

COSMOGONIAS VÉDICA E JUDAICA

Edgard Leite*

Abstract

This paper is a study about the Vedic and Jewish cosmogonics conceptions.

1. Cosmogonias

O problema das origens do universo é um dos temas centrais da especulação religiosa. Repousa, normalmente, em complexos emaranhados míticos. Em grande medida porque depreende-se que os acontecimentos fundadores do mundo no qual vivemos ocorreram em momentos nos quais ainda não existíamos, muito anteriores a qualquer tempo concebível e distantes de nosso entendimento sensível. Da mesma maneira aceita-se que a ordem de grandeza de tais eventos está dada em um grau que torna impossível a sua concreta compreensão global – devido à nossa limitação temporal e espacial. “Não existia não-existência ou existência então” – narra o Hino da Criação, no Rig Veda – “Quem de fato sabe? Quem pode aqui declarar por meio de que ocorreu a Criação?” (Rig Veda, X:129). A aproximação ao tema é, portanto, declaradamente difícil, abstrata e imprecisa.

Todos os sistemas religiosos possuem suas próprias narrativas canônicas ou apócrifas sobre as origens do universo. Os budistas, por exemplo, registraram, no Cânone Palí, mais precisamente no Majjhima-nikaya, a

* Prof. dr. adjunto de História da Antigüidade Oriental, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, coordenador da Oficina de Estudos da Antigüidade Judaica da UERJ.

peremptória afirmativa de Buddha – de grandes implicações filosóficas no budismo – de que era “livre de todas as teorias”(Majjhima-nikaya I:483-8). Apesar disso, colocaram o mesmo Buddha, no Agganna Sutta, expondo uma longa narrativa – fortemente imbuída de elementos teóricos – sobre a origem natural e histórica do mundo e dos desejos, que contém a afirmação “no princípio tudo era água...” (Agganna Sutta, 11). A necessidade de entender aquilo que somos conduz à teorização inevitável sobre nossas origens – históricas ou cosmológicas. A alternativa mítica foi sempre, historicamente, uma das mais viáveis nesse assunto.

A experiência do mito possui uma grande profundidade. Ela é, basicamente, um procedimento de consideração da realidade no qual a percepção da natureza de um processo, do ponto de vista filosófico ou teológico, essencialmente qualitativa, pode ser exposta na forma de uma narrativa sintética ou de um sistema de concepções significativas. Ela se constitui em reflexões intelectuais positivas, realizadas dentro de uma dada tradição religiosa e cultural e torna-se consistente no decorrer de longos processos civilizacionais. Tendo uma dimensão histórica, é entranhada da experiência humana do mundo, mas acima de tudo responde a essa, promovendo as conexões entre as grandes questões da existência e a concretude da vida. “A função mestra do mito é a de fixar os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as ações humanas significativas”, a ele associadas, afirmou Eliade (ELIADE: 508). Sendo assim, pode-se dizer que os ditos mitos cosmogônicos possuem sempre alguma espécie de articulação com os processos criadores, humanos ou naturais. “O mito serve de modelo”, continua Eliade. É um paradigma para a vivência e entendimento de um fenômeno ou processo em todas as suas dimensões, numa escala holística.

É nosso objetivo, neste estudo, traçar algumas observações sobre as narrativas e entendimentos cosmogônicos em duas das mais antigas tradições religiosas do planeta: a védica e a judaica. Na primeira, tal como exposto nos Vedas, o entendimento das origens dá-se no interior de uma estrutura extremamente elaborada – tanto na esfera narrativa quanto na conceitual. Na segunda, conforme a Torah, as considerações sobre o surgimento do universo são mais reservadas, mas não menos complexas. Enquanto entendimentos religiosos, no entanto, podem ser equacionados e compreendidos no interior de ansiedades humanas, que na sua essência acabam por traduzir análogos movimentos diante do mundo e da vida. Nos dois sistemas pode-se, por exemplo, depreender que a realidade do processo criador está simul-

taneamente dentro da experiência dita mítica e além de sua narrativa. Isto é, a cosmogonia não é apenas fenômeno externo ao homem, arcaico e inatingível, mas também acontecimento interno, presente e vivenciável.

2. Cosmogonia védica

Os Vedas – os “livros do conhecimento” – constituem-se em textos fundadores da religião hindu. São quatro: Rig, Atharva, Sama e Ayur. Sua antigüidade foi estabelecida pelos historiadores ocidentais. O Rig Veda – o mais antigo deles – é datado de c. 1500 a.e.C., o que o torna o mais antigo texto religioso do mundo ainda tido por sagrado. Essa aproximação historicista, no entanto, não é compartilhada pelos hindus, que consideram o assunto de uma forma religiosa. Os Vedas são simplesmente entendidos como a palavra, mais precisamente a essência de Brahman – o elo sutil que une as diferentes dimensões do universo. São também denominados shabda-brahman, “palavra-brahman”, e tidos como o princípio criador e fonte da Criação – uma espécie de plano arquetípico no qual estão contidas as palavras utilizadas no processo de criação do universo. Do ponto de vista mundano, são os livros cujos textos os homens utilizam, na realidade objetiva, para executar os sacrifícios védicos.

A complexidade da narrativa cosmogônica védica foi discutida, entre outros, por Barbara Holdrege. Segundo ela, nos Vedas podemos encontrar cinco princípios criativos básicos, cuja harmonização é o grande objetivo da especulação filosófica e religiosa indiana posterior. Primeiro, o Uno não manifestado, a mais essencial fonte da criação: o Uno do Rig Veda X.129 ou o não-nascido em Rig Veda X.82. Segundo, o deus pessoal criador, que é o construtor dos três mundos: Prajapati, no Rig Veda X.121 e Visvakarman em Rig Veda X.81 e X.82. Terceiro, as águas, ap, ambhas ou salila, o princípio feminino que serve de matriz primordial da criação, descrito em Rig Veda X.129, X.121, X.82 e que está usualmente associado com Vac, a deusa da fala, por exemplo em Rig Veda X.125 e X.71. Quarto, o embrião cósmico ou ovo (garbha) que contém a totalidade da criação em forma primordial não diferenciada, Rig Veda X.121 e X.82. Quinto, por fim, o Purusha, ou o homem cósmico, representação orgânica do cosmo, de cujo corpo as diferentes partes do universo se formaram, em Rig Veda X.90 e X.130. De forma paralela a esses princípios criativos encontramos igualmente cinco meios de Criação: o desejo (Rig Veda X.129 e X.81); os tapas, isto é, austeridades (Rig Veda X.129 e X.190); a procriação; o sacrifício

(Rig Veda X.90, X.81, X.82 e X.130); e a fala – algumas vezes relacionada aos mantras védicos (Rig Veda X.125 e X.71).

Segundo F.B.J. Kuiper, todo o processo criador foi entendido como desenvolvido em duas etapas. Na primeira fase o universo seria um todo indiferenciado, representado sob a forma de um ovo cósmico repousando sobre um meio aquoso. Na segunda verificar-se-ia uma separação, por processo autônomo ou por intervenção divina (KUIPER). Apesar de sugerida, a idéia emanacionista, isto é, de um surgimento natural do universo a partir da essência, não parece ser a decisiva nos textos védicos. Dasgupta identificou, nesse assunto, uma tendência monoteísta (DASGUPTA: 19). De fato, no hino do Purusha-Shukta, Rig Veda X.90, são estabelecidas claramente as conexões de determinância de uma divindade singular sobre o universo, entendido como uma espécie de animal sacrificial. Em Rig Veda X.130 o Purusha, isto é, o universo como organismo vivo e divino, é atado como criatura a ser sacrificada e desmembrada, dando origem ao mundo dos fenômenos objetivos. Mas é o mesmo Purusha que assume o papel de sacrificante, dando-se aos mantras especial importância no ritual de Criação. Assume relevância, portanto, a figura do agente criador, denominado nessa função de Prajapati – literalmente “o senhor das criaturas” – o que evita possíveis ilações panteístas do processo.

O Taittiriya Samhita VII.1.1.4-6 descreve Prajapati associando o mundo a partes do corpo cósmico através de mantras específicos, concedendo-lhes denominação e existência. No Atharva Veda IX 6.2.1-2 os próprios mantras védicos são relacionados a diferentes partes do corpo de Purusha, o Rig formando a espinha, o Sama os cabelos, o Yajur o coração. O essencial aqui é o desejo de Prajapati e a sua verbalização: “Prajapati desejou: “possa eu reproduzir” (Taittiriya Samhita VII.1.1.4-6). Ou, “no princípio, Prajapati estava sozinho aqui. Ele desejou “possa eu me reproduzir e tornar-me muitos”...ele então conteve sua fala (Vac). Após um ano ele falou doze vezes... através disso todos os seres foram criados” (Aitareya Brahmana II.33).

Prajapati é, como afirmou Holredge, “senhor e preservador do céu e da terra, o pai dos deuses, demônios e seres humanos e o senhor de todas as criaturas” (HOLREDGE:45). Prajapati assume o papel de condutor de um ritual e neste pronuncia as palavras que determinam a criação dos três mundos, isto é, bhuh, bhuvah e svah. No papel de um sacerdote hotr, recitando o Rig, como sacerdote udgrat, ele canta o Sama, e como sacerdote adhvaruy, ele pronuncia o Yajur. Assinala Holredge: “Em sua identificação com Brahman,

os mantras védicos são entendidos como expressões da Palavra e, portanto, como manifestações de Vac, ou fala. A concepção de Vac no Rg Veda é complexa e multidimensional, englobando tanto uma dimensão divina, em sua representação como a deusa Vac, como uma dimensão terrena, em suas diversificadas expressões em linguagem humana. O Rig Veda 1.164.45 enfatiza que essa dimensão mundana constitui somente um quarto da realidade total de Vac (...) em ambas dimensões, oculta e revelada, divina e terrestre. à Vac são relacionados poderes criativos especiais” (HOLREDGE:42).

Aqui articula-se a importante associação, própria dos Vedas, entre o ritual sacrificial que dá origem ao mundo e as práticas ritualísticas terrestres, realizadas pelos brâmanes, os sacerdotes. Segundo Bryan K. Smith: “O ato gerativo inicial de Prajapati resulta geralmente em uma criação caótica e não em um cosmos ordenado. É somente criando o sacrifício que Prajapati obtém o instrumento de ordenação cósmica que é necessário no sentido de estruturar um cosmos ordenado e de revitalizar seu próprio ser desintegrado. ... O sacrifício é descrito não somente como o instrumento de reparação, mas também como instrumento de criação, pelo qual Prajapati coloca em movimento o universo inteiro. Assim, cada vez que os seres humanos – e os brâmanes em especial – reencenam o sacrifício primordial na terra, eles participam do processo criativo de construção de um cosmos ordenado” (SMITH:67). “O sacrifício”, continua, “opera com imagens, enquanto o corpo de Prajapati é composto pelos ‘originais’, mas ambos participam da mesma essência ontológica” (SMITH:74). “Os textos mundanos recitados e estudados por seres humanos na terra” corrobora Holredge, “são vistos como constituindo somente uma manifestação limitada desse conhecimento infinito, que é o Veda” (HOLREDGE:47).

O ato de recitação dos Vedas permite assim a vivência mítica da criação, entendida, portanto, como presente no ritual e recriada na cerimônia. Sendo a existência, além do mais, compreendida como uma prática sagrada, sendo ela fruto de um sacrifício, a Criação é igualmente experimentada em todos os atos cerimoniais da vida – isto é, na vida ela mesma. Encontramos isso claramente exposto nas cerimônias de procriação previstas na Brhadaranyaka Upanishad. Segundo este texto, o casal deve, no decorrer do ato sexual, entendido como ato criador, recitar determinadas formulações sagradas, que evocam o mito cosmogônico: “Então ele a abraça e diz: Eu sou o ar vital e você é a fala, você é a fala e eu sou o ar vital. Eu sou o Sama e o você o Rig. Eu sou o céu e você a terra. Venha, vamos nos unir, vamos misturar o semem e então teremos um filho homem” (Brhadaranyaka Upanishad VI.4.20).

A lógica mítica da Criação é assim perceptível no mundo dos fenômenos visíveis, tornando todo ato imbuído de movimento criador, ou seja, todo movimento vital, uma experiência religiosa essencial. O plano fundamental – ritualístico – da criação do cosmos está presente em todo ato transformador, na vida ela mesma. Aparentemente localizável num passado remoto e num espaço preciso, portanto, o ato cosmogônico assume uma atemporalidade e uma universalidade absolutas. O ato de Prajapati não se esgotou na antiguidade, mas é ato permanente, repetido na ritualística que deve estar presente em todos os momentos da vida, quer nos rituais sacrificiais, quer nas relações sexuais. Todos eles refletem, portanto, o movimento dos desejos e da vontade de Prajapati, divididos e compartilhados com os humanos nos inumeráveis momentos da existência.

3. Cosmogonia judaica

Pelo termo Torah, “o ensinamento”, “a Lei”, entende-se normalmente os cinco primeiros livros do Tanach, a Bíblia judaica. Ou seja, o pentateuco, ou Sefer Torah, o livro da Torah. Tais textos, atribuídos a Moisés, constituem-se de fato na culminância literária de antigas tradições religiosas. Não foram concluídos, em sua versão atual, pelo menos até o período do domínio persa. Isto é, antes de 332 a.e.C. O termo costuma ser aplicado, igualmente, ao conjunto de livros que se seguem ao Pentateuco no Tanach: os textos dos profetas, Nevi'im, e os Escritos, ou Ketuvim. Num sentido ainda maior, tal denominação abarca todos os textos posteriores, a Mishnah e o Talmud, por exemplo, que incluem a assim chamada Torah oral e todas as leis, ensinamentos e práticas da tradição rabínica.

Dentro do Pentateuco encontramos a sintética exposição do processo criador no livro chamado *Bereshit*, “No princípio”. “No princípio, Deus criou o céu e a terra. A terra estava vazia e vaga, e as trevas cobriam o abismo, e um vento de Deus pairava sobre as águas. E Deus disse: ‘Haja luz’ e houve luz. Deus viu que a luz era boa e Deus separou a luz e as trevas. Deus chamou à luz ‘dia’ e às trevas ‘noite’. Houve uma tarde e uma manhã: primeiro dia” (Genesis, 1:1-5). Tal como nos Vedas, o poder criador e identificador da palavra é entendido como fundamental. É através da palavra denominadora que o universo se torna existente. De fato, depois de criar o homem, Deus o conduz pelo paraíso, onde determina que deve, pela sua boca, nomear todas as criaturas vivas, “cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse”

(Genesis, 2:18). O homem reproduz, assim, o mesmo movimento do Criador, construindo uma associação entre os atos essenciais fundadores e atos cotidianos humanos – identificadores do universo objetivo.

Um desenvolvimento teológico do assunto, no texto do Tanach, encontra-se no livro dos Provérbios, mais precisamente em 8: 22-31 (WHYBRAY: 106; HENGEL: 153). Ali foi definido o conceito de Hokmah. Trata-se de um termo utilizado de diversas formas nos textos bíblicos, traduzindo diferentes fenômenos. Mas no caso que nos interessa traduz um significado específico, o de Sabedoria primordial. Em Provérbios essa Sabedoria foi entendida como anterior à Criação: “Deus me criou, primícias de sua obra, de seus feitos mais antigos; desde a eternidade fui estabelecida, desde o princípio, antes da origem da terra. Quando os abismos não existiam, eu fui gerada, quando não existiam os mananciais de água” (Provérbios, 8: 22-23). Uma qualificação importante, para entender o preciso papel dessa Sabedoria no processo cosmogônico, é o de amon, utilizada no verso 30. Esta palavra tem sido traduzida como artífice, mestre-de-obras. Possui um cognato acadêmico *ummanu*, isto é, artífice. A Septuaginta o traduziu como harmozousa, a Vulgata como componens. Outras interpretações dão-nos amon como amun, nutrir, mas a tradução mais consensual parece ser: “Eu [a Sabedoria] estava junto com Ele [Deus] como o mestre-de-obras, eu era o seu encanto todos os dias, todo o tempo brincava em sua presença: brincava na superfície da terra, e me alegrava com os homens” (Provérbios 8:30-31).

Os estudos religiosos contemporâneos explicam a natureza dessa Sabedoria – mestre-de-obras a partir de três teorias básicas. Segundo Whybray, a Sabedoria seria a personificação poética de um atributo de Deus. Essencialmente uma construção metafórica, e embora possua alguma influência mitológica externa, parece ser prioritariamente de origem judaica (WHYBRAY). Na opinião de Gerhard Von Rad (VON RAD:72-104), tal Sabedoria expressaria uma tentativa de coisificar a ordem do mundo. Nessa teoria “o que é personificado não é um atributo de Deus, mas um atributo do mundo, imanente na natureza” (HOLREDGE:134), inferido a partir do contato do homem com o real, mas depreendido como originário de Deus. Por fim buscou-se entender a construção de tal conceito a partir de conhecidas influências mitológicas análogas, provenientes quer do primitivo Israel, quer dos seus vizinhos, como por exemplo a divindade egípcia Maat, ou a mesopotâmica Ishtar, que desempenhavam semelhantes papéis ordenadores (HOLREDGE: 465).

De qualquer forma, parece certo que sendo atributo divino ou do mundo ou de ambos, a Sabedoria primordial possui um poder denominador que se torna conseqüente através da palavra. Tal associação está sugerida em um outro livro do Tanach, o Sabedoria. Ali está escrito que “foi ela [a Sabedoria], que protegeu o primeiro homem, pai do mundo, que fora criado em solidão, levantou-o de sua queda e lhe deu poder de tudo dominar” (Sabedoria, 10:1). Se entendermos o dominar como denominar, na medida em que o nomear identifica e permite a apreensão, consolida-se aqui uma associação entre a Sabedoria e a palavra, ou a capacidade de discriminar e, em conseqüência, tornar existente como ente ordenável e pensado o que antes se afigurava caótico. A Sabedoria funcionaria como uma instância, divina certamente, que propiciaria universalmente tal movimento, no campo do eterno ou do transitório. Representaria, de fato, o papel de essência criadora – mestre-de-obras, ou, melhor, arquiteto. Nenhuma ação criadora, divina ou humana, seria possível sem a sua existência.

O tema possui um desenvolvimento importante no livro da Sabedoria de Ben Sirac, o Eclesiástico. Esta obra é atribuída a Joshua Ben Eliezer Ben Sirac, um escriba e sábio que viveu por volta de 198-175 a.e.C. (NICKELSBURG:64) O texto foi recebido e consolidado pela Septuaginta mas não consta dos textos do cânone hebraico. No entanto, encontramos dele fragmentos hebraicos vindos de Qumram, do Genizah da sinagoga do Cairo e de Massada, o que comprova que era lido e valorizado nas antigas comunidades judaicas. Segundo Holredge, nele estabeleceu-se a associação entre uma “pré-existente Sabedoria” e o livro da Torah (HOLREDGE:135). Em 24:23, ele afirma que a Sabedoria “é o livro da aliança do Deus Altíssimo, a Lei que Moisés promulgou, a herança para as assembléias de Jacó” (Eclesiástico, 24:23).

Tal relação entre o texto, a Torah, a Sabedoria primordial e a palavra, pareceu a muitos uma influência externa- cada vez mais presente no pensamento judaico na medida em que se aprofundava a dominação helenística. Fala-se usualmente da existência de textos helenísticos sobre a deusa Ísis-Astarte, que teriam influenciado diretamente as reflexões de Ben Sirac. Com mais precisão, associa-se o papel que a Sabedoria gradualmente assume nesse judaísmo com a concepção estoica de logos, que cumpre tanto as funções de “lei universal” quanto de uma norma moral para a conduta humana, neste último caso análogo ao papel da Torah (HENGEL.:158). Não são poucas as evidências, no entanto, que sendo ou não influenciado pelas

concepções helenísticas, tal relação possui origens judaicas. De fato, em Deuterônimo, 4:6 se esboça o tema: "Ao ouvir todos esses estatutos, eles vão dizer: 'só existe um povo sábio e inteligente: é esta grande nação'" (Deuterônimo, 4:6). As determinações divinas, a sua fala, as leis, a Torah, já eram aqui identificadas à Sabedoria que permite um entendimento especial do mundo, uma apreensão de seus íntimos sentidos, ou capacita o homem a identificá-lo e denominá-lo.

Muitos pensadores judeus posteriores, no entanto, tenderão por movimento próprio a buscar associações entre essa Sabedoria e o logos grego. Mesmo porque a vocação universalista do judaísmo os forçava a isso. Um texto do primeiro século, chamado Sabedoria de Salomão, reafirmou tal encaminhamento do tema (NICKELSBURG: 184). Nele a "Sabedoria é descrita como participando ativamente na Criação como um associado nas obras de Deus" e como "a articuladora de todas as coisas", uma dimensão que atravessa todo o universo e "continuamente ordena e renova toda a criação" (HOLREDGE: 137). Aristobolus (c. 170 a.e.C.) identificou a sabedoria com o logos, sem estabelecer, no entanto, a correlação deste com a Torah (HOLREDGE: 138) Mas foi sem dúvida Philo Judeu aquele que consolidou a perspectiva sapiencial, ao identificar explicitamente a Sabedoria com o logos, e este com a Torah. Defendeu a existência de um mundo de idéias arquetípicas, repousando na mente de Deus, a Sabedoria primordial, o logos, a partir da qual o mundo foi construído: "O instrumento empregado para engendrar a criação manifesta" (HOLREDGE: 140).

O desenvolvimento das idéias criacionistas no judaísmo antigo, portanto, percorre um sinuoso caminho no sentido de estabelecer conexões temporais e espaciais amplas e profundas. Podemos deduzir que a experiência religiosa e moral da Torah, espinha dorsal da existência cotidiana judaica, tendeu, portanto, a ser vista como um movimento de conexão existencial e religiosa com uma dada essência, transcendente ao mesmo universo, componente do divino: a Sabedoria primordial. Na qualidade de elemento viabilizador da Criação, tal Sabedoria passou a ser entendida como instância estruturante e geradora de todo ato de existência, identificadora do mundo. Assim, o estudo e vivência dessa Sabedoria, através da Torah, ao mesmo tempo que aproxima o ser da essência universal igualmente permite a compreensão do mesmo ser e do mundo.

A Sabedoria não era compreendida, portanto, apenas como uma força externa ao tempo, mas também como um eixo presente, histórico e temporal.

imbuído, no entanto, dos atributos da Eternidade. A transitoriedade do mundo assumiu assim a feição de uma estrutura em eterna construção – e denominação – por força de uma essência absoluta e atemporal, metaforizada na experiência contínua e cotidiana da Torah. Também aqui, portanto, o movimento de criação de universo é um movimento universal e presente de criação da vida. O fato de “no princípio” tal força ter atuado não significa que tenha deixado de fazê-lo, ao contrário, continua sendo a força estruturadora e vivificadora do mundo. Por exemplo no movimento humano – criador – de dar nome às coisas, tanto materiais quanto espirituais.

4. Criação e a vida recriada

As correlações possíveis entre sistemas tão distintos são certamente limitadas. No entanto, podemos concluir que a aproximação religiosa à realidade, nos dois casos, permite a vivência de uma dada lógica do mundo que é ao mesmo tempo lógica das origens e lógica da vida. É essa possibilidade de aproximação holística ao universo um dos elementos mais importantes na sua dinâmica integradora – da prática religiosa e um dos papéis mais significativos do mito.

O objetivo de ambas as especulações religiosas sobre as origens parece ser modesto, embora grandioso: a consolidação de uma dinâmica religiosa para o exercício da vida e a compreensão de seu movimento sagrado – isto é, verdadeiro. Não se trata, em absoluto, da declinação de certezas sobre as origens do cosmo, mas o estabelecimento de uma correlação entre a ordem que engendra o universo e a ordem que o sustenta. O que significa que, sendo a Criação, provavelmente, um momento, ela é também experiência contínua – tanto no nível macro quanto no nível microcósmico. E, em ambas, é o humano um participante imprescindível em sua continuidade.

Fontes

Agganna Sutta *apud* LING, Trevor (transl.): Early Indian Buddhist Dialogues. London, Everyman's, 1993.

Aitareya Brahmana *apud* KEITH, Arthur Berriedale (transl.) Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kausitaki Brahmanas of the Rigveda. Harvard Oriental Series, vol. 25. Cambridge, 1920.

- Brhadaranyaka Upanishad *apud* MADHAVANANDA, Swami (transl.) The Brhadaranyaka Upanishad, with the commentary of Shankaracarya. Calcutta, Advaita Ashrama, 1993.
- Eclesiástico *apud* Bíblia de Jerusalém. São Paulo, Paulinas, 1973.
- Genesis, Deuteronômio, Provérbios, Sabedoria *apud* SCHERMAN, Rabbi Nosson: Tanach (edição bilingüe), New York, Artscroll Series, Mesorah Publications, 1999 e Bíblia de Jerusalém. São Paulo, Paulinas, 1973.
- Majjhima-nikaya *apud* RADHAKRISHNAN, Sarvepalli (transl.): A Sourcebook in Indian Philosophy. Princenton University Press, 1989.
- Rig Veda *apud* GRIFFITH, Ralph (transl.) The Hymns of the Rigveda. 2 vols. Benares, Lazarus, 1896-1897 e ZAEHNER, R.C.(ed.): Hindu Scriptures. New York, Knopf, 1992.
- Taittiriya Samhita *apud* KEITH, Arthur Berriedale (transl.) The Veda of the Black Yajus School Entitled Taittiriya Sanhita. Harvard Oriental Series, vol. 18-19. Cambridge, 1914.

Bibliografia

- DASGUPTA, Surendranath: A History of Indian Philosophy. Vol.1. Delhi, Motilal, 1997.
- ELIADE, Mircea: Tratado de História das Religiões. Porto, Asa, 1992.
- HENGEL, Martin: Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during The Early Hellenistic Period, vol. 1. Philadelphia, Fortress Press, 1974.
- HOLREDGE, Barbara A.: Veda and Torah, transcending the textuality of scripture. New York, State University of New York Press, 1996.
- KUIPER, F.B.J.: "Cosmogony and Conception: A Query". In History of Religions 10, no.2 (nov. 1970).
- NICKELSBURG, W.E.: Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: a historical and Literary Introduction. Philadelphia, Fortress Press, 1981.
- SMITH, Bryan K.: Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion. New York, Oxford, University Press, 1989.
- VON RAD, Gerhard: Wisdom in Israel. London, SCM Press, 1972.
- WHYBRAY, R.N.: Wisdom in Proverbs: The concept of Wisdom in Proverbs 1-9. In Studies in Biblical Theology, no.45. London, SCM Press, 1965.