



O Buda Mani: o substrato budista na gênese do maniqueísmo

Mani, the Buddha: the Buddhist substratum in the genesis of Manichaeism

João Paulo Dantas*
Gabriele Cornelli**

Resumo: O objetivo deste artigo é delinear o papel do budismo na gênese do maniqueísmo. Para tanto, as principais características do relato de Bardesanes de Edessa sobre as religiões indianas, um documento importante para o conhecimento de Mani sobre a Índia antes de suas viagens às regiões com influência indo-iraniana na Ásia Central, serão analisadas. Desse modo, será possível demonstrar a ausência de ideias eminentemente budistas no testemunho de Bardesanes. Finalmente, analisar-se-á o papel do próprio Buda no sistema de Mani – um tópico que evidencia de forma mais nítida o impacto do budismo no início do maniqueísmo – e o modo com que Mani e seus seguidores desenvolveram uma “budologia maniqueísta”, na qual elementos da vida de Buda foram transferidos e assimilados à profetologia de Mani.

Palavras-chave: Maniqueísmo. Budismo. Experiências visionárias. Religiões na Rota da Seda.

Abstract: This study aims to investigate Buddhism’s role in the development of Manichaeism. To determine its absence of clear Buddhist ideas, the main features of Bardaisan of Edessa’s Report on Indian Religions, which was an important document for Mani’s knowledge of India prior to his travels to the Indo-Iranian milieu of Central Asia, will be analyzed. Thereafter, the investigation will focus on Buddha’s role in Mani’s system, which provides better evidence of the Buddhist impact in early Manichaeism. It will be argued that Mani and his followers developed a “Manichaean Buddhology” by transferring and assimilating elements of Buddha’s life into Mani’s prophethology.

Keywords: Manichaeism. Buddhism. Visionary experiences. Religions along the Silk Road.

Introdução

Na história do maniqueísmo, há dois elementos que são habitualmente atribuídos ao contato com religiões indianas, em particular o budismo: 1) concepções acerca do renascimento/transmigração das almas e, por conseguinte, a assimilação maniqueísta do conceito de carma (Jackson, 1925, 1930; Sundermann, 1986; Piras, 2022, p. 114-116); 2) a estrutura monástica maniqueísta (Widengren, 1961, p. 97; Tardieu, 2008, p. 61). No entanto, estudos mais recentes (Fynes, 1996; Gardner, 2005, 2020; Deeg;

* Doutorando em Metafísica (UnB, Brasília-DF). ORCID: 0000-0001-8322-3469 – contato: dantas.joao@aluno.unb.br

** Doutor em Ciências da Religião (UMESP, São Bernardo do Campo-SP). Doutor em Filosofia (USP, São Paulo-SP). Professor associado do PPG em Metafísica da UnB (Brasília-DF). ORCID: 0000-0002-5588-7898 – contato: cornelli@unb.br

Gardner, 2009) chamaram atenção para a presença de conceitos jainistas no maniqueísmo, sobretudo aqueles vinculados a práticas ascéticas e, portanto, ao conceito de carma e à estrutura monástica.

A pesquisa de Iain Gardner (2020, p. 41-46) sobre a biografia de Mani demonstrou que a cronologia das viagens de Mani às regiões de influência indiana foi “sintetizada”, isto é, o período no qual elas aconteceram foram encurtados para fins hagiográficos, de modo que o apostolado de Mani pudesse convergir com a ascensão do imperador sassânida Šābuhr que, embora não tenha se convertido ao maniqueísmo, era simpático à doutrina de Mani.

Romila Thapar (2013), em seu estudo sobre a historiografia da Índia antiga, fez observações pertinentes para o estudo das fontes antigas como um todo; distanciando-se de uma perspectiva eminentemente moderna, que trata as fontes do período antigo como objetos a serem “decifrados” em consonância com a consciência histórica hodierna, Thapar argumenta que as fontes refletem os interesses de uma sociedade em particular, que podem ser narrados e descritos com a forma que determinado grupo julga ser a mais apropriada (Thapar, 2013, p. 4).

Isso não exclui, evidentemente, a utilidade dos esforços de Gardner em fornecer uma cronologia mais plausível para a reconstrução do maniqueísmo, uma vez que a gênese da religião de Mani envolve inúmeras viagens e a síntese de uma vasta gama de tradições, da Mesopotâmia à Índia; mas, desse modo, corre-se o risco de perder as nuances simbólicas – sobretudo as ‘profetológicas’ – que são descritas pela forma hagiográfica. A esse respeito, os comentários de Thapar são relevantes, pois enfatizam a necessidade de entender o motivo pelo qual uma tradição histórica “foi incorporada à literatura sagrada para garantir a sua continuidade” (*was embedded in sacred literature to ensure its continuity*) (Thapar, 2013, p. 5.).

A importância de uma sensibilidade ao contexto histórico para o estudo das religiões sem, contudo, cair numa perspectiva reducionista, foi um tópico significativo para a pesquisa de Ugo Bianchi (1958, p. 28-29) sobre a metodologia da história das religiões. Assim, a primeira parte do artigo tem o objetivo de mostrar os limites da tese de que o ascetismo maniqueísta, e seus conceitos correlativos, foi pautado, em regiões influenciadas pela cultura indiana, exclusivamente pelo budismo. Depois, as interações entre o maniqueísmo e o budismo serão examinadas por meio dos relatos de ascensões celestes, um tema comum na Antiguidade tardia, que permite um estudo das chamadas “rupturas de nível ontológico” no sentido empregado por Giulia Sfameni Gasparro (2011, p. 7), isto é, uma análise das ascensões celestes em chave histórico-comparativa.

Por conseguinte, a relação entre maniqueísmo e budismo será investigada por meio de um tema comum a ambos: as experiências visionárias. A esse respeito, segue-se a proposta de Daniel Merkur (1993, p. 114) de compreender as religiões tidas por gnósticas em termos de práticas visionárias, embora, no presente artigo, as minúcias relativas à *gnosis* maniqueísta não sejam relevantes¹. É certo que as experiências visio-

1 No CMC 13 e 14 encontram-se as passagens mais significativas a respeito do conceito de *gnosis* no maniqueísmo, sobretudo em relação ao seu contexto ritual. Para a relação entre a *gnosis* soteriológica e a práxis ritual no maniqueísmo veja Buckley, 1986; BeDuhn, 2000; Piras, 2018.

nárias maniqueístas tinham um aporte ritual, habitualmente atrelado ao que Gershom Scholem (1965, p. 75) definiu como teurgia na tradição judaica. O Códice Maniqueu de Colônia (doravante CMC), por exemplo, é um documento central para o uso de textos como “mapas” para tais experiências visionárias (Reeves, 1994, p. 179), que eram associadas àquilo que na pesquisa especializada calhou-se de chamar ascensões celestes.

As passagens mais significativas para assimilação do budismo ao maniqueísmo, relativas à conversão do rei de Tūrān, lidam justamente com a temática de ascensão celeste, e apresentam uma terminologia remanescente dos textos maniqueístas de caráter apocalíptico e visionário. No entanto, ao contrário do CMC, deve-se ter cautela em atribuir *ad hoc* uma função ritual para o relato acerca do rei de Tūrān, uma vez que seu objetivo, como será argumentado, era o de fundamentar a alegação maniqueísta de que Mani era um buda.

A reivindicação maniqueísta implica uma dupla função a esses relatos: 1) a de fundamentar uma espécie de “budologia” para Mani, isto é, um processo correlativo à cristologia maniqueísta, cujo objetivo era o de formular a concepção de Mani como o “selo dos profetas”, dando um caráter universal ao seu apostolado; 2) a de sintetizar a terminologia maniqueísta e budista de modo a criar um relato inteligível a ambos os grupos, tendo em vista que a atividade missionária maniqueísta tinha uma finalidade proselitista. Finalmente, será defendido que o contexto de expectativas budistas em relação ao buda do futuro e às interações entre a cultura iraniana e indiana na Ásia Central foram os catalisadores da reivindicação maniqueísta.

Mani e religiões indianas

Porfírio, na sua obra dedicada à abstinência de carne, cita um relato acerca das religiões indianas composto por Bardesanes de Edessa, filósofo sírio que influenciou Mani. Como outros pesquisadores já haviam notado (Fynes, 1996, p. 38-40; Deeg; Gardner, 2009, p. 5; Gardner, 2021, p. 42), o testemunho de Bardesanes é particularmente importante para o maniqueísmo, pois ajuda a contextualizar como e onde Mani adquiriu seu conhecimento acerca das religiões indianas.

Bardesanes (*De Abstinencia*, 17, 1; Girgenti; Sodano, 2005, p. 338) afirma que há uma estirpe (γένος) de teósofos (θεοσόφων), sábios em matéria divina, que os gregos (Ελληνες) chamam (καλεῖν) de gimnosofistas (γυμνοσοφιστὰς). Dividem-se em dois grupos (οὐο αἰρέσεις): brâmanes e *samanaioi* (ascetas/mendicantes) (Σπραχμᾶνες e Σαμαναῖοι). Os gimnosofistas, i.e., os filósofos nus (γυμνοσοφιστὰς) relatados por Bardesanes eram figuras proeminentes no imaginário grego. Klaus Karttunen (1997, p. 56) afirma que a palavra ‘gimnosofista’ (plural: γυμνοσοφισταί) não foi utilizada pelos contemporâneos de Alexandre – ao menos nas fontes que estão à disposição dos pesquisadores –, mas, posteriormente, como na passagem supracitada, tornou-se um nome comum para se referir aos filósofos indianos.

A separação dos gimnosofistas entre brâmanes e *samanaioi* (Σπραχμᾶνες e Σαμαναῖοι) mostra que, nesse período, o conceito de gimnosofista já havia perdido as particularidades semânticas da época alexandrina, transformando-se num termo genérico para filósofo

indiano. Grosso modo, esses ascetas (os Σαμαναῖοι de Bardesanes) abarcam inúmeros grupos de renunciantes que pertencem à tradição não védica da cultura indiana, dentre os quais os mais famosos são os budistas, jainistas e ājīvikas. De acordo com Johannes Bronkhorst (2011, p. 8) muitas doutrinas que posteriormente se transformaram num patrimônio filosófico-religioso do subcontinente indiano foram originadas na cultura de Magadha, especialmente a relação entre retribuição cármica e renascimento.

No relato de Bardesanes, diz-se que os *samanaioi* renunciam aos seus bens, recebem um robe (στολήν), não precisam mais se ocupar com as mulheres (γυναικα), e tampouco com os filhos (τέκνα). É desse modo (τοιούτος) que os ascetas (Σαμαναίους) transcorrem a vida (σσίος). As principais características e ocupações dos *samanaioi* são, de acordo com o relato de Bardesanes, as seguintes: moram fora das cidades (πόλεως) e passam o dia discutindo assuntos divinos (περὶ τοῦ θείου λόγους); as suas casas (οἴκους) e templos (τεμένη) foram construídas (οἰκοομηθέντα) pelo rei (σασιλέως), das quais são os administradores. A alimentação (τροφὴν) dos ascetas também é providenciada pelo rei, e consiste em arroz (ὀρύζης), pão (ἄρτων), fruta (ὀπόρας) e legumes (λαχάνων) (*De Abstinentia*, 17, 7-8; Girgenti; Sodano, 2005, p. 340).

No testemunho de Bardesanes, como observado por Klaus Karttunen (1997, p. 57), o termo Σαμαναῖοι se refere ao *pāli samana*; com efeito, há no cânone pāli, no *Dīgha Nikāya* (doravante DN), um importante *sutta* a respeito dos ascetas ou mendicantes, que é relevante para o propósito deste artigo. Resumidamente, o *Sāmaññaphala Sutta* (DN, 2; Rhys-Davids; Carpenter, 1890, p. 47), trata das diferenças entre a filosofia e a soteriologia de alguns grupos de ascetas; lê-se que em certa ocasião (*ekam samayam*), o Buda (i.e., *bhagavā*) estava hospedado (*viharati*) em Rājagaha (*rājagāhe*), no parque de Jivaka Komārabhacca, quando o rei Ajātasattu Vedehiputta, de Magadha (*rājā māgadho ajātasattu vedehiputto*), decidiu visitar um asceta ou um brâmane (*samanam vā brāhmanam*).

Os elementos essencialmente budistas citados no *Sāmaññaphala Sutta* (DN, 67; Rhys-Davids; Carpenter, 1890, p. 71) a saber, que depois de se alimentar, o monge deve se sentar com as pernas cruzadas (*nisīdati pallankam ābhujitvā*), conservando seu corpo em posição vertical (*ābhujitvā ujum kāyam*) e mantendo a atenção (*satī*) diante (*pari + mukha*, de frente, na frente – *facing, in front*; *The Pali Text Society's Pali-English*, p. 54) de si (ou “*to surround oneself with watchfulness of mind*”, cf. Rhys Davids & Stede, *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, p. 131.; *parimukham satim upatthapetvā*), não se encontram no relato de Bardesanes.

A importância dos ascetas indianos para o maniqueísmo também é atestada no corpus iraniano de textos maniqueístas. Há um fragmento persa, no qual se lê que Mār Ammō, discípulo de Mani e figura proeminente na igreja oriental maniqueísta, escutou de um espírito que havia muitas pessoas de comportamento semelhante aos maniqueístas naquele reino, isto é, ascetas celibatos que se abstinham de vinho (Klimkeit, 1993, p. 204 e 218).

De todo modo, a respeito da passagem de Bardesanes, Max Deeg e Iain Gardner demonstraram a fraqueza de uma abordagem que tenha exclusivamente o budismo como a fonte para a introdução de ideias indianas no maniqueísmo; certos costumes ascéticos mencionados por Bardesanes estão, de acordo com Deeg e Gardner, em conflito

com o que se sabe sobre estilo de vida dos monges budistas (Deeg; Gardner, 2009, p. 7). Uma análise de textos em copta parece comprovar os limites de uma interpretação exclusivamente budista. Gherardo Gnoli, por exemplo, acreditava que o termo *aurentēs* se referia ao arahant budista, mas, posteriormente, Iain Gardner mostrou que este termo aparece vinculado a uma terminologia copta que aparentemente tem uma origem jainista: *kebellos*. Gardner acredita que tal termo seja epíteto para uma classe de pessoa, como *bouddas* e *aurentēs* (Gardner, 2005, p. 131) e chamou atenção para a passagem que os *kebulloi* construíram 24 torres (que, no texto em copta, é designado pelo grego πύργος), que seria uma tradução literal do termo *tīrthankara* (Gardner, 2005, p. 134).

A presença de concepções predominantemente budistas acerca do ascetismo e de seus correlatos no fundamento do carma e renascimento é, ao menos na gênese do maniqueísmo, inconclusiva. Não há dúvidas de que, dentre as escolas indianas, o budismo – em suas numerosas variações – tenha sido a mais importante, como se percebe nos textos maniqueístas oriundos da Ásia Central, onde certamente os conceitos de carma e renascimento tinham um acento budista. É certo também, como o fez notar Rupert Gethin (1998, p. 96), que a estrutura monástica budista e jainista podem ter uma origem comum, mas, nesse caso, há, no máximo, uma influência diluída; o budismo, em matéria ascética, foi um dentre vários grupos de *samanaioi* encontrados por Mani e pelos maniqueístas.

As “listas de profetas”, por outro lado, apontam para um caminho mais frutífero no estudo da assimilação maniqueísta do budismo. Discutindo a história de sua igreja, Mani cita (Ke. I, 15-20; Polotsky, 1940, p. 12) como seus predecessores ‘Bouddas’ (i.e., Buda), cuja origem está no Oriente e ‘Aurentēs’. Após Bouddas e Aurentēs, a linhagem maniqueísta segue com ‘Zarades’ (i.e. Zaratustra) da Pérsia até Jesus Cristo, o último antes da chegada do apóstolo (i.e., Mani).

Buda também é relacionado, em outro texto do corpus literário maniqueísta em copta, à Kushana, na Ásia Central. No chamado Códice C, Buda é descrito como o sábio (σοφός) da Índia e dos Kušān (cf. Gnoli, 2003, p. 161). O território do império Kushana, onde a cultura iraniana, indiana e helênica se encontram, contextualiza as interações entre maniqueístas e budistas, e ajuda a entender o processo que levou à reivindicação maniqueísta de que Mani era um buda.

Ascensões celestes e experiências visionárias no maniqueísmo e no budismo

Mostafa Vaziri (2012, p. 32) distinguiu três fases no processo de incorporação de elementos budistas ao maniqueísmo: 1) os relatos de Mani sobre Buda, quando a terminologia budista não era predominante nos textos maniqueístas; 2) quando ambas as religiões se encontraram na Ásia Central, onde os maniqueístas adotaram cada vez mais práticas e terminologia budista; 3) o encontro de maniqueístas e budistas na China. No presente artigo, cujo objeto de estudo é essencialmente a incorporação do próprio Buda ao maniqueísmo, somente as duas primeiras fases serão investigadas.

Um dos principais acontecimentos das missões de Mani nas regiões indo-iranianas foi a conversão do rei de Tūrān. O relato era conhecido em suas versões em parta, mas com a publicação parcial do manuscrito copta de Chester Beatty (CB) que algumas lacunas desse evento foram preenchidas. No texto em parta (M 48; Boyce, 1975, p. 34-35), lê-se que Mani (i.e., o apóstolo, *frēštāg*) levou (*wāst*, particípio passado de *wāy*; veja Boyce, *Word-list*, 1977, p. 90) o justo (*ardāw*) até o ar (*andarwāz*) (<fryštāg ‘w ‘rd’w pd ‘ndrw’z w’st>). Após uma série de perguntas e respostas, que abordam temas cosmológicos maniqueístas, o Tūrān Shāh afirma que a sabedoria do Buda é, dentre todos os aspectos citados, a superior; mais relevante para este artigo, contudo, é o fato de que nesse texto, na reconstrução feita por Enrico Morano (cf. Gnoli, 2003, p. 222) com inúmeros paralelos iranianos, o Tūrān Shāh afirma que Mani é o “próprio Buda”.

Werner Sundermann acreditava que o termo *ardāw* poderia ser uma referência a um monge budista, a um xamã, ou a um feiticeiro; mas, posteriormente, passou a considerá-lo como uma designação para o espírito de uma pessoa morta. Por outro lado, além de traduzir *ardāw* (‘rd’w) como ‘justo’ (*just, righteous*), Mary Boyce (1977, p. 14) afirma que, nos textos maniqueístas em línguas iranianas, esse termo é utilizado às vezes como sinônimo de “eleito”, a posição superior na hierarquia interna do maniqueísmo.

Ademais, o epíteto de justo, em contexto apocalíptico, era utilizado para profetas; neste caso, afirma Klimkeit, o justo em questão poderia ser uma referência ao profeta que já havia experimentado levitações visionárias às esferas superiores (Klimkeit, 1993, p. 206-207). No CMC (9, 58, 1-23; Cirillo, cf. Gnoli, 2003, p. 70), no relato de Enoque, que começa justamente com a reafirmação desse epíteto, “eu sou Enoque, o justo (ἐγὼ εἶμι Ἐνὼχ ὁ οἰκαιος)”, lê-se que Enoque “viu tudo e interrogou os anjos; aquilo que lhe disseram, ele redigiu nas suas escrituras” (πάντα οὐ ἐθεώρησεν καὶ ἐξήτασεν τοὺς ἀγγέλους, καὶ εἶ αὐτῶι εἶπον, ἐνεχάραξεν αὐτοῦ ταῖς γραφαῖς) (CMC, 9, 60, 1-23; Cirillo, cf. Gnoli, 2003, p. 70).

John Reeves (1994, p. 181) notou que tais revelações indicavam a ênfase maniqueísta à confecção de livros sagrados, que eram associados à atividade profética. Para além do caráter teúrgico, essa característica do maniqueísmo reflete a noção de uma revelação gradual, bem como o aparecimento de novos profetas (o que inclui o “profeta” Buda) que refinariam as revelações precedentes, até o advento de Mani, que reivindicava o título de selo dos profetas, isto é, aquele que, na visão dos maniqueístas, concluiria a linhagem profética.

No *Kephalaion 1* (Ke. 1, 9-12; Polotsky, 1941, p. 12) – antes da menção a Buda comentada no tópico anterior –, lê-se que, para os maniqueístas, a chegada de um apóstolo é um acontecimento frequente na história; de Sethel, o primogênito – literalmente o filho que nasceu primeiro, embora em copta seja feito numa construção genitiva com a preposição – de Adão, até Enoque, e de Enoque a Sem, o filho de Noé (em caráter fragmentário no manuscrito; reconstruído em Polotsky, 1941, p. 12 e Gnoli, 2003, p. 147). A importância dessa profetologia que contém figuras bíblicas e Buda é corroborada pelos textos iranianos².

2 Após uma análise de textos maniqueístas da Ásia Central, Klimkeit (1998, p. 242) enfatizou o fato de que Budas e os Enviados da Luz – outra classe de seres no maniqueísmo – ocupam a mesma posição.

Nota-se, portanto, que a terminologia apocalíptica e a concepção maniqueísta de revelações contínuas de fato atrelam, como os comentários anteriores de Boyce e Klimkeit já haviam enfatizado, os profetas e figuras bíblicas proeminentes à tradição indiana. Ademais, a tese de que o budismo foi um componente essencial na gênese do maniqueísmo foi comprovada com a publicação de um paralelo, em copta, ao relato mencionado anteriormente sobre a conversão do rei de Tūrān. No Kephalaion 323 (CB, 355, 4-7; Gardner; BeDuhn; Dilley, 2018, p. 30) há uma exortação inicial para que se preste atenção ‘neste anjo’ (grego: ἄγγελος), que está chamando o rei. É interessante notar que, em copta, a palavra designe tanto o verbo chamar, quanto o verbo encantar, no sentido de encantamento mágico (Černý, 1976, p. 93; CD 191b;), cujo objetivo é o de enfatizar, na perspectiva dos maniqueístas, o caráter profético da angelofania.

Tendo em vista o caráter fragmentário do manuscrito, um episódio salta aos olhos: o relato de que o rei, no contexto de angelofania supracitado, foi elevado às alturas (CB, 355; Gardner; BeDuhn; Dilley, 2018, p. 30) – assim como na passagem do corpus iraniano. Lê-se que o rei escutou o ensinamento do justo e recebeu a sabedoria divina (CB, 356, 2-3, p. 32); posteriormente, o rei de Tūrān diz ao apóstolo [...] “tu és o Bouddas (i.e., Buda), o apóstolo de Deus” (CB, 356, 5-9; Gardner; BeDuhn; Dilley, 2018, p. 32).

Em relação ao primeiro item, Jason BeDuhn mostrou, numa comparação entre os mesmos relatos de Tūrān que existem no manuscrito copta de Chester Beatty e na literatura iraniana maniqueísta, que é possível provar que ambas as tradições copta e iraniana basearam-se num modelo anterior do mesmo relato, ou seja, os manuscritos em copta e parta compartilham um mesmo *Vorlage* para história de Mani como “buda” (BeDuhn, 2015, p. 64).

Observa-se, portanto, que elementos tão díspares e distantes são harmonizados, no relato maniqueísta, numa narrativa coerente, cujo fio condutor reside em sua dimensão visionária. Os trechos que se encontram no manuscrito de Chester Beatty, e possíveis paralelos budistas ajudam a confirmar este fato, e permitem vislumbrar de que maneira o aspecto apocalíptico foi incorporado ao budista, de modo que fizesse sentido para ambos os grupos – pois, afinal, o relato de ‘Mani-Buda’ tinha, dentre outros fatores, um objetivo missionário.

A chave para entender a ‘budologia’ por trás da alegação maniqueísta reside em relatos, comuns na Antiguidade tardia, de ascensões celestes e suas respectivas terminologias visionárias. No entanto, há um problema em particular que afeta o maniqueísmo – e, que de certo modo, aflige aos budólogos como um todo –, a saber, o problema da cronologia dos textos

Prods Oktor Skjærvø (1994, p. 245) comparou o episódio de Tūrān a relatos semelhantes que se encontram no *Suvarnabhāsottama sutra*, de acento mahāyāna, enquanto Jason BeDuhn (2015, p. 62) preferiu o testemunho de Hsüan-tsang, pois acredita que o relato do peregrino chinês está em consonância com o caráter mais “mundano” dos milagres de Mani. Mary Boyce (1975, p. 34-35) também defendia que a levitação do Tūrān Shāh deveria ser entendida literalmente, uma vez que Mani, “o médico da babilônia”, era conhecido por seus poderes taumatúrgicos.

No entanto, a elevação ao ar pode ser entendida, na temática das jornadas ao além-mundo, como análoga às ascensões celestes em experiências profético-visionárias; tendo em vista a importância das experiências visionárias para o maniqueísmo, não há motivos para opor o sentido literal e o simbólico; como demonstrado por I. P. Couliano (1991, p. 89), essa associação era comum, por exemplo, em religiões xamanistas da Ásia Central e o vínculo entre a levitação literal/dimensão simbólica das ascensões celestes também se encontra no budismo.

De todo modo, graças às histórias de ascensões celestes, é possível apresentar outra hipótese, que corrobora a interpretação de que os relatos de Tūrān e os episódios correlatos no manuscrito de Chester Beatty desenvolvem uma ‘budologia’ cujo objetivo é o de atribuir a Mani a condição de Buda. A chave para essa hipótese reside no fato de que o rei de Tūrān, no CB, chama-se Šābuhr. De acordo com Jason BeDuhn (2015), a presença de temas budistas subjacentes à levitação de Šābuhr são suspeitas, pois não havia, na nobreza sassânida, um vínculo com o budismo; BeDuhn (2015, p. 64-65) conjectura duas hipóteses: 1) Šābuhr se familiarizou com o budismo, religião que vigorava entre seus súditos da região; posteriormente, esse acontecimento histórico foi incorporado aos relatos que se encontram em parta e copta; 2) houve uma interpolação entre os elementos budistas e os relatos de Šābuhr.

Em ambas as conjecturas, a menção a Šābuhr, nos relatos da conversão do Rei de Tūrān, pode ser interpretada na mesma linha da cristologia/budologia de Mani. Iain Gardner já havia notado que o reino de Tūrān tem um duplo sentido, isto é, uma região geográfica e um reino mítico na tradição visionária iraniana (Gardner, 2021, p. 42). Por conseguinte, não seria um exagero dizer que essa sobreposição de eventos cruciais na história do maniqueísmo tinha um significado profetológico para os maniqueístas: a legitimação da religião de Mani, provavelmente aos moldes de padrões político-religiosos existentes no Irã, como no caso entre Zaratustra e o rei Hystapes mencionados pelo *Kephalaia* maniqueísta (Ke. 1; 12, 14-34; Gardner, 2020, p. 49). Pode-se interpretar o papel de Šābuhr nos relatos supracitados como o de legitimador da “natureza búdica” de Mani. Em todo caso, como será visto a seguir, a presença do budismo na Ásia Central providencia um contexto mais amplo para a inclusão de Buda ao maniqueísmo e à vida de Mani.

Budologia maniqueísta: a integração de Buda à profetologia maniqueísta

Como visto até aqui, um dos principais problemas no estudo das relações entre Mani e o budismo reside na dificuldade de estabelecer uma cronologia exata para os textos analisados, de um lado, e a escolha de um material budista que possa ser comparado com os textos maniqueístas, de outro. De todo modo, as análises filológicas e históricas de uma vasta gama de manuscritos maniqueístas forneceram meios de discernir os estratos mais antigos do corpo literário maniqueísta, possibilitando a identificação de temas e interesses comuns em todo o período de relações entre budistas e maniqueístas.

Sendo assim, um comentário final acerca de paralelos budistas para experiências visionárias e ascensões celestes – os quais frequentemente estão associados a eventos da vida

de um buda e a questões cosmológicas – são necessários a fim de entender o significado por trás dos relatos do rei de Tūrān que foram examinados no tópico anterior. Dentre os aspectos do budismo que são relevantes para uma interpretação dos textos maniqueístas, cuja análise será feita a seguir, os mais importantes são: 1) a vida de Śākyamuni no contexto de ascensões celestes; 2) as trinta e duas características que marcavam a excepcionalidade de um ser humano; 3) e a importância de Maitreya, o buda do futuro.

A escolha desses aspectos se deve ao caráter paradigmático que assumiram em vários grupos budistas, de modo que os maniqueístas podem os ter encontrado em qualquer escola budista. É praticamente impossível discernir de que maneira esses relatos chegaram ao maniqueísmo, mas o contexto da Ásia Central, onde a cultura iraniana, indiana e helênica interagem é uma pista. Ademais, o parta, um idioma iraniano ocidental utilizado na Ásia Central, foi de suma importância para as relações entre maniqueístas e budistas. Mār Ammō, que foi enviado pelo próprio Mani para essas missões, tinha conhecimento do idioma parta e foi uma figura central na introdução de ideias budistas ao maniqueísmo; além disso, observa B. N. Puri (1987, p 97), monges partas traduziram textos budistas para o chinês, de modo que, apesar da falta de manuscritos budistas em parta, presume-se o uso do idioma iraniano no budismo centro-asiático.

Dito isso, encontra-se, no *Sonadanda Sutta* (DN, 4, 2; Rhys-Davids; Carpenter, 1890, p. 111), uma descrição de Buda com os seguintes termos: *bhagavā* (abençoado), um *arahant* (acusativo: *araham*) e *sammāsambuddho* (buda completamente desperto/iluminado). Acrescenta-se a essas características a qualidade de portador das trinta e duas marcas excepcionais (*dvattimsa-mahāpurisa-lakkhaneh*). Acerca dessas marcas, Rupert Gethin comenta que, de acordo com a tradição budista, o então bodhisattva (Śākyamuni) não tinha memória de seu período em Tusita³ ou de qualquer vida passada; no entanto, predições de seu futuro foram feitas por seu pai, Śuddhodana, e o buda foi examinado por brâmanes, que encontraram nele as trinta e duas marcas (*mahāpurusa-laksana/mahāpurisa-lakkhana*) (Gethin, 1998, p. 20).

Na perspectiva budista, observa Gethin, há dois caminhos para o portador dessas marcas: aquele vai “girar a roda” – um rei que governará os quatro cantos da terra em com perfeita justiça ou um buda (Gethin, 1998, p. 20). Além disso, Edward Conze (1959, p. 36-37) acrescenta que a lista com as trinta e duas marcas costuma ser complementada por outra lista com oitenta marcas. É uma noção anterior ao budismo, que é compartilhada por todas as escolas budistas e, sublinha Conze, tem um fundamento astrológico (Conze, 1959, p. 37).

Há fragmentos de um pergaminho maniqueísta⁴ (MIK III 4947 & III 5 d.) em que se nota uma representação iconográfica de um buda, com a mão direita em *vitarka mudrā*, na qual o *tathāgata* está coberto por representações das *mahāpurusa-laksana*.

3 Na cosmologia budista, o paraíso Tusita é o quarto dos paraísos de Kāmadeva; sua importância, diz Kloetzli (1989, p. 29) reside na posição entre diversos paraísos, pois, para os budistas, é o local onde um bodhisattva nasce imediatamente antes de nascer como buda

4 Os documentos se encontram no acervo de arte maniqueísta do museu de Berlim; veja a edição e o comentário das imagens em Gulácsi, 2001, p. 146

De acordo com Zsuzsanna Gulácsi (2001, p. 48), a iconografia é idêntica àquela da arte budista da Ásia Central, de modo que seja mais preciso falar de um processo de integração do budismo ao maniqueísmo do que uma assimilação maniqueísta de noções budistas, uma vez que elas foram incorporadas na íntegra, sem nenhum acento particularmente maniqueísta.

No século II EC, há fontes budistas que tratam do simbolismo em torno da vida de Buda, e retomam algumas histórias acerca de sua relação com os brâmanes. Para a gênese do maniqueísmo, o *Buddhacarita* é uma obra a ser considerada na síntese de tradições visionárias apocalípticas e indianas empreendida por Mani e seus seguidores. O seu autor, Ásvaghosa, foi uma figura basilar na budologia de sua época; brâmane de nascença, o poeta indiano incorporou temas da tradição védica à vida de Buda – processo análogo ao que foi comentado há pouco no cânone páli.

O tema da levitação, cujos paralelos foram examinados por Jason BeDuhn (2015, p. 62 e P. O. Skjærvø (1994, p. 247), passou do budismo para o maniqueísmo, e nisso reside a importância da obra de Ásvaghosa para a “budologia” de Mani. Com efeito, W. Klein notou que o *Buddhacarita* tem temas semelhantes àqueles conhecidos pelos maniqueístas no ambiente cristão da Mesopotâmia iraniana, sobretudo o nascimento sobrenatural e a proteção prestada por seres celestiais (Klein, 2005, p. 228-229). Ademais, afirma Klein, o relato que se encontra no *Buddhacarita* é bastante significativo para o maniqueísmo, pois é um documento pré-maniqueísta a respeito da vida de Buda, no qual o tema da levitação até o ar é enfatizado.

Patrick Olivelle, em sua edição do *Buddhacarita*, ressalta a predileção de Ásvaghosa por uma terminologia relativa à tradição *rsi*, i.e., a tradição visionária védica (Olivelle, xxviii), cujo uso está em consonância com a presença do tema de ascensões celestes na literatura budista – os semi-deuses (*div'āukasaḥ*; ou *heavenly beings*; Olivelle, 2009 p. 9) que estavam (*bhāvā*) invisíveis (*adrśya*) e mantinham um guarda-sol branco sobre o buda (*ādhārayan pāndaram ātapatram*) (*Buddhacarita*, I.15; Olivelle, 2009 p. 8-9). Em suma, a assimilação, mesmo que indireta, de episódios que se encontram no *Buddhacarita*, mas que poderiam facilmente circular na tradição oral, enfatiza a importância de narrativas visionárias para a vida de buda; a semelhança com os relatos de Tūrān corroboram a utilidade desses temas para a criação de uma budologia maniqueísta.

Além disso, o tema da ascensão celeste e da levitação desenvolvido pelo poeta Ásvaghosa reflete discussões antigas acerca do conceito de *iddhi*. No *Iddhipādasamyutta*, do *Samyutta Nikāya* (V, 51, 22:8; Feer, 1960), lê-se que tais ascensões estavam vinculadas a práticas meditativas, na qual o corpo de Buda (*tathāgatassa kāyo*) se eleva (i.e., levita, *abbhuggacchati*) da terra (*pathaviyā*) em direção ao céu (*vehāsam*). O contexto, como bem notou I. P. Couliano (1991, p. 91), é o das experiências visionárias budistas, no qual o tema da levitação relaciona-se com o *iddhi* (sânscrito *siddhi*, geralmente traduzido como “poderes sobrenaturais” ou “mágicos”) e com ascensões celestes até o mundo de brahmā (*brahmalokā*) – exatamente o mesmo tema que foi interpolado à literatura maniqueísta como um tropo de ascensão celeste, com a diferença que, no caso de Mani, o rei foi elevado.

Finalmente, há um fator histórico cuja importância na relação entre maniqueístas e budistas – sobretudo em relação à budologia de Mani – que não pode ser subestimada:

o buda Maitreya. Werner Sundermann (1986, p. 13) já havia ressaltado a importância de Maitreya para a atribuição de um caráter búdico a Mani; e Samuel Lieu (1985, p. 211) chamou atenção para a semelhança entre a reivindicação de que Mani era o paráclito, na cultura cristã da Mesopotâmia, e a de que Mani seria o buda Maitreya, no ambiente budista da Ásia Central.

Há duas passagens que descrevem de maneira concisa e sintética as características do futuro buda, em consonância com uma terminologia budológica que já existia em tradições precedentes. No *Dīgha Nikāya* (DN, 26; 25, 76; Rhys Davids; Carpenter, 1980), descreve-se a chegada de um arahant – um “buda completamente iluminado” – chamado Metteyya (Maitreya em páli). No corpus de textos budistas em sânscrito, encontra-se outra exposição acerca de Maitreya e sua eventual descida à Terra. No texto em sânscrito, a budologia, que é semelhante àquela do cânone páli, situa-se num contexto brâmane, com temas já vistos na vida de Shākyamuni. Assim, lê-se no *Divyāvadāna*, que haverá um brâmane, filho do rei Śankha, cujo nome será Brahmāyus (*Śankhasya nājño Brahmāyur nāma brāhamanah purohito bhavishyati*, p. 60-61). Ele terá uma esposa chamada Brahmavati, que vai dar à luz a um garoto chamado Maitreya (*Divyāvadāna*, 60; Cowell; Neil, 1886, p. 60.; cf. Rotman, 2008, p. 125).

Dentre os textos em línguas iranianas, há uma passagem relevante na qual o buda Maitreya é mencionado. Klimkeit (1993, p. 125) a resume como um diálogo, na forma de hino, entre um garoto, que representa a nostalgia da alma pela salvação, e o redentor (provavelmente Jesus). O texto (M 42; Boyce, 1975, p. 171-172), que foi preservado em parta, tem caráter fragmentário; não obstante essas lacunas, é possível compreender o seu objetivo principal. O garoto afirma que “o sofrimento (*yōbišn*) terminou (*angūd*), para mim (*man*) no tempo (*žamān*) em que [...] quando (*kao*) o Buda (*būt*) Śākyamuni (*šākman*) [...] ele abriu a porta (*bar*) da salvação (*mōxšīg*) para os indianos (*hindūg*) afortunados (*farrox*), os quais ele salvou (*bōžād*, ou redimiu; da raiz *bōž-*: redimir ou salvar. cf. Boyce, Word-list, 1977, p. 28). Então (Jesus) lhe responde dizendo que quando ele (*hō*, i.e., o Buda) entrou no nirvana (*nissrān*) (<kd hw sd ‘w nybr’ n>), “mandou (*framādiš*) você esperar (*bus*) aqui pelo Maitreya (*maitrag*)” (<frm’dyš ‘w tw kw ‘yd bws ‘w mytrg>).

Portanto, o texto maniqueísta não somente relaciona Jesus ao Buda – no sentido soteriológico e profetológico –, mas anuncia a chegada de um novo buda, Maitreya, que é identificado com Mani. Desse modo, além de sintetizar as tradições visionárias cristãs e budistas, os maniqueístas assimilam as tradições referentes à vida de Buda ao próprio Mani – exatamente aquilo que os relatos sobre a conversão do Tūrān Shāh atestam: uma “budologia” maniqueísta. A identificação entre Mani e o buda do futuro não é surpreendente, uma vez que o buda Maitreya era proeminente num contexto de relações entre a cultura indiana e iraniana, sobretudo no Irã oriental onde havia atividade missionária maniqueísta.

De acordo com Padmanabh S. Jaini, havia uma unanimidade entre as diversas escolas budistas de que o futuro buda seria o Maitreya; entretanto, ressalta Jaini, Maitreya, não tinha um papel proeminente no cânone theravāda, o que fez com que pesquisadores buscassem a sua “promoção” ao status de futuro buda no contato dos budistas com as religiões iranianas (sobretudo nas figuras de Saošyant e Mithras Invictus). De todo modo, independentemente da origem histórica do culto, afirma Jaini, Maitreya só

poderia ter chegado à sua posição após ter sido completamente integrado na estrutura tradicional do caminho do bodhisattva (Jaini, 1988 p. 54)

De fato, a doutrina iraniana a respeito do Saosyant foi, de acordo com A. L. Basham, a concepção masdeísta que mais influenciou religiões ao ocidente e ao oriente do Irã; além disso, Basham atentou para o fato de que foi num contexto indo-iraniano – e indo-greco –, quando o budismo entrou em contato com religiões iranianas, que o culto de Maitreya ganhou proeminência (Basham, 2005, p. 276).

Diferentemente de Basham, David Alan Scott (1990, p. 67-68) é cético em relação à influência iraniana no culto a Maitreya; Scot argumenta que já havia, no budismo, uma prerrogativa para a esperança de um futuro buda. O problema, no entanto, reside no próprio termo “influência”, uma vez que costuma trazer à mente uma relação unilateral, ou mesmo um reducionismo genético, de um lado, ou uma redução das experiências visionárias budistas e seus respectivos correlatos cosmológicos a um simples contato com outras religiões. O contato entre diferentes hermenêuticas visionárias, com as quais os budistas poderiam vislumbrar preocupações e temas semelhantes àqueles de suas respectivas tradições – nas linhas do que Jason Silverman (2012, p. 97) observou entre os contatos da tradição apocalíptica judaica com as tradições visionárias iranianas – é uma alternativa mais plausível.

Assim, haveria uma “hermenêutica iraniana”, que foi sintetizada com as ideias que os budistas já tinham acerca de Maitreya. Semelhante observação foi feita por Paul Williams (1989, p. 230) que, corroborando a posição de Basham – o qual, ao contrário do que Scott deixa transparecer, argumenta que, de fato, o buda Maitreya e suas funções dentro do budismo são perfeitamente compreensíveis em termos relativos ao budismo indiano. Em relação ao maniqueísmo, essa iranização do budismo facilitou a integração entre os dois temas comuns em grupos filosófico-religiosos da Antiguidade tardia os quais foram investigados até aqui, a saber, a relação entre ascensões celestes e as características extraordinárias que designavam, de acordo com suas respectivas tradições, a divindade de seus portadores, isto é, o θεῖος ἀνὴρ (cf. Cornelli, 2006).

Por conseguinte, os maniqueístas puderam sintetizar a sua profetologia com as expectativas em torno do futuro buda, Maitreya. Da perspectiva da história das religiões e da filosofia, pode-se afirmar que a assimilação de marcas e características extraordinárias serviram, no esquema profetológico de Mani, para transferir elementos da tradição budista para o maniqueísmo. Além disso, em termos sociais e políticos, a sobreposição de relatos históricos e hagiográficos se tornou o carro-chefe da atividade missionária maniqueísta em ambientes budistas. Assim, vê-se a fundamentação de uma “budo-logia maniqueísta”, na qual características proeminentes da vida de Buda, Maitreya e bodhisattvas em geral foram desenvolvidas em consonância com os mesmos temas profético-visionários que já existiam no maniqueísmo, modificando seu caráter inicial.

Conclusão

O uso de uma terminologia técnica referente a experiências visionárias é um ponto chave para a compreensão do processo no qual Mani incorporou ideias budistas – e,

sobretudo, o próprio Buda – à sua doutrina. Essa geografia visionária e as narrativas de ascensões celestes não podem ser reduzidas a uma simples adaptação de elementos budistas à terminologia profético-visionária do ambiente filosófico e religioso do mediterrâneo e do Oriente Próximo; ao contrário, observa-se uma síntese maniqueísta de temas apocalípticos e indianos. Por conseguinte, a comparação entre o corpus copta e iraniano de textos maniqueístas demonstra a existência de uma budologia de Mani, que foi refinada à medida que os contatos entre maniqueístas e budistas na Ásia Central se estreitaram.

Tendo em vista que os temas de viagens celestes eram comuns na Antiguidade tardia e que os estudos sobre as interações entre a Europa, a Ásia e o Norte de África, que hodiernamente caem sob a rubrica dos estudos da Rota da Seda, não é surpreendente que os maniqueístas tenham encontrado alguns padrões que aproximavam o mundo indiano ao do cristianismo sírio-mesopotâmico e das religiões iranianas com as quais estavam familiarizados. Ademais, o encontro entre o budismo e o maniqueísmo em regiões da Ásia Central também teve a mediação da cultura iraniana, cujas tradições visionárias e escatológicas foram assimiladas pelo judaísmo, cristianismo e, em certa medida, pelo próprio budismo. As expectativas a respeito da vinda do Buda Maitreya foram preponderantes para assimilação da budologia por parte dos maniqueístas e do próprio reconhecimento de Mani enquanto um Buda.

Portanto, a budologia que se encontra em textos e pinturas maniqueístas tardias, não obstante ulteriores modificações e desenvolvimentos à medida que o maniqueísmo e o budismo se difundiam pela Ásia Central, não deve ser vista como um fenômeno secundário de um maniqueísmo pós-Mani. As narrativas de ascensões celestes e seus respectivos correlatos na tradição budista demonstram a existência de uma budologia maniqueísta já na gênese da religião, que deve ser atribuída a Mani e às primeiras gerações de maniqueístas, sobretudo aos familiarizados com a língua parta, como Mār Ammō.

Fontes primárias em língua original e traduções

ASHVAGHOSHA. OLIVELLE, Patrick (ed. e trad.). *Life of the Buddha*. New York: Clay Sanskrit Library, 2008.

BOYCE, Mary. *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*. Tehran-Liège: Bibliothèque Pahlavi, 1975.

COWELL, E. B.; NEIL, R. A. *The Divyâvadâna: A Collection of Early Buddhist Legends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1886.

FEER, M. Leon. *Samyutta-Nikāya: part V – Mahā-Vagga*. London: Pali Text Society, 1960.

GARDNER, Iain; BEDUHN, Jason; DILLEY, Paul C. *The Kephalaia Codex: The Chapters of the Wisdom of My Lord Mani*. Leiden, Brill, 2018.

GNOLI, Gherardo (org.). *Il Manicheismo, volume I – Mani e il manicheismo*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2003.

KLIMKEIT, Hans Joachim. *Gnosis on the Silk Road – Gnostic Parables, Hymns & Prayers from Central Asia*. New York: HarperCollins Publishers, 1993.

POLOTSKY, H. J. *Kephalaia – 1. Hälfte*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1940.

POLOTSKY, H. J. *Kephalaia – Zweite Hälfte*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1940

PORFIRIO. GIRGENTI, Giuseppe; SODANO, Angelo Raffaele (ed. e trad.). *Astinenza dagli Animali*. Milano: Bompiani, 2005.

RHYS DAVIDS, T. W.; CARPENTER, J. Estlin. *The Dīgha Nikāya*, vol. 1. London: The Pali Text Society, 1890.

ROTMAN, Andy. *Divine Stories – Divyāvadāna*, part I. Boston: Wisdom Publications, 2008.

SUNDERMANN, Werner. *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*. Berlin: Akademie-Verlag, 1973.

Fontes secundárias

BASHAM, A. L. *The Wonder that was India*. London: Pan Macmillan, 2004.

BEDUHN, Jason. *Parallels between Coptic and Iranian Kephalaia: Goundesh and the King of Touran*. In: GARDNER, Iain; BEDUHN, Jason; DILLEY, Paul (org.). *Mani at the Court of the Persian Kings: Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex*. Leiden: Brill, 2015.

BEDUHN, Jason. *The Manichaean Body – in Discipline and Ritual*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 2000.

BIANCHI, Ugo. *Problemi di storia delle religioni*. Roma: Edizioni Studium, 1958.

BOYCE, Mary. *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian*. Tehran-Liège: Bibliothèque Pahlavi, 1977.

BRONKHORST, Johannes. *Karma*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2011.

BUCKLEY, Jorunn Jacobsen. *Elchasaite and Manichean Purification Rituals*. *The Journal of Religion*, vol. 66, no. 4, 1986, 399-411.

ČERNÝ, Jaroslav. *Coptic Etymological Dictionary*. Cambridge: Cambridge University Press 1976.

CONZE, E. *Buddhism: its Essence and Development*. New York: Dover, 1959.

CORNELLI, Gabriele. *Jesus “Homem Divino”: para uma história comparada do termo no Mundo Antigo*. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI,

- Gabriele; SELVATICI, Monica (org.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006.
- COULIANO, I. P. *Out of this World: otherworldly journeys from Gilgamesh to Albert Einstein*. Boston: Shambhala, 1991.
- DEEG, Max; GARDNER, Iain. Indian Influence on Mani Reconsidered: The Case of Jainism. *International Journal of Jain Studies*, Vol. 5, 2009.
- FYNES, Richard C. C. *Plant Souls in Jainism and Manichaeism: The Case for Cultural Transmission*. East and West, vol 46., 1996.
- GARDNER, Iain. Some comments on Mani and Indian religions according to the Coptic Kephalaia. In: VAN TONGERLOO, A; CIRILLO, L. (org.). *Manichaean Studies V—Atti del Quinto Congresso Internazionale di Studi sul Manicheismo: il Manicheismo – nuove prospettive della ricerca*. Lovanii/Neapoli: Brepols, 2005.
- GARDNER, Iain. *The Founder of Manichaeism: Rethinking the Life of Mani*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- GASPARRO, Giulia Sfameni. *Introduzione alla storia delle religioni*. Bari-Roma: Laterza, 2011.
- GETHIN, R. *The foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- GNOLI, Gherardo. “Aurentes” the Buddhist “arhants” in the Coptic “Kephalaia” through a Bactrian Transmission. *East and West*, Vol. 41, 1991.
- GULÁCSI, Zsuzsanna. *Manichaean Art in Berlin Collections*. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2001.
- JACKSON, A. V. Williams. A Sketch of the Manichaean Doctrine concerning the Future Life. *Journal of American Oriental Society*, vol. 50, 130, pp. 177-198.
- JACKSON, A. V. Williams. The Doctrine of Metempsychosis in Manichaeism. *Journal of American Oriental Society*, vol. 45, 1925, pp. 246-268.
- JAINI, Padmanabh S. Stages in the Bodhisattva Career of Tathāgata Maitreya. In: SPONBERG, Alan; HARDACRE, Helen (org.). *Maitreya, the Future Buddha*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- KARTTUNEN, K. *India and the Hellenistic World*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.
- KLEIN, W. The epic Buddhacarita by Asvaghosa and its significance for the “Life of Mani”. In: VAN TONGERLOO, A.; CIRILLO, L. (org.), *Manichaean Studies V—Atti del Quinto Congresso Internazionale di Studi sul Manicheismo: il Manicheismo – nuove prospettive della ricerca*. Lovanii/Neapoli: Brepols, 2005.
- KLIMKEIT, Hans-Joachim. Adaptations to Buddhism in East Iranian and Central Asian Manichaeism. In: HEUSER, Manfred; KLIMKEIT, Hans-Joachim. *Studies in Manichaean Literature and Art*. Leiden: Brill, 1998.

- KLOETZLI, W. Randolph. *Buddhist Cosmology*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1989.
- LIEU, Samuel N. C. *Manichaeism in the Late Roman Empire and Medieval China: a historical survey*. Manchester: Manchester University Press, 1985.
- MERKUR, Dan. *Gnosis: An Esoteric Tradition of Mystical Visions and Unions*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- PIRAS, Andrea. *Manicheismo*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2022.
- PIRAS, Andrea. *Sealing the Body: Theory and Practices of Manichaean Ascetism. Religion in the Roman Empire*, Vol. 4, 2018, 28-44.
- PURI, B. N. *Buddhism in Central Asia*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1987.
- REEVES, John. *Jewish Pseudepigrapha in Manichaean Literature: The Influence of the Enochic Library*. In: REEVES, John C [edited by]. *Tracing the Threads: studies in the vitality of Jewish pseudepigrapha*. Atlanta, Georgia: Society of Biblical Literature, 1994.
- RHYS DAVIDS, T. W.; STEDE, William. *The Pali Text Society's Pali-English*. London: The Pali Text Society, 1921.
- SCHOLEM, Gershom. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1965.
- SCOT, David Alan. *The Iranian Face of Buddhism*. *East and West*, vol. 40, 1990.
- SILVERMAN, Jason M. 2012. *Persepolis and Jerusalem: Iranian influence on the apocalyptic hermeneutic*. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2012.
- SKJÆRVØ, Prods O. *Venus and the Buddha, or how many steps to nirvana? Some Buddhist elements in Manichean literature*. In: VAVROUSEK, Petr. *Iranian and Indo-European Studies: Memorial Volume of Otakar Klíma*. Praha: Enigma, 1994.
- SUNDERMANN, Werner. *Mani, India and the Manichaean Religion*. *South Asian Studies*, 2:1, 11-19, 1986.
- TARDIEU, Michel. *Manichaeism*. Illinois: University of Illinois Press, 2008. Tr. M. B. DeBevoise.
- THAPAR, Romila. *The past before us: historical traditions of early north India*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2013.
- VAZIRI, Mostafa. *Buddhism in Iran: an anthropological approach to traces and influences*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- WIDENGREN, Geo. *Mani und der Manichäismus*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1961.

WILLIAMS, Paul. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. London and New York: Routledge, 1989.

Submetido em: 06/06/2023

Aprovado em: 11/06/2024

Conflito de interesses: Nenhum declarado.

Editor responsável: Fábio L. Stern