença do teor monástico poderia ser explicada pelas revisões realizadas no mundo dos monges.

A análise de Piovanelli (1993) aponta diversos elementos nas principais versões disponíveis do Apocalipse de Paulo que dificilmente poderiam ter surgido no século III. Ainda que o autógrafo possa ter sido escrito por volta de 240, como sugeriu Casey (1933), ele não sobreviveu. As versões que restaram, portanto, precisam ser compreendidas como expressões do Cristianismo já influenciado pela cristianização do Império Romano. Neste artigo, optamos por trabalhar com a versão copta, especialmente por seus prováveis vínculos com o Cristianismo egípcio. Assim, seguimos a proposta de Lanzillotta e van der Vliet, que indicam firmemente o final do século IV como o período de produção da versão sahidica copta do texto (Lanzillotta; van der Vliet, 2023).

A história (monstruosa) que a fonte conta

A própria história narrada pelo Apocalipse de Paulo tem seus elementos monstruosos. Afinal, ela projeta para o pós-morte as frustrações que a vida não conseguiu resolver, lançando em sofrimentos eternos pessoas e grupos que não viveram o tipo de Cristianismo nele defendido. O inferno ocupa a parte central da narrativa, emoldurada pelas alegrias do mundo celestial (Lanzillotta; van der Vliet, 2023). Noutros termos, o texto apresenta uma história no formato de quiasmo. Um quiasmo é um recurso narrativo e literário na qual dois ou mais elementos são apresentados em sequência e, logo depois, repetidos em ordem reversa, criando um paralelismo simétrico (Breck, 1994). Essa ferramenta literária amplamente utilizada em tradições bíblicas facilitava a memorização oral, destacava temas centrais e criava coesão narrativa. Esses aspectos podem ser observados em nossa fonte, que coloca a descrição do inferno no centro (C), e os espaços celestiais no entorno (BCB). A moldura mais externa é ainda preenchida de um lado pela cena de juízo dos pecadores e do outro pela recompensa do visionário Paulo (ABCBA), como apresentado na Figura 1.

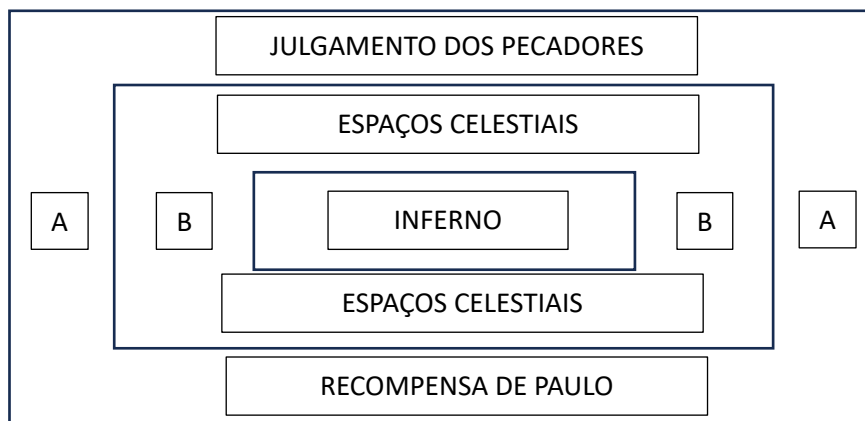


Figura 1 - Estrutura do Apocalipse de Paulo.
Fonte: Elaboração própria (2025).

A versão copta perdeu a parte inicial, começando diretamente no capítulo 15. Provavelmente o texto seguiria a mesma estrutura da versão latina, com exceção do prólogo de Tarso. Em vez dele,

o apocalipse narraria o encontro de Jesus com seus discípulos no Monte das Oliveiras, quando Paulo pediu para ver o destino das pessoas após a morte. Cristo concede então ao apóstolo uma jornada visionária guiada por um anjo. Após isso Paulo teria visto o clamor da criação pela justiça de Deus sobre a humanidade.

Após esse prelúdio plausível, chega-se ao início propriamente da versão copta, com a descrição do juízo divino sobre duas almas pecadoras (cap. 16-18), ambas condenadas no tribunal celestial.

Paulo deixa o espaço do tribunal celestial e inicia sua peregrinação guiada pelo Terceiro Céu (cap. 19-20). Logo na porta ele vê os nomes de todos os justos em tábuas de ouro no portal, onde também encontra Enoque e Elias. Em sua peregrinação ele passa pelo Segundo Céu a caminho da Terra da Herança e da Cidade de Cristo (cap. 21-30). São espaços que remetem ao Éden, com ampla vegetação, águas limpas, rios de leite e mel.

Antes de entrar na Cidade de Cristo, Paulo apresenta árvores sem frutos ou folhas na entrada. Embaixo delas, ascetas arrogantes nus, o que indica que mesmo os espaços celestiais podem servir como instrumentos de punição. Ao entrar na cidade, o visionário contemplou doze muralhas e quatro rios. Além dos já mencionados rios de leite e mel, agora surgem os rios de vinho e óleo. Tanto as muralhas quanto os rios servem como mecanismos galardoadores para um grande número de pessoas então apresentadas. No centro da cidade, Davi toca e canta salmos de louvor.

Os capítulos seguintes (cap. 31-44) são usados para descrever os espaços infernais, chamados de Terra dos Ímpios. A seção começa com a saída de Paulo da Cidade de Cristo, retornando pela Terra da Herança até o local onde o sol se põe no Oceano. Além do Oceano surgem os campos repletos de poços de profundidades diferentes e rios de fogo. Nos poços e nos rios ele vê pessoas imersas, a extensão do corpo imersa no fogo corresponde a um tipo diferente de castigo para certos pecados. A lista de castigos, pecados e pecadores é longa. Ela é aberta por figuras de liderança do Cristianismo: sacerdote, bispo, diácono e leitor. Todas essas figuras são punidas porque não cumpriram como deveriam o seu papel durante a vida. Em seguida ele apresenta a punição do usurário, do caluniador, do feiticeiro, do fornicador, de mulheres que profanaram a virgindade, dos opressores dos pobres e órfãos, dos que não guardaram o jejum, das mulheres adúlteras, dos pagãos, das mulheres que abortaram, dos monges desonestos, dos hereges e apóstatas. Em mais de um momento, Paulo chora e clama pelos pecadores no inferno, até que Jesus aparece e concede um dia de descanso semanal para os condenados. Após esse momento apoteótico, Paulo deixa o inferno e é levado para o Paraíso (cap. 45-54). Neste lugar ele se encontrará com uma série de personagens do mundo bíblico, tanto das tradições judaicas quanto cristãs. Em cada encontro, Paulo é louvado e celebrado por estas figuras. A versão latina termina antes desta seção se completar, e apenas a versão copta dá sequência à viagem. Atravessando novamente o Terceiro Céu (cap. 55), Paulo chega até o Paraíso Celestial, onde ele recebe a revelação da forma como será recompensado no futuro (cap. 56-62).

No epílogo (cap. 63-64), Paulo retorna de sua visão. Ao seu redor no Monte das Oliveiras, os demais discípulos ouvem tudo o que ele viu e encarregam Marcos e Timóteo de registrar por escrito a revelação. Depois disso, Cristo os encaminha milagrosamente para diversos lugares do mundo para que eles concluam suas missões no mundo.

O monstruoso no Apocalipse de Paulo

A partir do conteúdo acima descrito, apontaremos agora os monstros presentes no Apocalipse, categorizados segundo a taxonomia anteriormente definida:

- 16.2 (Seres híbridos) – Seres de juízo vão ao encontro de uma alma pecadora. Eles são chamados de Calúnia, Ira e Trevas. Alguns são descritos com rosto de leão e vestem armaduras de ferro quentes como fogo, e portam espadas de matança. Outros possuem rosto de touro, mãos humanas, chifres de fogo e portam lanças para massacrar as almas. Outros possuem rosto de urso, olhos de fogo, rostos irados, portando lâminas de ferro para dilacerar o corpo do ímpio antes de morrerem. Outros possuem rosto de dragão, com fumaça, vapor e fogo saindo da boca, portando ganchos serrilhados para torturar as almas. Alguns possuem rostos de serpente e cauda de escorpião para picar as almas e torturá-las. Alguns possuem rostos de burro, armaduras negras, lanças de fogo para fisgar as almas. Alguns tinham rosto de crocodilo, portando grandes facas para cortar os membros das almas. Alguns tinham rosto de feras e línguas de fogo que saíam das bocas e dentes de ferro, com os quais mastigam as almas por cerca de uma hora, em seguida cuspiam-nas para depois mastigarem novamente e por fim engoli-las.

- 16.7 (Seres do além-mundo) – Uma alma pecadora é entregue a um anjo responsável pelo castigo de nome Aftemelouchos. Não há descrição do anjo, apenas de suas ações: ele lança a alma nas trevas e a mantém presa até o dia do julgamento.

- 18.2 (Seres do além-mundo) – Outro anjo responsável pelo castigo é apresentado. Seu nome é Tartarouco do inferno. Ele não é descrito, apenas sua ação: torturar a alma pecadora até o dia do grande julgamento.

- 31.3 (Seres híbridos) – Paulo descreve o lugar de punição como poços repletos de instrumentos de tortura. Em um dos poços, ele vê dragões. Em outro, vermes. Em outro, cem decanos. São eles que torturarão as pessoas ali lançadas.

- 34 (Seres do além-mundo; Corpos humanos desfigurados) – O primeiro pecador descrito é um sacerdote. Ele está sendo torturado por um anjo de nome Aftemelou. A tortura consiste em uma lança de fogo de três pontas enfiada em sua boca que arranca pela garganta as suas entranhas. Esse sacerdote estripado é punido por não ter cumprido corretamente a sua função, envolvendo-se com comida, bebida e fornicação antes do serviço litúrgico.

- 35 (Seres do além-mundo) – Quatro anjos da ira carregam e lançam um bispo idoso até os joelhos em um rio de fogo, enquanto raios o atingem no rosto. Ele é punido por não ter cumprido bem a sua função, especialmente na ajuda das viúvas e órfãos.

- 36.2 (Seres do além-mundo) – Um “anjo implacável” com uma lâmina de fogo corta a língua e os lábios de um leitor que não viveu de acordo com os textos bíblicos que ele lia para as comunidades.

- 37.1 (Corpos humanos desfigurados) – Homens e mulheres comidos por vermes por terem cobrado juros de seus empréstimos.

- 39.2 (Corpos humanos desfigurados) – Homens e mulheres com pés e mãos amputados castigados em um lugar gelado e comidos por vermes. Eles são castigados por terem oprimido os pobres e órfãos.

- 39.4 (Corpos humanos desfigurados; Seres híbridos) – Homens e mulheres pendurados pelos cabelos têm seus rostos queimados enquanto “cobras-dragão” se colam em seus corpos. A

tortura se deve ao fato de eles terem passado perfume “do diabo” para frequentarem suas igrejas em busca de relacionamentos.

- 40.2-3 (Corpos humanos desfigurados; Seres do além-mundo) – Viúvas e moças que abortaram e adulteraram, junto com os respectivos pais das crianças abortadas, estão deitados em camas de fogo enquanto são têm seus intestinos devorados por animais carnívoros. O anjo Aftemelouchos ainda os repreende por eles não se arrependem de seus pecados.

- 40.4 (Seres do além-mundo) – Homens e mulheres vestidos de trapos de saco com enxofre e betume, com cobras de fogo ao redor dos pescoços, mãos e pés, enquanto anjos implacáveis com chifres de fogo os arrastam e perfuram. O texto os identifica ainda como aqueles que “renunciaram ao mundo e vestiram o hábito de Cristo”, o que parece ser alusão a monges condenados por não terem cumprido seu ofício corretamente.

- 42.1 (Seres disformes) – O visionário *enxerga* na região norte-oeste um verme enorme de duas cabeças. O relato não chega a descrever seu papel nos castigos dos pecadores, mas descreve, no mesmo lugar, um ambiente de gelo frequentado por homens e mulheres que não acreditaram nas doutrinas da ressurreição de Jesus e da ressurreição escatológica dos cristãos.

- 44.5 (Corpos humanos desfigurados) – Após terem recebido um dia de descanso por semana das punições, os condenados declaram que seria melhor nunca terem nascido em razão do sofrimento. Entre estes sofrimentos eles descrevem vermes que saem de seus corpos continuamente.

Por meio da listagem acima é possível perceber que os seres monstruosos do Apocalipse de Paulo na versão copta poderiam ser inscritos em quatro categorias: Seres híbridos, Seres do além-mundo, Seres humanos desfigurados e Seres disformes. Esta última é rara, com uma única menção (o verme gigante do local gelado que tortura os dissidentes). Seres híbridos e Seres do além-mundo aparecem repetidamente em papéis de torturadores, enquanto os corpos humanos desfigurados ocupam um lugar especial no texto.

Como o corpo do monstro é um corpo cultural, estes seres monstruosos refletem o contexto social e cultural em que foram criados. Os seres híbridos de 16.2 aparecem bem no início do Apocalipse, ainda na seção do tribunal celestial. Eles revelam uma imagética antropozoomórfica que evoca os seres divinos do antigo Egito, configurando assim um tipo de sincretismo às avessas. Afinal, os seres divinos do passado agora retornam como agentes do juízo do Deus cristão, com seus rostos de animal, corpos humanos e membros de natureza diversa. Eles carregam instrumentos de tortura, como espadas, lanças, lâminas de ferro e facas. Dois deles são capacitados com rabos de escorpião para picar os condenados ou dentes de ferro para mastigá-los e cuspi-los. Esse tipo de sincretismo, ao mesmo tempo que remete ao familiar mundo religioso egípcio, faz questão de configurá-lo criticamente. Os antigos deuses não passam de figuras demoníacas nos espaços infernais, sem atuação fora deste âmbito.

Há várias ocorrências de seres do além-mundo no papel de torturadores dos condenados (16.7, 18.2, 34, 35, 36.2, 40.2-3, 40.4). O imaginário medieval vai chamá-los quase indistintamente de demônios. Os espaços monásticos egípcios conhecem os demônios. Curiosamente, entretanto, para o Apocalipse de Paulo eles são anjos. Isso reforça o papel deste lugar de tortura como uma antessala dos lugares celestiais, uma masmorra do mundo divino. A soberania desse lugar ainda pertence à divindade, e isso ficará ainda mais claro quando Jesus aparecer para fornecer um dia de descanso para os condenados. Esses seres de tortura não pertencem ao âmbito da oposição da divindade, pois são seus agentes de tortura, carrascos a serviço do juiz universal. Em alguns casos, eles recebem nomes como Aftemelouchos, Tartarouco, Aftemelou, em outros, nomes indefinidos como Anjos da ira e Anjo implacável. Em um caso isolado, eles aparecem com chifres de fogo. Na

maior parte, nem são descritos. O inferno é vizinho do céu. Seus habitantes, igualmente, não são de longe, mas ex-companheiros, contemporâneos próximos de uma mesma comunidade que foram separados em função de comportamentos e escolhas históricas disponíveis. O inferno do Apocalipse de Paulo não tem a presença de estrangeiros e grupos longínquos. É um inferno familiar, pois, com exceção de um ou outro caso, seus azarados habitantes não são nem pagãos empedernidos, mas cristãos condenados por não viverem o Cristianismo da forma que a comunidade subjacente defende. Esses seres do além-mundo, por sua rigidez e expressões vingativas, representam a visão de uma divindade implacável que pune as falhas religiosas de forma muito mais severa do que o magistrado romano que penaliza o comportamento criminoso em Alexandria.

A categoria monstruosa de destaque, entretanto, é mesmo o corpo humano desfigurado (34, 37.1, 39.2, 39.4, 40.2-3, 44.5). Nisso o Apocalipse é prolífico. Eles aparecem com suas línguas cortadas, membros amputados, perfurados por vermes, queimados por raios, estripados, devorados e cuspidos. Corpos metamorfoseados em monstros em processo contínuo de deformação e desfiguração lembram aos leitores e ouvintes desse texto o perigo dos desvios morais e comportamentais. São imagens fortes de condenação de tabus religiosos do período, como usura, aborto e traição conjugal. O destaque fica por conta de figuras condenadas de liderança: Bispos, presbíteros, leitores. Não há privilégios religiosos no além-mundo, e a negligência religiosa é tão odiosa para o Apocalipse quanto o crime mais brutal. Esses corpos desfigurados policiam com seu teatro de horror os limites que esta comunidade deseja impor para seus leitores. A brutalidade imposta aos seus corpos reforça as fronteiras do comportamento aceitável.

Em função do crescimento vertiginoso do Cristianismo no século IV, essas comunidades buscam novas formas de fazer o controle moral sobre o comportamento dos indivíduos. Os meios utilizados no século anterior, em período de minoria cognitiva e oposição social, não atendem mais. Nesse sentido, os monstros do inferno paulino são ferramentas úteis para resumir as ansiedades religiosas e morais deste mundo em transformação. Isso é feito através da transferência das consequências das transgressões para um mundo onde não dá para postergar a pena ou corromper o juiz.

Como sugere a Tese Seis de Jeffrey Cohen (1996), as descrições monstruosas podem revelar também um tipo de fascínio ambivalente. O mundo romano se divertia publicamente com corpos dilacerados em arenas, onde cristãos, então minoria religiosa, eram executados diante de uma plateia ávida por violência. É possível que alguns dos ascetas cristãos do Egito, autores ou leitores do Apocalipse de Paulo, tenham, antes de sua conversão, participado desse espetáculo. No entanto, na narrativa apocalíptica, os corpos mutilados agora pertencem majoritariamente a irmãos desviantes cristãos que falharam em viver a fé conforme o ideal da ascese. Nesse contexto, as imagens de suplício operam não apenas como advertência moral, mas como catarse. Como propõe Adela Collins (1984), a literatura apocalíptica oferece uma forma de catarse imaginária, ao permitir que o sofrimento escatológico dos ímpios seja percebido como compensação emocional. No Apocalipse de Paulo, no entanto, essa catarse se dá não apenas pela punição dos ímpios, mas pela exibição dos corpos mutilados dos que falharam dentro da própria comunidade. Essas imagens servem como resposta emocional para os desejos reprimidos dos ascetas que projetam nas vítimas do inferno aquilo que eles próprios renunciaram. Aqueles que fazem o que eles não podem fazer receberão eterna e violenta tortura.

Como o historiador Peter Brown (1971) demonstrou, o monasticismo egípcio é um dos fenômenos mais significativos da antiguidade tardia em função de seu impacto na construção de novos paradigmas sociais. Com ele nascem as figuras dos peregrinos, ascetas, monges, homens santos que assumirão o papel de heróis de uma nova sociedade. As representações monstruosas

encontradas no Apocalipse de Paulo se mostram então um acesso privilegiado ao momento fundante dessas comunidades e seus ascetas, com ideais constantes de vigilância sobre o corpo e a mente. Os castigos ali operados funcionam como projeção pedagógica de crenças necessárias, práticas obrigatórias e rejeições cotidianas.

Considerações Finais

A maioria dos pecados e penas descritos nos espaços infernais são relacionados com vivências e práticas cristãs. Há cristãos leigos, clérigos de alta posição e alguns poucos hereges. O ambiente reflete uma forte crítica social, como a falta de suporte aos órfãos e viúvas, abalados pela falta de alimentos e atacados pelas pestes do período. Perseguidores do Cristianismo ou apóstatas não são mais uma preocupação. A população do império está em forte processo de Cristianização. A questão que mais incomoda a comunidade que divulgou esse documento tem relação com a intensidade com que se vive a vida cristã.

Nesse sentido, os monstros relatados no Apocalipse refletem as ansiedades, medos e valores dessa comunidade cristã. Seus monstros exercem funções disciplinadoras, emitindo os sinais e alertas contra comportamentos que o grupo quer proibir. Tanto os seres punitivos quanto os corpos punidos atuam para reforçar as fronteiras identitárias do grupo religioso. O inferno não é habitado por pessoas desconhecidas de lugares longínquos, mas por figuras próximas que transgrediram as normas da comunidade. Eles não atacam o outro distante, mas o transgressor que se sentou ao lado na igreja. É por isso que a punição severa serve de alerta para a prática adequada das atividades religiosas cristãs segundo seus pontos de vista.

Esses monstros revelam um Cristianismo que sofreu uma profunda transformação, que passou da condição de perseguido no século III para a posição majoritária na sociedade do século IV. Essa rápida inflexão aparece nas ambiguidades e tensões inscritas nos seres monstruosos. Em determinado momento histórico, os corpos destruídos eram os corpos dos cristãos martirizados, e agora, ao menos no imaginário do Apocalipse, são os dos cristãos negligentes e relapsos. Isso dá ao inferno desse texto uma atmosfera sombriamente familiar, intensificando o caráter disciplinar do texto e sua preocupação com uma vida religiosa regrada pelo ascetismo e pelo rigor moral e doutrinário.

O imaginário infernal do Apocalipse de Paulo revela, assim, um Cristianismo marcado pela ansiedade disciplinar e pela obsessão com a pureza moral, refletindo o período em que o monasticismo emergia como modelo ideal de vida cristã. O horror dos corpos mutilados e das torturas eternas funciona como estratégia retórica para sustentar um projeto de religião que depende da vigilância contínua, da renúncia absoluta e da conformidade estrita aos ideais de piedade cristã.

Neste sentido, entendemos que as teses culturais de Cohen e as categorias taxonômicas de Nogueira foram muito úteis no processo metodológico de refletir sobre a relação entre literatura e cultura no Cristianismo da antiguidade. Acreditamos que outras fontes religiosas poderiam ser estudadas de forma semelhante, enriquecendo o quadro dos relacionamentos sociais da antiguidade tardia. O Cristianismo egípcio, especialmente, foi fértil na produção de obras que demandam ainda novas análises culturais por parte dos pesquisadores.

Em especial, esperamos ter demonstrado que o Apocalipse de Paulo não pode ser tratado como texto marginal ou folclórico em função de seu tema. Ele é uma significativa fonte histórica para a compreensão das disputas internas do Cristianismo do seu tempo, as ansiedades doutrinárias de sua comunidade promotora, e as tensões moralizantes da sociedade de sua época. Seus monstros são então portais para o mundo das comunidades cristãs em franco processo de

negociação, construção e enrijecimento identitário no período da construção do que virá a ser o mundo da Antiguidade Tardia e da Idade Média.

Referências

- Breck, J. *The shape of biblical language: chiasmus in the Scriptures and beyond*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1994.
- Bremmer, J. N. Apocalypse of Paul. In: Edwards, J. C. (ed.) *Early New Testament Apocrypha*. Grand Rapids: Zondervan, 2022. p. 426-445.
- Bremmer, J. N. Christian Hell: from the apocalypse of Peter to the apocalypse of Paul. *Numen*, v. 56, p. 298-325, 2009.
- Brown, P. *The World of Late Antiquity*. London: Thames and Hudson, 1971.
- Casey, R. P. The Apocalypse of Paul. *The Journal of Theological Studies*, v. 34, p. 21-32, 1933.
- Cohen, J. J. (ed.). *Monster theory: reading culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Cohen, J. J. A cultura dos monstros: sete teses. In: Donald, J. et al. *A pedagogia dos monstros: os prazeres e as perigos da confusão das fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 23-60.
- Collins, A. Y. *Crisis e catharsis: the power of the apocalypse*. Philadelphia: The Westminster Press, 1984.
- Drinkwater, J. Maximinus to Diocletian and the crisis. In: Bowman, A. K.; Garnsey, P.; Cameron, A. (ed.). *The Cambridge ancient history: the crisis of empire, A.D. 193-337*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 28-66.
- Eusebius. *Life of Constantine*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- Fiore, E. Death and judgment in the apocalypse of Paul: old imagery and monastic reinvention. *Zeitschrift für antikes Christentum*, v. 1, n. 20, p. 92-108, 2016.
- Frankfurter, D. *Christianizing Egypt: syncretism and local worlds in late antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- Frankfurter, D. *Elijah in upper Egypt: the apocalypse of Elijah and early Egyptian Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Freedman, P. *The Early Middle Ages: 284-1000*. New Haven: Yale University, 2011.
- James, M. R. *Apocrypha anecdota: a collection of thirteen apocryphal books and fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1893.
- James, M. R. *Apocryphal New Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Jones, A. H. M. *Constantine and the conversion of Europe*. London: Hodder and Staughton Limited, 1948.
- Lanzillotta, L. R.; van der Vliet, J. *The apocalypse of Paul (Visio Pauli) in sahidic coptic: critical edition, translation and commentary*. Boston: Brill, 2023.
- Mendes, N. M. O sistema político do principado. In: Mendes, N. M.; Silva, G. V. *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006. p. 21-51.
- Miranda, V. A. *Apocalipse de Paulo: introdução e tradução*. São Paulo: Paulus, 2021.
- Miranda, V. A. O além sob três olhares: uma análise comparativa do Apocalipse de João, da Visio Pauli e de Joaquim de Fiore. In: Nogueira, P. A. de S. (org.). *O imaginário do além-mundo na apocalíptica e na literatura visionária medieval*. São Bernardo do Campo: Editora Metodista, 2015. p. 301-328.
- Momigliano, A. *Os limites da helenização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- Noble, T. F. X. *Late antiquity: crisis and transformation*. Chantilly: The Teaching Company, 2008.
- Nogueira, P. A. de S. Corpos, pecados e punições: a construção do além-mundo na Visio Pauli (Apocalipse de Paulo). In: Nogueira, P. A. S. (org.). *O imaginário do além-mundo na apocalíptica e na literatura visionária medieval*. São Bernardo do Campo: Editora Metodista, 2015. p. 17-40.

- Nogueira, P. A. S. Taxonomia dos Monstros no Cristianismo Primitivo. *Revista Caminhos*, v. 22, n. 2, p. 542-557, 2024.
- Perkins, J. The Revelation of the blessed Apostle Paul translated from an Ancient Syriac Manuscript. *Journal of the American Oriental Society*, v. 8, 1866, p. 183-212.
- Piovanelli, P. Les origines de l'Apocalypse de Paul reconsiderées. *Apocrypha*, v. 4, p. 25-64, 1993.
- Silverstein, T. *Visio Sancti Pauli: the history of the apocalypse in Latin together with nine texts*. London: Christophers, 1935.
- Silverstein, T.; Hilhorst, A. *Apocalypse of Paul: a new critical edition of three long Latin versions*. Genève: Patrick Cramer Éditeur, 1997.
- Tischendorf, C. *Evangelia Apocrypha*. Lipsiae: Avenarius et Mendelssohn, 1853.
- Veyne, P. Humanitas: romanos e não romanos. In: Giardina, A. (Org.) *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1991.