



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ**  
**DOUGLAS RAPHAEL MACHADO GOBATO**

**ENTRE PAGÃOS E HEREGES:  
CONFLITOS DE IDENTIDADE NA FORMAÇÃO DA IGREJA CRISTÃ A PARTIR  
DOS ESCRITOS DE LACTÂNCIO E JERÔNIMO (SÉCULOS IV E V)**

Maringá  
2022

**DOUGLAS RAPHAEL MACHADO GOBATO**

**ENTRE PAGÃOS E HEREGES:  
CONFLITOS DE IDENTIDADE NA FORMAÇÃO DA IGREJA CRISTÃ A PARTIR  
DOS ESCRITOS DE LACTÂNCIO E JERÔNIMO (SÉCULOS IV E V)**

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá para a obtenção do título de Doutor em História.

Área de concentração: História, Cultura e Política. Linha de pesquisa: História, Cultura e Narrativas.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Renata Lopes Biazotto Venturini

Maringá  
2022

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

G574e

Gobato, Douglas Raphael Machado

Entre pagãos e hereges : conflitos de identidade na formação da Igreja Cristã a partir dos escritos de Lactâncio e Jerônimo (séculos IV e V) / Douglas Raphael Machado Gobato. -- Maringá, PR, 2022.

231 f.: il. color., figs., tabs., maps.

Orientadora: Profa. Dra. Renata Lopes Biazotto Venturini.

Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, 2022.

1. Lactâncio, ca.240-ca.320. 2. Jerônimo, Santo, m.419 ou 20. 3. Cristianismo antigo. 4. Império Romano . 5. Igreja Cristã. I. Venturini, Renata Lopes Biazotto, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

CDD 23.ed. 909.07

**DOUGLAS RAPHAEL MACHADO GOBATO**

**ENTRE PAGÃOS E HEREGES:  
CONFLITOS DE IDENTIDADE NA FORMAÇÃO DA IGREJA CRISTÃ A PARTIR  
DOS ESCRITOS DE LACTÂNCIO E JERÔNIMO (SÉCULOS IV E V)**

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá para a obtenção do título de Doutor em História.

Aprovado em: 29 / 03 / 2022.

**Banca examinadora**

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Renata Lopes Biazotto Venturini - Orientadora  
Universidade Estadual de Maringá - UEM

---

Prof. Dr. José Carlos Gimenez  
Universidade Estadual de Maringá - UEM

---

Prof. Dr. Marcos Luís Ehrhardt  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE

---

Prof. Dr. Renan Friguetto  
Universidade Federal do Paraná - UFPR

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Terezinha Oliveira  
Universidade Estadual de Maringá - UEM

Dedico este trabalho a todos que fazem  
do estudar um ato de rebeldia.

## AGRADECIMENTOS

Há algumas décadas, antes que os repositórios virtuais tivessem proporcionado a democratização do conhecimento por meio da digitalização de fontes e textos científicos nas mais diversas áreas do conhecimento, essa pesquisa teria sido impossível. Por esse motivo, gostaria de começar agradecendo aos responsáveis por quatro acervos digitais: o Sci-Hub, a Genesis Library, o Internet Archive e o Google Books. Apesar de jamais ter tido contato com essas pessoas, sua atividade, por vezes voluntária, foi de fundamental importância para mim. Agradeço também aos incontáveis historiadores e especialistas no mundo antigo, que por tantas décadas têm se esmerado para trazer a lume os mistérios desse período tão fascinante da história.

Agradeço aos meus professores desde a época da graduação, em especial minha orientadora, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Renata Lopes Biazotto Venturini, por me ensinar os rudimentos da pesquisa acadêmica. Também ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá (PPH-UEM) e aos docentes que aceitaram compor as bancas avaliadoras deste trabalho. No exame de qualificação: Prof. Dr. José Carlos Gimenez (UEM) e Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Vanda Fortuna Serafim (UEM); na defesa: Prof. Dr. Marcos Luís Ehrhardt (UNIOESTE/Campus Marechal Cândido Rondon), Prof. Dr. José Carlos Gimenez (UEM), Prof. Dr. Renan Friguetto (UFPR) e Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Teresinha Oliveira (UEM). Sinto-me privilegiado por receber seus comentários e recomendações, afinal, eles são fruto de anos de dedicação em seus respectivos campos de estudo. Certamente se recordam da época em que davam os mesmos passos na construção de suas carreiras na universidade.

Sou grato à Prof.<sup>a</sup> Laíze Kertzendorff, pela competência e agilidade na revisão textual deste trabalho, e a Beatriz Cavalcante, secretária do PPH-UEM, sempre pronta a esclarecer minhas dúvidas, lembrando-me dos prazos a vencer e documentos a entregar. Finalmente, a minha mãe, que sabe o quanto os estudos são importantes para mim. Sua coragem e esmero na obtenção do sustento diário conferiram o suporte necessário para que eu perseguisse os meus objetivos.

*“Lactância é como um rio de eloquência tuliana; quem deira houvesse sabido defender o nosso com a facilidade com que soube destruir o do outro.”*

*Jerônimo, Epístola 58.10*

*“Se consideras a sua eloquência [...] nenhum escritor da nossa religião é comparável a ele; na minha opinião, em algumas qualidades supera o próprio Cícero, príncipe da eloquência romana [...].”*

*Erasmus de Roterdão sobre Jerônimo, Opus Epistolarum divi Hieronymi Stridonensis, prólogo da edição de 15*

## RESUMO

No âmbito dos estudos culturais que sucederam a chamada ‘virada linguística’ do final dos anos 70, responsável por chamar a atenção de cientistas sociais e historiadores para o aspecto simbólico das práticas sociais, este trabalho visa demonstrar como a narrativa escrita serviu de instrumento para a construção e institucionalização de modelos de pertencimento no cenário de disputas por poder e influência, que opôs cristãos e defensores dos cultos tradicionais no início do século IV, bem como lideranças religiosas no interior das igrejas no período subsequente. Em um primeiro momento, analisamos a defesa de Lactâncio à divindade de Cristo a partir do estudo de suas *Divinae Institutiones*. Vivenciando os anos de perseguição aos cristãos, que terminariam com o Édito de Galério em 311, o retórico redige sua apologia em resposta a dois dos principais críticos de sua época: o filósofo neoplatônico Porfírio de Tiro e o aristocrata romano, que chegou a ser governador da Bitúnia, Sossiano Hiérocles. Em seus escritos os dois não apenas questionavam o fundamento central da fé cristã, como consideravam os adeptos do Evangelho inimigos do Estado. Lactâncio atribui as dificuldades do império à idolatria e intolerância em relação aos cristãos, alegando que somente a conversão ao cristianismo seria capaz de garantir a sobrevivência de Roma. Com base nisso, sustentamos que seu esforço para demonstrar a legitimidade do monoteísmo cristão fazia parte de um objetivo maior, que era forjar uma nova identidade religiosa para o Império Romano.

Em segundo lugar, exploramos a polêmica em torno do casamento e da castidade, envolvendo Jerônimo e o monge Joviniano. Resgatando o histórico da discussão na teologia cristã, observamos que desde o primeiro século, havia aqueles que defendiam a paridade entre ambas as práticas e os que professavam a superioridade do celibato em termos de santidade. Para estes últimos, o casamento deveria ser encarado como uma concessão e não um ideal a ser buscado, de modo que seu principal objetivo seria evitar o pecado da fornicção. Representando uma parcela de crentes favoráveis a instituição matrimonial, Joviniano pregará a sacralidade da união entre homem e mulher, dissociando-o do pecado original. Ele também apregoava a similitude entre os fiéis batizados, os quais receberiam a mesma recompensa: o reino dos céus. Tais ideias o levaram a ser anatematizado nos Concílios de Roma e Milão em 393. Na mesma época, Jerônimo escreve o tratado *Adversus Iovinianum*, acusando o monge de heresia e refutando seus argumentos. A ausência de referências aos eventos transcorridos sugere que o teólogo não tivesse conhecimento deles. Sua intenção era sobrepor o entendimento que possuía a outros existentes no período, requisitando para si a autoridade de fixar os limites da ortodoxia no tocante à prática da continência.

Palavras-chave: Lactâncio; Jerônimo; cristianismo antigo; Império Romano tardio; identidades.



## ABSTRACT

In the context of cultural studies that followed the so-called 'linguistic turn' of the late 1970s, responsible for drawing the attention of social scientists and historians to the symbolic aspect of social practices, this work aims to demonstrate how written narrative served as an instrument for construction and institutionalization of models of belonging in the scenario of disputes for power and influence, which pitted Christians and defenders of traditional cults at the beginning of the fourth century, as well as religious leaders within the churches in the subsequent period. At first, we analyze Lactantius's defense of the divinity of Christ from the study of his *Divinae Institutiones*. Experiencing the years of persecution of Christians, which ended with the Edict of Galerius in 311, the rhetorician writes his apology in response to two of the main critics of his time : the Neoplatonic philosopher Porphyry of Tyre and the Roman aristocrat, who became governor of Bithynia, Sossianus Hierocles. In their writings the two not only questioned the central foundation of the Christian faith they considered the adherents of the Gospel to be enemies of the state. Lactantius attributes the difficulties of the empire to idolatry and intolerance towards Christians, claiming that only conversion to Christianity would be able to guarantee the survival of Rome. Based on this, we maintain that his effort to demonstrate the legitimacy of Christian monotheism was part of a larger objective, which was to forge a new religious identity for the Roman Empire.

Second, we explore the controversy surrounding marriage and chastity, involving Jerome and the monk Jovinian. Recovering the history of the discussion in Christian theology, we observe that since the first century, there were those who defended the parity between both practices and those who professed the superiority of celibacy in terms of sanctity. For the latter, marriage should be seen as a concession and not an ideal to be pursued, so its main objective would be to avoid the sin of fornication. Representing a portion of believers in favor of the institution of marriage, Jovinian preaches the sacredness of the union between man and woman, dissociating it from original sin. He also touted the similarity among the baptized faithful, who would receive the same reward: the kingdom of heaven. Such ideas led him to be anathematized at the Councils of Rome and Milan in 393. At the same time, Jerome wrote the treatise *Adversus Iovinianum*, accusing the monk of heresy and refuting his arguments. The absence of references to past events suggests that the theologian was not aware of them. His intention in composing the apology, as we have shown, was to superimpose his understanding on others existing in the period, claiming for himself the authority to set the limits of orthodoxy with regard to the practice of continence.

Keywords: Lactantius ; Jerome ; ancient christianity ; late Roman Empire ; identities.

## LISTA DE ABREVIATURAS

<i>Act. Mar., Per. Fel.</i>	<i>Acta Martyrum, Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis</i>
<i>Act. Pau. The.</i>	<i>Acta Pauli et Theclae</i>
<i>Act. Pet.</i>	<i>Acta Petri</i>
<i>Amb.</i>	<i>Ambrosius</i>
<i>Epis.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>Epis. Ext.</i>	<i>Epistulae Extra Collectionem</i>
<i>Vir.</i>	<i>De Virginibus</i>
<i>Anon. Mon.</i>	<i>Anonymi Monophysitae</i>
<i>Theo.</i>	<i>Theosophia</i>
<i>Arn.</i>	<i>Arnobius</i>
<i>Adv. Nat.</i>	<i>Adversus Nationes</i>
<i>Ath.</i>	<i>Athenagoras</i>
<i>Leg. Chr.</i>	<i>Legatio pro Christianis</i>
<i>Aug.</i>	<i>Augustinus</i>
<i>Bon. Con.</i>	<i>De Bono Coniugali</i>
<i>Civ. Dei.</i>	<i>De Civitate Dei</i>
<i>Conf.</i>	<i>Confessiones</i>
<i>Con. Acad.</i>	<i>Contra Academicos</i>
<i>Con. Gau.</i>	<i>Contra Gaudentius</i>
<i>Con. Iul.</i>	<i>Contra Iulianum</i>
<i>Con. Faus.</i>	<i>Contra Faustum Manichaeum</i>
<i>Cons. Eva.</i>	<i>De Consensu Evangeliorum</i>
<i>Doc. Chr.</i>	<i>De Doctrina Christiana</i>
<i>Ena. Psa.</i>	<i>Enarrationes in Psalmos</i>
<i>Epis.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>Ges. Pel.</i>	<i>De Gestis Pelagii</i>
<i>Hae.</i>	<i>De Haeresibus</i>
<i>Nup. Con.</i>	<i>De Nuptiis et Concupiscentia</i>
<i>Retr.</i>	<i>Retractationes</i>
<i>San. Vir.</i>	<i>De Sancta Virginitate</i>
<i>Ser.</i>	<i>Sermones</i>
<i>Aul.</i>	<i>Aulus Gellius</i>
<i>Noc. Att.</i>	<i>Noctes Atticae</i>
<i>Cas.</i>	<i>Cassius Dio</i>
<i>His. Rom.</i>	<i>Historia Romana</i>
<i>Cel.</i>	<i>Celsus</i>
<i>Alē. Log.</i>	<i>Alēthēs Logos</i>

<i>Cic.</i>	<i>Marcus Tullius Cicero</i>
<i>Div.</i>	<i>De Divinatione</i>
<i>Nat. Deo.</i>	<i>De Natura Deorum</i>
<i>Off.</i>	<i>De Officiis</i>
<i>Rep.</i>	<i>De Re Publica</i>
<i>Tus.</i>	<i>Tusculanae Disputationes</i>
<i>Cle.</i>	<i>Clemens Alexandrinus</i>
<i>Coh. Gra.</i>	<i>Cohortatio ad Graecos</i>
<i>Stro.</i>	<i>Stromata</i>
<i>Clem.</i>	<i>Clemens Romanus</i>
<i>Epis. I Cor.</i>	<i>Epistula I ad Corinthios</i>
<i>Cod. Ius.</i>	<i>Codex Iustinianus</i>
<i>Cod. Theo.</i>	<i>Codex Theodosianus</i>
<i>Cyp.</i>	<i>Cyprianus</i>
<i>Epis.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>Hab. Vir.</i>	<i>De Habitu Virginum</i>
<i>Cyr.</i>	<i>Cyrillus Alexandrinus</i>
<i>Cont. Iul.</i>	<i>Contra Iulianum</i>
<i>Did.</i>	<i>Didakhé</i>
<i>Epi.</i>	<i>Epictetus</i>
<i>Dis.</i>	<i>Dissertationes</i>
<i>Fra.</i>	<i>Fragmenta</i>
<i>Epip.</i>	<i>Epiphanius</i>
<i>Pan.</i>	<i>Panarion</i>
<i>Eun.</i>	<i>Eunapius</i>
<i>Vit. Soph.</i>	<i>Vitae Sophistarum</i>
<i>Eus.</i>	<i>Eusebius Pamphili</i>
<i>Chr.</i>	<i>Chronicon</i>
<i>Con. Hier.</i>	<i>Contra Hieroclem</i>
<i>Dem. Eva.</i>	<i>Demonstratio Evangelica</i>
<i>His. Eccl.</i>	<i>Historia Ecclesiastica</i>
<i>Mar. Pal.</i>	<i>De Martyribus Palaestinae</i>
<i>Pra. Eva.</i>	<i>Praeparatio Evangelica</i>
<i>Vit. Cons.</i>	<i>Vita Constantini</i>
<i>Hes.</i>	<i>Hesiodus</i>
<i>Ope.</i>	<i>Opera et Dies</i>
<i>Hie.</i>	<i>Hieronymus</i>

<i>Adv. Iov.</i>	<i>Adversus Iovinianum</i>
<i>Aur.</i>	<i>Ad Aurelium</i>
<i>Com. Abd.</i>	<i>Commentariorum in Abdias Prophetam</i>
<i>Com. Dan.</i>	<i>Commentariorum in Danielelem</i>
<i>Com. Eph.</i>	<i>Commentariorum in Epistulam ad Ephesios</i>
<i>Com. Gal.</i>	<i>Commentariorum in Epistulam ad Galatas</i>
<i>Com. Mat.</i>	<i>Commentariorum in Evangelium Matthaei</i>
<i>Com. Tit.</i>	<i>Commentariorum in Epistulam ad Titum</i>
<i>Con. Ioh.</i>	<i>Contra Iohannem Hierosolymitanum</i>
<i>Con. Ruf.</i>	<i>Contra Rufinum</i>
<i>Con. Vig.</i>	<i>Contra Vigilantium</i>
<i>Chr.</i>	<i>Chronicon</i>
<i>Epis.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>Hom.</i>	<i>Homiliae</i>
<i>Vir. Ill.</i>	<i>De Viris Illustribus</i>
<i>Hip.</i>	<i>Hippolytus</i>
<i>Com. Dan.</i>	<i>Commentarium in Danielelem</i>
<i>His. Aug., Aur.</i>	<i>Historia Augusta, Divus Aurelianus</i>
_____, <i>Max. Bal.</i>	_____, <i>Maximus et Balbinus</i>
_____, <i>Pro.</i>	_____, <i>Probus</i>
<i>Hom.</i>	<i>Homerus</i>
<i>Ody.</i>	<i>Odyssia</i>
<i>Ign.</i>	<i>Ignatius Antiochensis</i>
<i>Epis. Eph.</i>	<i>Epistula ad Ephesios</i>
<i>Epis. Mag.</i>	<i>Epistula ad Magnesios</i>
<i>Epis. Pol.</i>	<i>Epistula ad Polycarpum</i>
<i>Epis. Tral.</i>	<i>Epistula ad Trallianos</i>
<i>Ios.</i>	<i>Flavius Iosephus</i>
<i>Bel. Iud.</i>	<i>De Bellum Iudaicum</i>
<i>Vit.</i>	<i>Vita</i>
<i>Ire.</i>	<i>Irenaeus</i>
<i>Adv. Hae.</i>	<i>Adversus Haereses</i>
<i>Iso.</i>	<i>Isocratis</i>
<i>Ora.</i>	<i>Orationes</i>
<i>Iul.</i>	<i>Iulianus</i>
<i>Con. Gal.</i>	<i>Contra Galilaeos</i>
<i>Ius.</i>	<i>Iustinus Martir</i>
<i>Apo. Sec.</i>	<i>Apologia Secunda pro Christianis</i>
<i>Lac.</i>	<i>Lactantius</i>
<i>Div. Ins.</i>	<i>Divinae Institutiones</i>

<i>Ira</i>	<i>De Ira Dei</i>
<i>Mor. Per.</i>	<i>De Mortibus Persecutorum</i>
<i>Opif.</i>	<i>De Opificio Dei</i>
<i>Liv.</i>	<i>Titus Livius</i>
<i>Urb. Con.</i>	<i>Ab Urbe Condita</i>
<i>Luc.</i>	<i>Lucretius</i>
<i>Rer. Nat.</i>	<i>De Rerum Natura</i>
<i>Mac.</i>	<i>Macrobius</i>
<i>Sat.</i>	<i>Saturnalia</i>
<i>Mac. Mag.</i>	<i>Macarius Magnes</i>
<i>Apoc.</i>	<i>Apocriticus</i>
<i>Mai.</i>	<i>Maiorianus</i>
<i>Nov.</i>	<i>Novellae</i>
<i>Mos. Rom.</i>	<i>Mosaicarum et Romanarum Legum Collatio</i>
<i>Ori.</i>	<i>Origenes</i>
<i>Pri.</i>	<i>De Principiis</i>
<i>Phi.</i>	<i>Philostorgius</i>
<i>His. Eccl.</i>	<i>His. Eccl.</i>
<i>Phil.</i>	<i>Philoponus</i>
<i>Opif. Mun.</i>	<i>De Opificio Mundi</i>
<i>Philos.</i>	<i>Philostratus</i>
<i>Vit. Apo.</i>	<i>Vita Apollonii</i>
<i>Pla.</i>	<i>Platonis</i>
<i>Pha.</i>	<i>Phaedrus</i>
<i>Sym.</i>	<i>Symposium</i>
<i>Tha.</i>	<i>Theaetetus</i>
<i>Pli.</i>	<i>Gaius Plinius Secundus</i>
<i>Nat. His.</i>	<i>Naturalis Historia</i>
<i>Plin.</i>	<i>Gaius Plinius Caecilius Secundus</i>
<i>Epis.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>Plo.</i>	<i>Plotinus</i>
<i>Enn.</i>	<i>Enneadas</i>
<i>Plu.</i>	<i>Plutarchus</i>
<i>Vit. Par., Cat. Mai.</i>	<i>Vitae Parallelae, Cato Maior</i>

<i>Pol.</i> <i>His.</i>	<i>Polybius</i> <i>Historiae</i>
<i>Por.</i> <i>Abs. Ani.</i> <i>Adv. Chr.</i> <i>Ant. Nym.</i> <i>Epis. Ane.</i> <i>Mar.</i> <i>Phil. Orac.</i> <i>Vit. Plo.</i>	<i>Porphyrii</i> <i>De Abstinencia ab Esu Animalium</i> <i>Adversus Christianos</i> <i>De Antro Nympharum</i> <i>Epistula ad Anebonem</i> <i>Ad Marcellam</i> <i>De Philosophia ex Oraculis Haurienda</i> <i>Vita Plotini</i>
<i>Reg. Ben</i>	<i>Regula Sancti Benedicti</i>
<i>Ruf.</i> <i>Con. Hie.</i> <i>His. Eccl.</i>	<i>Rufinus Aquileiensis</i> <i>Apologia Contra Hieronymum</i> <i>Historia Ecclesiastica</i>
<i>Sal.</i> <i>Bel. Cat.</i> <i>Hist.</i>	<i>Sallustius</i> <i>Bellum Catilinae</i> <i>Historiae</i>
<i>Sir.</i> <i>Epis.</i> <i>Epis. Ext.</i>	<i>Siricius</i> <i>Epistulae</i> <i>Epistulae Extra Collectionem</i>
<i>Sirm.</i>	<i>Constitutiones Sirmondianae</i>
<i>Soc.</i> <i>His. Eccl.</i>	<i>Socrates Scholasticus</i> <i>Historia Ecclesiastica</i>
<i>Sue.</i> <i>Vit. Cae., Ner</i> <i>_____, Cla.</i>	<i>Suetonius</i> <i>De Vita Caesarum, Nero</i> <i>_____, Divus Claudius</i>
<i>Sui., Lon</i> <i>_____, Por.</i>	<i>Suidae Lexicon, Longinus</i> <i>_____, Porphyrii</i>
<i>Sym.</i> <i>Rel.</i>	<i>Symmachus</i> <i>Relationes</i>
<i>Tac.</i> <i>Ann.</i>	<i>Tacitus</i> <i>Annales</i>
<i>Tal. Bav., Eru.</i>	<i>Talmud Bavli, Erubin</i>
<i>Tat.</i> <i>Ora. Gra.</i>	<i>Tatianus</i> <i>Oratio ad Graecos</i>
<i>Ter.</i>	<i>Tertullianus</i>

<i>Adv. Mar.</i>	<i>Adversus Marcionem</i>
<i>Apol.</i>	<i>Apologeticus pro Christianis</i>
<i>Bap.</i>	<i>De Baptismo</i>
<i>Cul. Fem.</i>	<i>De Cultu Feminarum</i>
<i>Exh. Cas.</i>	<i>De Exhortatione Castitatis</i>
<i>Mon.</i>	<i>De Monogamia</i>
<i>Pra. Hae.</i>	<i>De Praescriptione Haereticorum</i>
<i>Sca.</i>	<i>Ad Scapulam</i>
<i>Uxo.</i>	<i>Ad Uxorem</i>

## LIVROS DA BÍBLIA

1Cor	Primeira Coríntios
1Jo	Primeira João
1Mc	Primeiro Macabeus
1Pd	Primeira Pedro
1Sm	Primeiro Samuel
1Tm	Primeira Timóteo
2Cor	Segunda Coríntios
2Jo	Segunda João
2Tm	Segunda Timóteo
Ap	Apocalipse
At	Atos dos Apóstolos
Cl	Colossenses
Ct	Cântico dos Cânticos
Dn	Daniel
Ef	Efésios
Esd	Esdras
Ex	Êxodo
Gl	Gálatas
Gn	Gênesis
Hab	Habacuc
Jo	Evangelho Segundo João
Jz	Juízes
Lc	Evangelho Segundo Lucas
Lv	Levítico
Mc	Evangelho Segundo Marcos
Mt	Evangelho Segundo Mateus
Nm	Números
Rm	Romanos
Sl	Salmos
Tt	Tito

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>16</b>
<b>1 LACTÂNCIO E JERÔNIMO: VIDA E ESCRITOS</b> .....	<b>23</b>
1.1 CÍCERO CRISTÃO .....	23
1.2 O MONGE POLEMISTA .....	29
<b>2 TEXTO E IDENTIDADE: MUDANÇAS NO IDEAL DE PERTENCIMENTO AO CRISTIANISMO ENTRE OS SÉCULOS IV E V</b> .....	<b>42</b>
2.1 LACTÂNCIO E A LEMBRANÇA DO MARTÍRIO .....	55
2.2 ASCETISMO E RENÚNCIA SEXUAL A PARTIR DAS EPÍSTOLAS DE JERÔNIMO.....	68
<b>3 EM DEFESA DE CRISTO: LACTÂNCIO CONTRA PORFÍRIO E HIÉROCLES</b> .....	<b>83</b>
3.1 O MAIS DOUTO DOS ADVERSÁRIOS CRISTÃOS .....	100
<b>3.1.1 Refutação aos Argumentos de Porfírio e Apologia da Divindade de Cristo</b> .....	<b>110</b>
3.1.1.1 Existência de Um Único Deus .....	113
3.1.1.2 Desconhecimento da Verdade Pelos Romanos e os Ataques à Doutrina Cristã .....	116
3.1.1.3 Vida e Morte de Cristo .....	117
3.1.1.4 Vinda Tardia de Cristo .....	121
3.2 HIÉROCLES E A COMPARAÇÃO ENTRE CRISTO E APOLÔNIO DE TIANA .....	123
<b>4 EM DEFESA DA CASTIDADE: JERÔNIMO CONTRA O MONGE JOVINIANO</b> .....	<b>130</b>
4.1 DE <i>RELIGIO</i> A <i>SUPERSTITIO</i> : PROIBIÇÃO DOS CULTOS TRADICIONAIS EM ROMA.....	132
4.2 ‘ORTODOXOS’ SEGUNDO A LEI.....	135
4.3 CASAMENTO E CASTIDADE NA TRADIÇÃO CRISTÃ: DO SÉCULO I ATÉ OS DIAS DE JERÔNIMO .....	145
4.4 A OPOSIÇÃO ENTRE JOVINIANO E JERÔNIMO .....	159
<b>4.4.1 Visões Contrastantes Acerca do Casamento e os ‘Graus’ de Santidade para Jerônimo</b> .....	<b>165</b>
<b>4.4.2 A Recepção de <i>Adversus Iovinianum</i> e as Consequências da Controvérsia</b> .....	<b>169</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>176</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>186</b>
FONTES ANTIGAS .....	186
VERBETES EM DICIONÁRIOS E ENCICLOPÉDIAS .....	195
BIBLIOGRAFIA GERAL.....	201
<b>APÊNDICE A - Itinerários de Lactâncio e Jerônimo</b> .....	<b>215</b>
<b>APÊNDICE B - Quadros Comparativos</b> .....	<b>216</b>



<b>APÊNDICE C - As Instituições Divinas de Lactância e o Desenvolvimento da Imprensa de Tipos Móveis na Europa Durante o Século XVI.....</b>	<b>222</b>
--	------------

## INTRODUÇÃO

As discussões que integram esta tese são resultado de aproximadamente uma década de estudos, tendo iniciado em 2012 quando cursava o quarto ano de licenciatura em História pela Universidade Estadual de Maringá. No ano anterior eu havia frequentado as aulas da professora Renata Lopes Biazotto Venturini como ouvinte, ocasião em que manifestei meu interesse pela pesquisa em História Antiga, mais especificamente sobre o cristianismo primitivo. Não fazia muito tempo, um de seus orientandos abandonara o projeto que vinha desenvolvendo e ela perguntou se eu tinha interesse em trabalhar com Lactâncio, professor de gramática e retórica dos séculos III e IV, que após converter-se ao cristianismo se transformou em um defensor da religião. Aquela era a primeira vez que eu ouvia o nome do autor romano, porém o fato de ter sido um apologista despertou-me o interesse.

Elaboramos, então, um Projeto de Iniciação Científica (PIC) que investigava a concepção de ‘mau imperador’ em *De Mortibus Persecutorum*, derradeiro tratado de Lactâncio, no qual sumaria as medidas persecutórias do Estado romano contra as igrejas cristãs. De modo semelhante ao contemporâneo Eusébio de Cesareia (c. 260-265 - c. 339-340), ele atribui a vitória do cristianismo à intervenção divina, permitindo que Constantino (c. 272 - 337) e Licínio (c. 265 - 325) subjugassem seus adversários e ascendessem ao poder em Roma. É verdade que este último se voltará contra os cristãos no fim da vida, contudo o fato não aparece na narrativa, porventura devido ao desconhecimento pelo autor dos enfrentamentos que resultarão na reunificação do império por Constantino em 324. Para todos os efeitos, Lactâncio propõe uma reinterpretação da concepção tradicional de mau imperador, sinônimo de governante antisenatorial, transformando-os em inimigos de Cristo.<sup>1</sup>

Findada esta etapa, passei a trabalhar em um projeto de mestrado, que teria como fonte as *Divinae Institutiones* de Lactâncio, uma apologia em sete livros dirigidos aos setores letrados da sociedade imperial, com o intuito de convencê-los da legitimidade do cristianismo. O plano era ingressar na pós-graduação em 2013, mas a reprovação na avaliação de admissão obrigou-me a uma mudança de direcionamento. Decidi me matricular como aluno não regular e cursar alguns créditos. Simultaneamente, dei início a um mapeamento do texto, que se mostraria de grande utilidade no futuro.

Tornei-me aluno regular do programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá no primeiro semestre de 2014. A essa altura já possuía familiaridade com os escritos de Lactâncio e esperava demonstrar que por trás da oposição de Diocleciano aos

---

<sup>1</sup> Cf. Capítulo II, nota 126.

cristãos, residia um problema de pertencimento. Como coloca Kobena Mercer: “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (1990, p. 43). Dentre as medidas para reverter o quadro de instabilidade política e a crise econômica que se instaurara em várias regiões do império ao longo do século III, o *Augustus* decide resgatar as tradições religiosas do povo romano. Ele acreditava que o distanciamento dos costumes tradicionais ou *mos maiorum*,<sup>2</sup> era o responsável pelo enfraquecimento do Estado, da mesma forma como havia ocorrido no final do período republicano. Para muitos a presença de grupos que se recusavam a tomar parte na adoração oficial, dentre os quais se destacavam os cristãos, representava um impedimento ao retorno de tempos mais favoráveis.

Será neste contexto de acirramento da intolerância religiosa, que Lactâncio comporá sua magna obra. Nela ele faz questão de expressar sua parcialidade em relação às instituições políticas de Roma, atribuindo as dificuldades enfrentadas pelo Estado não ao afastamento das tradições, mas à iniciativa de seus dirigentes em perseguirem as igrejas. Segundo o retórico, a única forma de garantir o retorno a era dourada dos primeiros reis do Lácio, seria abandonar o culto aos deuses e voltar-se para o cristianismo. No livro *The making of christian empire: Lactantius and Rome*, Elizabeth Digeser vê no posicionamento do autor africano um esforço para forjar uma nova identidade religiosa para o Império Romano. Prova disso seriam as duas dedicatórias ao imperador Constantino inseridas na segunda edição de suas *Div. Ins.*<sup>3</sup>

Outro ponto abordado na dissertação dizia respeito à recepção dos escritos de Lactâncio. A partir de uma carta do papa Dâmaso I (305 - 384), composta em 384, conclui-se que alguns destes não foram bem recebidos por segmentos do clero latino uma geração ou duas após a morte do autor. Segundo o bispo, os livros de cartas do africano, hoje perdidos, quase não tratavam de questões relativas à fé, além de serem demasiado ‘técnicos’ e extensos para o cristão ordinário. A leitura havia sido recomendada pelo monge e teólogo Jerônimo de Estridão (c. 347 - 419), que naquele tempo servia como secretário pontifical. Em virtude de sua erudição, ele também era consultado sobre questões de tradução e interpretação dos textos sagrados. A própria missiva em que Dâmaso comentava sobre os trabalhos de Lactâncio tinha esses objetivos. Logo no início o líder da igreja observava com bom humor: “Tu estás dormindo, já que faz tempo que lês muito e pouco escreves. Decidi, então, despertar-lhe com algumas

---

<sup>2</sup> O *mos maiorum* era um conjunto de preceitos éticos não escrito, distintivo da aristocracia senatorial. Sua observância orientava e conferia legitimidade às ações deste grupo, em especial nos campos político e religioso. Cf. LEMOS, Márcia Santos. O ‘Mos Maiorum’ e a Fortuna do Império Romano no Século IV d. C. *Dimensões*, Vitória, v. 25, 2010, p. 46-8.

<sup>3</sup> Este assunto será abordado no Capítulo I, nota 22.

questõezinhas [*quaestiunculis*] que te envio.” Em seguida, fazia um adendo: “não é que não devas também ler, pois este é o alimento com que se nutre diariamente e permite desenvolver o discurso. Agora, que o fruto de tuas leituras seja que escrevas.” (*Dam., Epis. Hie. 35.1*, VALERO, 2013).

Jerônimo se refere a Lactâncio outras vezes em seus escritos, com destaque para uma rápida biografia em sua coletânea, *De Viris Illustribus*. Tais referências me fizeram pensar em possíveis relações entre os dois autores. Além de comentarista e tradutor, o monge de Estridão também se destacara como polemista, tomando parte nos embates teológicos que dividiam as igrejas em seus dias e dissertando em favor do que considerava ser a ‘verdadeira’ expressão do cristianismo. Nesse sentido, minha orientadora sugeriu que eu tomasse o epistolário de Jerônimo como fonte para o desenvolvimento de uma eventual pesquisa de doutorado.

Em março de 2016, obtive o título de Mestre em História com o trabalho *As Divinae Institutiones de Lactâncio e a Construção da Identidade de um Império Cristão (séculos III-IV)*. Foram convidados para integrar a banca os professores doutores Gilvan Ventura da Silva (UFES) e Teresinha Oliveira (UEM). Naquele mesmo ano o Programa de Pós-Graduação em História da UEM abria o curso de doutorado, no qual ingressei em agosto como membro da segunda turma.

Minha experiência no doutorado foi marcada por mudanças e contratempos. Com a recente abertura do curso, ocorreu uma reestruturação nas linhas de pesquisa, fazendo com que os estudantes e docentes que integravam o eixo Instituições e História das Ideias, passassem a compor a grande área História, Cultura e Narrativas. Até aquele momento eu possuía pouco conhecimento dos estudos culturais e não estava certo de como trabalhar com o conceito de identidade em uma conjuntura teórica diferente. Sentia que precisava compreender o lugar da cultura na historiografia recente e sua relação com a questão do pertencimento. Somente dessa forma estaria seguro para seguir adiante.

Junto com a análise das mais de cento e cinquenta cartas que integram o epistolário de Jerônimo, incluindo algumas endereçadas a ele por terceiros, dediquei os dois primeiros semestres do programa a aprofundar meus conhecimentos sobre a Nova História Cultural.<sup>4</sup> Entre finais da década de 1970 e início dos anos 80 a chamada ‘virada linguística’ ou ‘virada cultural’, havia chamado a atenção dos historiadores para o aspecto simbólico das práticas

---

<sup>4</sup> Expressão cunhada por Lynn Hunt no princípio dos anos 80, que passaria a ser utilizada para designar diferentes abordagens no campo da historiografia da cultura. Cf. HUNT, Lynn. Apresentação: história, cultura e texto. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 1-29; BURKE, Peter. *O que é História Cultural?* 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

sociais.<sup>5</sup> Em razão da influência de pressupostos da antropologia, psicanálise e análise do discurso, a crítica que já vinha sendo feita ao sujeito autônomo, situado no centro da metafísica ocidental, resultou em uma ênfase na subjetividade dos processos cognitivos, que além de proporcionarem uma experiência singular da realidade, definiam o Eu como a soma de múltiplas identidades sobrepostas. Na esfera coletiva, a acepção de uma identidade originária e homogênea, que no passado havia justificado ideologias de caráter nacionalista e etnocêntrico, passou por um processo de revisionismo.<sup>6</sup> O objetivo das novas abordagens era conciliar as variadas representações de identidades individuais com aquelas que caracterizavam os grupos, explicando como uma infinidade de modelos locais de pertencimento se agregavam em unidades maiores, formado, assim, as identidades religiosas, étnicas e nacionais.

Em janeiro de 2019, apresentei à banca de qualificação uma discussão acerca da interrelação cultura e identidade, recorrendo a estudos da Sociologia e História Cultural. Minha intenção era construir uma base teórica que desse sustentabilidade à análise proposta. Também expus a biografia dos autores estudados e um esboço do que viria a ser trabalhado no restante da tese. Os avaliadores perceberam minha dificuldade com a adequação à nova linha de pesquisa e sugeriram uma abordagem diferente. Em vez de um capítulo conceitual eu deveria abordar noções chave, como as de cultura, identidade e narrativa, à medida que fossem necessárias para a compreensão do objeto em análise. Tomá-las enquanto ferramentas e não fins em si mesmos. Com isso, deram parecer favorável à continuação da pesquisa.

O agravamento da pandemia de Sars-CoV-2, que desde os últimos meses de 2019 vinha vitimando pessoas ao redor do mundo, levou ao fechamento das escolas e universidades no Paraná em março do ano seguinte. A medida foi adotada em várias partes do país, até que todo o sistema educacional e outros serviços considerados não essenciais do ponto de vista da subsistência fossem interrompidos. No começo de 2020, optei por trancar o curso por dois semestres, tempo em que redigi o segundo e a maior parte do terceiro capítulo. O trabalho com alguns documentos mostrou-se particularmente desafiador, sobretudo os escritos de Porfírio de Tiro e Sossiano Hiérocles, dois autores anticristãos do século IV. Além do estado fragmentário das obras, a própria autoria de muitos trechos é debatida entre os especialistas. Para poder me posicionar, precisei revisar a literatura sobre o tema e, nesse processo, elaborar uma relação

---

<sup>5</sup> Cf. BONNELL, Victoria E.; HUNT, Lynn (Org.). *Beyond the cultural turn: new directions in the study of society and culture*. Berkeley: University of California Press, 1999, p. 1-32.

<sup>6</sup> Cf. HALL, Stuart. Introducción: ¿quién necesita 'identidad'? In: DU GAY, Paul; HALL, Stuart (Ed.). *Cuestiones de Identidad Cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 13-39.

com os prováveis excertos de ambos os oponentes do cristianismo, utilizados por Lactâncio em sua refutação.<sup>7</sup>

Faltando cerca de cinco meses para o prazo de entrega, dei início à elaboração do último capítulo da tese. Meu objetivo era demonstrar a atuação de Jerônimo enquanto polemista e defensor da ortodoxia cristã a partir de seu embate contra Joviniano, um monge da igreja de Roma que sustentava a paridade entre o casamento cristão e a prática da continência em termos de santidade. Inicialmente eu planejava me ater às referências contidas nas epístolas do estridonense, contudo percebi que elas não seriam suficientes. Cogitei, então, trocar o tema e abordar a querela contra Rufino de Aquiléia (c. 340-345 - 410) e o bispo João de Jerusalém (c. 356 - 417) em torno da heresia origenista. Mais uma vez esbarrei nos limites da fonte que havia escolhido. De um jeito ou de outro eu precisaria incluir novos documentos em minha análise. Acabei por seguir o projeto original, mas ao invés das cartas, tomaria a apologia *Adversus Iovinianum* de Jerônimo como fonte principal.

Essa mudança de rumo na parte final da pesquisa, somada aos demais atrasos provocados pela pandemia, levou a um novo adiamento. Em agosto de 2021 tive um pedido de prorrogação deferido pelo Conselho Acadêmico do Programa de Pós-Graduação em História. Isso me permitiu concluir a redação do texto.

Do conteúdo que compõe a presente discussão, o Capítulo I versa sobre a vida de Lactâncio e Jerônimo, com ênfase em suas atuações enquanto apologistas. Nos livros das *Div. Ins.* o retor de origem africana desferirá ataques aos cultos politeístas e correntes filosóficas helenísticas ao mesmo tempo que defenderá os fundamentos da fé apostólica. Quanto ao monge e teólogo dálmata, envolveu-se em várias polêmicas dogmáticas e de cunho moral, criticando, por exemplo, a conduta ostentosa e partidarista de certos clérigos ocidentais. Na década de 390, ele redigira uma defesa da castidade em contraposição aos posicionamentos adotados por Joviniano, que era influente entre os estratos aristocráticos de Roma e sobre o qual pouco mais se sabe além de ter sido monge nesta cidade.

No Capítulo II é avaliada a importância do texto escrito na construção e consolidação das identidades, demonstrando a mudança no paradigma de pertencimento ao cristianismo, ocorrida nas décadas subsequentes ao fim das perseguições. Vivendo em um período de intolerância e ações incriminatórias contra os seguidores de Cristo, Lactâncio vira no martírio o maior exemplo de representatividade cristã. Na ausência da morte, porém, ele pôde considerar o sofrimento do indivíduo em sentido análogo. É o que faz com Donato, que passou vários

---

<sup>7</sup> Cf. APÊNDICE B - Quadros Comparativos.

anos na prisão até ser libertado pelo édito de Galério em 311. Em *Mor. Per.*, o antigo confessor do retórico é retratado como um mártir e recebe em vida a coroa outrora reservada aos que morriam em nome da fé. Na mesma linha, Jerônimo tomara o monge como arquétipo de santidade. Ao invés do sangue derramado nas arenas, ou mesmo das torturas sofridas no cárcere, a vitória desses que escolhiam o caminho estreito de Mt 7.13-14, seria obtida pela superação das próprias inclinações terrenas, sendo a maior delas o desejo sexual, um dos motivos pelos quais a prática da continência ocupa um papel central na teologia do autor.

O Capítulo III debate a atuação de Lactânio para instituir seus posicionamentos como ‘verdadeiros’ dentro de um contexto de conflitos identitários. Em seus dias, muitas pessoas acusavam os cristãos de serem responsáveis pelas dificuldades enfrentadas pelo Estado. Porfírio de Tiro era uma delas e através de seus escritos exortara os adeptos do culto monoteísta a abandonarem sua *superstitio* e voltarem-se a adoração dos deuses tradicionais. Segundo ele, ao propagarem o entendimento de que Jesus de Nazaré havia sido o Messias profetizado no Antigo Testamento, os discípulos conduziram seus seguidores ao erro. Cristo fora um sábio semelhante a outros do mundo antigo e todos aqueles que insistissem no contrário seriam considerados inimigos do Estado. Sossiano Hiércles fora outro que sustentara a irracionalidade do cristianismo, alegando que o filósofo do século I, Apolônio de Tiana, operou milagres ainda maiores que os de Cristo e nem por isso foi tido como um deus. Contra eles Lactânio dirigirá suas *Div. Ins.*, advogando em favor da divindade de Jesus. Na visão do autor africano, a adesão à fé cristã pelo *Augustus* era imperativa para a sobrevivência de Roma, pois se isso não acontecesse não apenas as instituições romanas encontrariam o seu ocaso, mas a própria história humana.

Por fim, o Capítulo IV traz o debate entre Jerônimo e Joviniano acerca das práticas do casamento e da castidade, mais uma vez da perspectiva de oposição entre dois modelos de pertencimento. Tais assuntos sempre foram razão de divisionismos entre os cristãos. Apoiados nos Evangelhos e nos escritos paulinos. Teólogos como Tertuliano, Orígenes e o próprio Jerônimo, viam o matrimônio não como um ideal a ser buscado, mas uma concessão visando evitar o pecado da fornicação. Do outro lado, estavam os *pater familias* e demais cristãos que se mantinham fiéis à instituição criada por Deus no Éden. Mesmo celibatários como Joviniano sustentavam que não havia diferença entre a união conjugal e a continência em termos de santidade. Tanto uns quanto outros, afirmava o monge, receberiam a mesma recompensa no reino dos céus. Em finais do século IV, suas ideias despertaram a reação do papa Sirício (334 - 399) e Ambrósio de Milão (c. 340 - 397), que o condenaram como herege em 393. Na mesma época, Jerônimo escrevera uma apologia refutando os argumentos de Joviniano. Mais do que

uma resposta às súplicas dos correligionários do teólogo, o texto tinha como objetivo fixar os limites entre a heresia e a ortodoxia sobre os temas em questão.

Outros materiais resultantes desta pesquisa foram dispostos ao final. No Apêndice A, o leitor encontrará um mapa do mundo romano em torno do ano 400, contendo os itinerários de Lactâncio e Jerônimo, segundo as informações contidas nas fontes. O Apêndice B apresenta uma relação com os prováveis excertos de Porfírio e Hiérocles consultados por Lactâncio em sua apologia. Já o Apêndice C contém uma discussão sobre a influência das *Div. Ins.* de Lactâncio no desenvolvimento da imprensa de tipos móveis na Europa durante o século XVI. O texto foi inicialmente publicado nos anais da XXII Semana de História e IX Fórum de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá, ocorrido em dezembro de 2018.

Ao leitor, deixo o pensamento de Darcy Ribeiro, antropólogo, historiador, cientista político e defensor da escola pública: “a crise da educação no Brasil não é uma crise; é um projeto.” Nesse sentido, qualquer esforço para reverter o quadro que se tem posto, no nosso caso, dando uma contribuição, ainda que modesta, para o desenvolvimento da pesquisa em História Antiga no país, tratar-se-á de um ato de rebeldia.



# 1 LACTÂNCIO E JERÔNIMO: VIDA E ESCRITOS

## 1.1 CÍCERO CRISTÃO

No espírito do *quattrocento*, o filósofo Giovanni Francesco Pico della Mirandola (1463 - 1494), atribuiu ao retórico dos séculos III e IV, *Lucius Caecilius Firmianus*, o epíteto de ‘Cícero cristão’.<sup>8</sup> Contemporâneo de Eusébio de Cesareia, *Lactantius*, como ficou conhecido,<sup>9</sup> não gozou da mesma notoriedade que o bispo de Cesareia Marítima na Antiguidade, possivelmente em virtude de seus ‘equivocos’ doutrinários e da ênfase em outras questões, que não teológicas. Na carta enviada a Jerônimo, conforme mencionado, Dâmaso I queixava-se de que os trabalhos de Lactâncio eram recomendados apenas aos especialistas e não a leitores comuns, pois além de prolongarem-se até as mil linhas, tratavam de geografia, métrica e filosofia.<sup>10</sup> O próprio teólogo, que na ocasião desempenhava a função de secretário do pontífice, reconheceu a ignorância do autor cristão em alguns assuntos, contudo não escondeu sua admiração. Respondendo ao bispo Aurélio de Cartago (m. 430), a quem enviava alguns de seus manuscritos, Jerônimo afirma: “[...] tendo em sua província fluído rios tão poderosos no estudo das Sagradas Escrituras, como um Tertuliano, um Cipriano e um Lactâncio, é absurdo buscar a mim, riacho árido.” (*Hie., Aur.* 3).

Assim como o próprio Marco Túlio (106 - 43 a. C.), o interesse por Lactâncio entre os humanistas se deu em virtude de sua erudição. Poucos autores cristãos demonstraram um conhecimento tão abrangente da literatura helenística quanto o retórico africano. Não se deve ignorar, entretanto, o papel da imprensa de tipos móveis nesse processo. Na década de 1460 Arnold Pannartz (m. 1476) e Konrad Sweynheim (m. 1477), que haviam trabalhado na oficina de Johannes Gutenberg (c. 1400 - 1468), levaram a tecnologia para a Itália. Eles montaram

<sup>8</sup> MIRANDULAE, Ioannis Francisci Pici. *De Studio Divinae et Humanae Philosophiae*. Halae: Typis Orphanotrophii, 1702, p. 66. Nos manuscritos das *Div. Ins.*, ora o nome do autor romano aparece como *Caelius*, ora como *Caecilius*. O segundo acabou por tornar-se mais usual graças à descoberta de duas inscrições na cidade de Cirta: na primeira delas, lia-se *qui et Lactantius*, razão pela qual alguns autores fazem referência a ele como *Lucius Caecilius Firmianus qui et Lactantius*; já na segunda, estava escrito *Lucius Caecilius Firmianus*. Cf. CASEY, Stephen C. *The Christian Magisterium of L. Caecilius Firmianus Lactantius*. 1972. 269 f. Thesis, Faculty of Graduate Studies and Research, Department of Classics, McGill University, Montreal, 1972, p. 1, nota 1; MCGUCKIN, J. A. *Researches into the Divine Institutes of Lactantius*. 1980. 545 f. Thesis, Faculty of Divinity, Durham University, Durham, 1980, p. 14-9; GONZÁLEZ, Manuel Caballero (Tr.). Introducción. In: LACTANCIO. *La Obra Creadora de Dios. La Ira de Dios*. Madrid: Ciudad Nueva, 2014, p. 8.

<sup>9</sup> A respeito da designação *Lactantius*, Ramón Teja sugere tratar-se de um sobrenome ou pseudônimo (*signum*). Há quem suponha ter sido um epíteto, atribuído em função da ‘suavidade leitosa’ de seu estilo. Cf. TEJA, Ramón (Tr.). Introducción. In: LACTANCIO. *Sobre la Muerte de los Perseguidores*. Madrid: Gredos, 2008, p. 7, nota 2; FLETCHER, William. Introductory Notice. In: \_\_\_\_\_ (Tr.). *The Works of Lactantius*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1871, p. ix, v. I.

<sup>10</sup> *Dam., Epis. Hie.* 35.2. (SAN JERÓNIMO. *Epistolario I*. Edición bilingüe. Traducido por Juan Bautista Valero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013).

uma tipografia no monastério beneditino de Santa Escolástica, na região de Subiáco, onde foram capazes de aperfeiçoar a técnica de reprodução. Dentre os primeiros trabalhos que produziram estava uma edição das *Divinae Institutiones* de Lactâncio, que passou a circular entre os leitores. Até a morte de Pico della Mirandola, em 1494, não menos que onze edições da apologia podiam ser encontradas na Europa.<sup>11</sup>

A respeito da vida de Lactâncio, sabe-se ter nascido em Cirta, cidade que fora a capital do reino da Numídia até ser incorporada aos territórios romanos no século I a. C. Ainda na juventude, Lactâncio tornou-se discípulo de Arnóbio de Sica (c. 255 - c. 330), com quem aprendeu sobre direito, filosofia e retórica. Embora não tenha se destacado como orador, admite jamais ter falado no fórum.<sup>12</sup> Sua atuação como docente rendeu-lhe um convite para ensinar em Nicomédia. Assim como ele, outros mestres e artistas também se dirigiram para a província da Bitínia em finais do século III, atendendo ao chamado do imperador Diocleciano (c. 244 - 311) para promoverem a cultura latina em sua nova sede administrativa.<sup>13</sup>

Na capital, Lactâncio entrou em contato com comunidades de fala grega que lhe apresentaram o cristianismo, o qual, a princípio, considerou como uma doutrina filosófica semelhante ao estoicismo (KRAFT e WLOSOK *apud* GONZÁLEZ, 2014). Também é desse período a primeira de suas obras que chegaram até os dias atuais,<sup>14</sup> uma exposição detalhada dos sistemas e órgãos que compõe a anatomia humana. Diferente dos tratados de medicina, entretanto, *De Opificio Dei* versava sobre a ação criadora de Deus, que à semelhança de sua própria natureza, dotara o homem de racionalidade e uma postura ereta para que pudesse contemplar as coisas do alto.<sup>15</sup> Antecipando alguns dos argumentos que desenvolveria em suas *Div. Ins.*, o retórico se opunha à noção epicurista de que os deuses nada tinham a ver com os

---

<sup>11</sup> No ano de 1999, após quase três décadas de pesquisas, o professor emérito de Línguas Clássicas, Frank Jackson Bryce, divulgou uma compilação compreendendo edições latinas e traduções dos escritos de Lactâncio, além de comentários, revisões bibliográficas e trabalhos acadêmicos a seu respeito. Oito anos mais tarde, por ocasião da XV Conferência Quadrienal Internacional de Estudos Patrísticos de Oxford, realizada em agosto de 2007, o norte americano lançaria uma revisão de seu levantamento, contendo algumas correções e cerca de cem novas referências. Mais recentemente, em agosto de 2019, dessa vez para celebrar a décima oitava edição da conferência de Oxford, o professor Bryce publica outra revisão de seu trabalho, adicionando cerca de cento e cinquenta itens. Ela pode ser encontrada online no site do departamento de estudos clássicos do Carleton College, Northfield: Disponível em: <https://www.carleton.edu/classics/overview/history/lactantius/>. Acesso em: 17 abr. 2021.

<sup>12</sup> *Lac., Div. Ins.* 3.13.12.

<sup>13</sup> Jerônimo menciona que junto de Lactâncio, partira do Norte da África em direção à Nicomédia, o gramático Flávio, cuja obra *Sobre Questões Mediciniais (De Medicina)* era conhecida na época. Cf. *Hie., Vir. Ill.* 80.1; *id., Adv. Iov.* 2.6.

<sup>14</sup> Os livros de Lactâncio são relacionados por Jerônimo em *Vir. Ill.* 80.2, sendo que uma parte deles foi perdida. A partir das fontes disponíveis, McGuckin faz uma síntese dos temas abordados por eles, discutindo sobre as datas prováveis de sua redação, além de incluir os escritos controversamente atribuídos ao retórico africano. Cf. MCGUCKIN, 1980, p. 37-56.

<sup>15</sup> *Lac., Opif.* 8.2-3; 10.26; 19.10. Cf. *Id., Div. Ins.* 2.17.9; 3.20.11; 4.1.1; 4.17.19.

assuntos terrenos. Voltando ao debate filosófico a respeito da imortalidade da alma, ele demonstrava, que dada sua singularidade, Deus não cessaria de zelar pela obra prima de sua criação até mesmo em períodos de adversidade.<sup>16</sup>

Com o início das ações anticristãs de Diocleciano, Lactâncio e seus correligionários da Bitínia se viram em dificuldades. Na ocasião do primeiro edito persecutório, expedido em 23 de fevereiro de 303 na capital,<sup>17</sup> os seguidores de Jesus de Nazaré (c. 4 a. C. - c. 30-33), que ocupavam cargos na administração do império, foram destituídos de suas funções.<sup>18</sup> Jerônimo menciona que, devido à falta de alunos, o retórico teve que se dedicar ao ofício de escritor para sobreviver.<sup>19</sup> As razões de sua permanência em Nicomédia nesse período são desconhecidas, contudo, como sugere em sua apologia,<sup>20</sup> só deixaria o Oriente cerca de dois anos mais tarde.<sup>21</sup>

Da Bitínia, Lactâncio seguiu para a Gália, onde havia escolas de retórica em que poderia atuar. Os anos seguintes a 305 também foram devotados à composição de seu principal escrito, uma defesa dos fundamentos da fé cristã, que visava os membros instruídos da sociedade romana. Dentre estes se encontrava o imperador, a quem dedica uma segunda edição do texto.<sup>22</sup>

<sup>16</sup> Dedicado a seu discípulo Demetriano. O objetivo de *Opif.* era ajudar os membros das comunidades cristãs, de modo geral, a sustentarem sua fé na Divina Providência em ocasião da Grande Perseguição de Diocleciano (303-305). Cf. GONZÁLEZ, 2014, p. 15.

<sup>17</sup> *Lac., Mor. Per.* 12.1.

<sup>18</sup> *Eus., His. Eccl.* 8.2.4; *Lac., Mor. Per.* 13.1.

<sup>19</sup> *Hie., Vir. Ill.* 80.1.

<sup>20</sup> *Lac., Div. Ins.* 5.11.15.

<sup>21</sup> Apesar de alguma discordância entre os comentaristas, grande parte defende que a partida de Lactâncio de Nicomédia só ocorreu em 305. Cf. BARNES, Timothy David. Lactantius and Constantine. *The Journal of Roman Studies*, Cambridge, v. 63, n. 1, p. 29-46, 1973; CASEY, 1972, p. 5; McGUCKIN, 1980, p. 30, 32; TEJA, 2008, p. 8.

<sup>22</sup> A primeira edição das *Div. Ins.* foi composta entre 305 e 310. Nos três anos seguintes o texto foi revisado pelo autor, sendo acrescentadas duas passagens em que enfatizava sua visão dualista da religião cristã (diversos trechos entre 2.8.3-7; após 7.5.27), além de sete dedicatórias ao imperador Constantino, das quais cinco curtas (2.1.2; 3.1.1; 4.1.1; 5.1.1; 6.3.1) e duas longas (1.1.13-16; 7.26.11-17 ou 7.27 em MCDONALD, 1964). Nem todos os manuscritos trazem esses excertos, razão pela qual os especialistas divergem quanto a sua autenticidade e, conseqüentemente, à própria existência de uma edição revisada da apologia. Na edição de Jacques Paul Migne, de 1844, são incorporadas uma das passagens dualistas, quatro das dedicatórias curtas ao imperador, bem como as duas mais extensas. O trabalho do estudioso francês servira de base para a tradução de William Fletcher (1871), que mantém as mesmas omissões. Perto do fim da centúria, no ano de 1890, Samuel Brandt e Georg von Laubmann, publicaram uma nova edição das *Div. Ins.*, desconsiderando todas as adições ao original. A edição servira de base para a tradução de Mary Francis McDonald, publicada inicialmente em 1964, que apesar disso incluiu as duas dedicatórias longas ao *Augustus*. Outro que toma como aporte a versão Brandt e Laubmann é Eustaquio Sánchez Salor (1990), em cuja transposição repetirá as supressões dos eruditos alemães. Será somente entre 2005 e 2011, em quatro fascículos, que Eberhard Heck e Antonie Wlosok trarão a público todas as inserções do retórico romano. Por tratar-se de uma edição em latim, mantém-se irrealizada a tarefa de publicar em vernáculo a segunda edição das *Div. Ins.* de Lactâncio em sua totalidade. Cf. LACTANTI, Lucii Caelii Firmiani. *Opera Omnia*. Editado por Jacques Paul Migne. Paris: Excudebat Sirou, 1844, v. 1.; FLETCHER, 1871; LACTANTI, L. Caelii Firmiani. *Opera Omnia*. Editado por Samuel Brandt e Georg von Laubmann. Praga: F. Tempsky, 1890, v. I; LACTANTIUS. *The Divinae Institutes*. Translated by Mary Francis McDonald. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1964; LACTANCIO. *Institutiones Divinas*. Traducido por Eustaquio Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1990, 2 vol.; LACTANTIUS, L. Caelius Firmianus. *Divinarum Institutionum Libri Septem*. Editado por Eberhard Heck e Antonie Wlosok. Monachii: K. G. Saur,

As *Div. Ins.* são compostas de sete livros, nos quais o retórico procura traduzir o cristianismo nos termos da cultura helenística, estabelecendo pontos de convergência entre as obras dos poetas, os tratados filosóficos e até a literatura hermética e sibilina com o monoteísmo cristão. Ele também argumenta contra os equívocos existentes nesses escritos, uma vez que para conduzir os homens à compreensão do que é verdadeiro, seria preciso dissipar as trevas da ignorância.<sup>23</sup> Sobre o ímpeto do mestre latino em desautorizar os inimigos da religião, Jerônimo comentaria mais tarde: “Lactâncio é como um rio de eloquência tuliana; quem dera houvesse sabido defender o nosso com a facilidade com que soube destruir o do outro.” (*Hie., Epis. 58.10*).<sup>24</sup>

Na época de Lactâncio dois dos principais contraventores do cristianismo eram Sossiano Hérocles (*fl.* 307), que foi governador da Bitínia, e o filósofo neoplatônico Porfírio de Tiro (*c.* 234 - *c.* 305). O primeiro, apontado pelo retórico como um dos responsáveis pela Grande Perseguição (303 - 305),<sup>25</sup> considerava um equívoco os cristãos adorarem a Cristo por conta de seus milagres, uma vez que Apolônio de Tiana (*m. c.* 97) havia realizado feitos ainda maiores. De acordo com o aristocrata romano, se os prosélitos do nazareno conhecessem os ensinamentos do pitagórico, abandonariam sua falsa forma de adoração e voltariam a reverenciar os deuses através das cerimônias tradicionais. No mesmo sentido, Porfírio argumentava que Jesus fora apenas um sábio, sendo que seus seguidores, erroneamente, o transformaram em uma deidade e passaram a negligenciar seu dever cívico para com o Estado (DIGESER, 2000). Em comum, os dois autores enfatizavam a contradição entre as práticas religiosas do *mos maiorum* e a fé cristã, razão pela qual suas ideias serviriam para justificar a última tentativa de expurgar o cristianismo do mundo romano no início do século IV.

Não apenas para responder aos críticos da religião, demonstrando a veracidade do cristianismo frente as demais doutrinas e sistemas de pensamento, em sua apologia Lactâncio buscava elucidar seus correligionários a respeito da ação da Divina Providência em tempos de perseguições. De passagem, ele suscitava a questão da existência do mal, comprometendo-se a aprofundá-la em outro lugar.<sup>26</sup> Assim o fará em *De Ira Dei*, tratado em que o autor apresenta

---

2005, fasc. 1; LACTANTIUS, L. C. F. *Divinarum Institutionum Libri Septem*. Bertolini: De Gruyter, 2007, fasc. 2; LACTANTIUS, L. C. F. *Divinarum Institutionum Libri Septem*. Bertolini: De Gruyter, 2009, fasc. 3; LACTANTIUS, L. C. F. *Divinarum Institutionum Libri Septem*. Bertolini: De Gruyter, 2011, fasc. 4. A respeito da segunda edição da apologia de Lactâncio, cf. DIGESER, Elizabeth DePalma. Lactantius and Constantine's letter to Arles: dating the Divine Institutes. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v. 2, n. 1, p. 33-52, 1994; DIGESER, E. D. Casinensis 595, Parisinus Lat. 1664, Palatino-Vaticanus 161 and the 'Divine Institutes' Second Edition. *Hermes*, Göttingen, v. 127, n. 1, p. 75-98, 1999.

<sup>23</sup> *Lac., Div. Ins.* 1.23.7-8; 3.30.9.

<sup>24</sup> Cf. *Id., ibid.* 2.3.24; *Cic., Nat. Deo.* 1.32.91.

<sup>25</sup> *Lac., Div. Ins.* 5.2.12; *id., Mor. Per.* 16.4.

<sup>26</sup> *Id., Div. Ins.* 2.17.5.

uma contra-argumentação à ideia epicurista de que os deuses, por não interferirem do mundo dos homens, estavam isentos de qualquer perturbação em relação a estes.

Ao pensar Epicuro que a Deus era estranho prejudicar ou fazer o mal, já que isso nasce, na maioria das vezes, do sentimento de ira, lhe privou também da benevolência, pois percebia que se Deus tivesse ira também teria graça [...]. Mas se não se preocupa com nada, nem prove coisa alguma, terá perdido toda sua divindade. Em consequência, quem tira de Deus toda sua capacidade, toda sua essência, que outra coisa diz se não que Deus não existe em absoluto? (*Lac., Ira* 4.1.6).

Em sentido contrário, o Deus cristão não só era capaz de compadecer-se pelos seres humanos, como poderia irar-se com eles. Sua cólera, porém, não era contrária à sua justiça.<sup>27</sup> Partindo de uma aceção dualista da natureza humana, Lactâncio considerava que o corpo era suscetível a vícios tais que poderiam impedir o desenvolvimento das virtudes do espírito. Para ser digno da recompensa eterna, reservada aos justos, cada um deveria vencer suas más inclinações por meio da prática do que é bom e correto. Um exercício em que o mal e o sofrimento desempenham um papel pedagógico, já que: “a virtude se prova nas adversidades, da mesma forma como os vícios se evidenciam nas paixões” (*Lac., Ira*. 20.2). Por mais que Deus não se regozijasse com a iniquidade, consentia na existência dos demônios para provar suas criaturas, concluía o autor.<sup>28</sup>

Já em idade avançada, Lactâncio se uniu à corte de Constantino a fim de assumir a educação literária do filho do imperador. O fato deve ter ocorrido antes de 317, quando Crispo (c. 295 - 326) passaria a assumir suas responsabilidades como futuro governante, tornando, assim, inviável sua instrução (BARNES, 1973; DIGESER, 1997). No passado, o próprio *Augustus* havia estudado com o retor em Nicomédia (McGUCKIN, 1980). Segundo Elizabeth Digeser (1997, 2000), embora alguns autores indiquem datações diferentes, Lactâncio teria chegado à Tréveris em 310.<sup>29</sup> Ela baseia-se na narrativa de *De Mortibus Persecutorum*, que sugere que o retórico teria passado pela Gália nesse período e depois acompanhado o imperador até Sérdica e a Península Itálica.<sup>30</sup>

Sobre a produção de Lactâncio nesse período, tem-se uma revisão de sua apologia, contendo as dedicatórias a Constantino, além de um epítome dela. Em *Mor. Per.*, redigido entre 313 e 315, ele retomará o tema das perseguições, fazendo uma retrospectiva das ações das

<sup>27</sup> *Lac., Ira* 17.6-7.

<sup>28</sup> *Id., Div. Ins.* 2.17.1.

<sup>29</sup> Entre 306 e 308: PICHÓN, R. *Lactance: étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin*. Paris: Librairie Hachette 1901, p. 356; após o Edito de Milão em 313: CASEY, 1972, p. 5, FLETCHER, 1871, p. 8; GONZÁLEZ, 2014, p. 11; TEJA, 2008, p. 9.

<sup>30</sup> *Lac., Mor. Per.* 29.3-8, 33, 43, 45.

autoridades romanas contra os seguidores de Cristo desde o século I. Também narra os eventos que levaram à dissolução da Tetrarquia e à ascensão de Constantino e Licínio ao poder. Como um defensor da aproximação entre as igrejas e o Estado, o retórico atribui às ações dos dois imperadores o triunfo do cristianismo sobre as falsas doutrinas do paganismo.<sup>31</sup> Quanto àqueles que tomaram a iniciativa de perseguir e matar os filhos de Deus, notadamente Galério (c. 258 - 311) e Diocleciano, foram punidos pela Divina Providência e terminaram seus dias de modo ignominioso.<sup>32</sup>

Não há registros sobre o local da morte do gramático. A respeito da data, a ausência de referências ao rompimento entre Constantino e Licínio, ocorrido em 324, bem como a morte de Crispo dois anos mais tarde, parecem sugerir que por essa época já estaria morto. Por outro lado, alerta Barnes (1973), não seria surpreendente se tivesse omitido tais acontecimentos em razão de seu partidarismo pró-constantiniano.<sup>33</sup> Mais seguro seria estabelecer o *terminus ante quem* para o falecimento de Lactâncio em 325, quando foi celebrado o Concílio de Nicéia e este não estava presente (GONZÁLEZ, 2014).

---

<sup>31</sup> Na literatura latina *paganus* designava algo ou alguém vindo ‘de fora’, do *pagus*, que era um distrito ou comunidade no interior. Plínio, o velho, utiliza o termo para se referir aos costumes (*superstitiones*) observados pelas pessoas do campo, como aquele que proibia as mulheres de girar seus fusos enquanto caminhavam nas estradas ou mesmo carregá-los descobertos, temendo que tal ação pudesse destruir a esperança de uma boa colheita (*Nat. His.* 28.28). Apropriado pelos autores cristãos do século IV, o vocábulo será empregado para caracterizar as pessoas situadas fora dos limites do cristianismo, mais especificamente os praticantes dos cultos ancestrais. A conotação aqui é depreciativa, pois se a religião apostólica era considerada a única que continha os preceitos do Deus uno, os que não compactuavam dela residiam no erro. Lactâncio afirmará que só há verdade em sua plenitude no cristianismo (*Div. Ins.* 1.1.19; 2.3.25; 3.30.3); ao passo que Jerônimo declarará o mesmo em relação ao cristianismo romano (*Epis.* 15.2). Para o historiador o uso da palavra ‘pagão’ e seu derivativo ‘paganismo’, traz algumas dificuldades: a primeira delas diz respeito ao caráter homogeneizante de ambos, obscurecendo a variedade de formas de adoração existentes no mundo romano; em segundo lugar, está o fato de a identidade dos antigos não se resumir ao aspecto religioso, mas a soma de diferentes lugares de pertencimento, muitos dos quais partilhados com os cristãos. Além disso, nem sempre os limites entre esses espaços são passíveis de discernimento; finalmente, os pagãos não se viam enquanto um grupo distinto dentro da sociedade romana, detentores de uma cultura específica. Esse é o motivo pelo qual a ideia de um ‘renascimento pagão’ no final da quarta centúria tem sido contestada (Capítulo IV). Em conformidade com Jan Stenger, neste trabalho os termos pagão e paganismo serão tomados como construtos literários forjados pelos doutores do cristianismo, tendo em vista a diferenciação e sobreposição do seu sistema de crença aos demais existentes no mundo romano, salvo o judaísmo. Fora do terreno literário, como se verá, os não cristãos serão excluídos e hostilizados à medida que forem sendo instituídas leis antipagãs pelas autoridades imperiais. Cf. PAGANUS. In: SOUTER, A. *et al.* (Ed.). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968, p. 1282; HUMPHRIES, Mark. Christianity and Paganism in the Roman Empire, 250-450 CE. In: BAKER-BRIAN, Nicholas; LÖSSL, Josef (Ed.). *A Companion to Religion in Late Antiquity*. Hoboken: Wiley, 2018, p. 62, 69, 74; STENGER, Jan R. The ‘Pagans’ of Late Antiquity. In: BAKER-BRIAN e LÖSSL, 2018, p. 392-8; LUNN-ROCKLIFFE, Sophie; NICHOLSON, Oliver. Paganism. In: NICHOLSON, Oliver (Ed.). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 1118-20, v. II.

<sup>32</sup> *Lac., Mor. Per.* 33.1-10; 42.2-3.

<sup>33</sup> *Id., Div. Ins.* 1.1.13-16; 7.26.11-17 (dedicatórias a Constantino, cf. nota 22). *Id., Mor. Per.* 18.10; 19.1; 24.9; 44.3, 5, 7, 10-11; 48.2-12.

## 1.2 O MONGE POLEMISTA

Pouco mais de três décadas após a morte do retórico africano, *Eusebius Sophronius Hieronymus* chegava a Roma para continuar seus estudos.<sup>34</sup> Nos anos seguintes, como convinha aos bem-nascidos do império, o jovem natural de Estridão, na província da Dalmácia, se dedicaria ao aprendizado da gramática, retórica e filosofia.<sup>35</sup> Foi também nesse período que Jerônimo se converteu ao cristianismo, uma experiência que, inicialmente, não diferia daquela de Lactânio, como viria a reconhecer anos mais tarde em uma de suas cartas: “Admito que me equivoquei em minha juventude, e que, formado no estudo dos filósofos, digo, dos gentios, ignorara no início de minha fé os dogmas de Cristo, pensando que nos apóstolos se falava o mesmo que havia lido em Pitágoras, Platão e Empédocles.” (*Hie., Epis.* 84.6).

Terminados os estudos na capital, Jerônimo e Bonoso<sup>36</sup> partiram para a Gália. O destino escolhido foi Tréveris, cidade em que se localizava a residência oficial do imperador e cujas possibilidades de fazer fortuna a serviço do Estado atraíam muitos jovens da época. Além disso, o ambiente cultural da cidade, com suas bibliotecas e academias, era estimulante para aqueles que se deleitavam com os estudos. Não é por acaso que Jerônimo inicia sua carreira como ensaísta nesse momento, compondo um comentário ao livro de Obadias.<sup>37</sup> No futuro, ele daria este tratado por perdido, até que recebe em seu monastério de Belém, a visita de um jovem trazendo-lhe um exemplar do texto composto em 367. O fato é narrado no prólogo de um segundo tratado ao profeta do Antigo Testamento, no qual lamenta o direcionamento adotado no anterior, atribuindo seus equívocos à inexperiência de então: “Devo merecer o perdão, posto que em minha juventude, incitado pelo ardor e o entusiasmo pelas Escrituras, interpretei alegoricamente o profeta Obadias, sem conhecer seu sentido histórico.” (*Hie., Com. Abd., prol.*).

<sup>34</sup> Sobre os anos de juventude de Jerônimo, bem como a fase subsequente ao término de seus estudos em Roma até a partida para o Oriente em 374, cf. BOOTH, Alan D. *The Date of Jerome's Birth*. *Phoenix*, Toronto, v. 33, n. 4, p. 346-53, 1979; BOOTH, A. D. *The Chronology of Jerome's Early Years*. *Phoenix*, Toronto, v. 35, n. 3, p. 237-59, 1981.

<sup>35</sup> Em relação à maneira como a educação formal era organizada em Roma, cf. POTTIER, E. *Educatio*. In: DAREMBERG, Charles Victor; SAGLIO, Edmond (Ed.). *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*. Paris: Librairie Hachette, 1892, p. 477-90, v. II, parte 2.

<sup>36</sup> Bonoso era amigo de infância de Jerônimo, acompanhando-o até Roma e depois a Tréveris. Convencido a se tornar um aceta, ele abandonará sua família e seus bens para isolar-se em uma ilha na costa da Dalmácia. A data de sua morte é desconhecida. Cf. *Hie., Epis.* 3.4-5.

<sup>37</sup> Francisco Moreno situa, erroneamente, o primeiro comentário ao texto de Obadias à passagem inicial de Jerônimo por Antioquia, entre 374 e 375, antes de sua retirada para o deserto de Cálcis, onde permaneceria pelos quase dois anos seguintes. Cf. MORENO, Francisco. *São Jerônimo: a espiritualidade do deserto*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 30.

Também foi durante a estadia na Gália, que Jerônimo se decidiu pelo ascetismo. Em suas *Confessiones*, Agostinho (354 - 430) registra uma conversa com um de seus correligionários, Ponticiano, na qual esse conta que certa vez, ao caminharem ele e outros três pelos jardins contíguos às muralhas de Tréveris, notou que dois deles se desviaram do caminho. Mais tarde, soube que acabaram alcançado a cabana de alguns cristãos, na qual se depararam com um volume da Vida de Santo Antão (*Vita Antonii*), de Atanásio de Alexandria (c. 296 - 373). Tendo lido sobre o monge egípcio e se sentindo impelido a seguir-lhe o exemplo, um deles dirigiu-se ao outro dizendo: “[...] decidi servir a Deus; entro para o seu serviço, nesta hora e neste lugar. Se não tens força para me imitares, não me sejas contrário” (*Aug., Conf.* 8.15). O que lhe acompanhava, entretanto, não hesitou em comunicar que se uniria a ele. Após aquela experiência, ambos deixaram o serviço do imperador (*agentes in rebus*) e suas noivas para abraçarem o estilo de vida monacal.

Há quem sugira, como Pierre Courcelle (1968, p. 181-6), que esses dois eram, respectivamente, Jerônimo e seu amigo Bonoso, muito embora Ponticiano não mencione seus nomes. Seja como for, pondera Halton (1999), a cena reflete o ambiente de entusiasmo pelo monasticismo em que se insere o jovem de Estridão no momento que escolhe dedicar-se exclusivamente a Deus. Some-se a isso o fato de que enquanto ainda estudavam em Roma, Jerônimo e outro de seus companheiros de juventude, Rufino, que mais tarde se tornaria um de seus opositores no campo dogmático, já haviam frequentado uma comunidade monástica e se tornado entusiastas do ideal vivenciado por eles.

Depois de Tréveris e de uma possível passagem por Estridão,<sup>38</sup> Jerônimo permanece algum tempo em Aquiléia. Ali, na fronteira com as províncias da Panônia e Dalmácia, não muito distante de sua cidade natal, ele conhece um grupo de crentes praticantes do ascetismo, junto dos quais pôde amadurecer suas pretensões cenobitas. Além de Bonoso e Rufino, faziam parte daquele ‘coro de bem-aventurados’,<sup>39</sup> como denominaria mais tarde, outros dois de seus correspondentes, Cromácio (m. 406),<sup>40</sup> futuro bispo de Aquiléia, e Heliodoro (m. 410). Sobre este último, tão logo se retirou para o deserto da Síria, Jerônimo lhe escreveu tentando

<sup>38</sup> Os biógrafos de Jerônimo supõem, que durante sua estadia na Gália – quiçá em 370, como sugere Moreno –, este tenha pasado algum tempo em Estridão. Apesar disso, o fato não é mencionado em suas cartas. Cf. MORENO, 1992, p. 26; VALERO, 2013, p. XXVIII.

<sup>39</sup> A expressão é utilizada por Jerônimo em sua *Crônica* (*Chronicon*), composta em 380. Nela, ele dispõe em ordem cronológica os principais eventos históricos desde a criação do mundo. Trata-se de uma tradução da História Universal (Παντοδαπή ιστορία) de Eusébio de Cesareia, na qual o autor latino faz adições em momentos que considera que a história romana foi negligenciada, além de dar continuidade a linha do tempo até o ano de 378, ocasião em que as tropas do imperador Valente foram derrotadas em Adrianópolis pelos godos. Cf. JEROME. *Chronicle*. Online edition. Translated by Roger Pearce *et al.* Ipswich: The Tertullian Project, 2005, p. 329. Disponível em: [http://www.tertullian.org/fathers/jerome\\_chronicle\\_03\\_part2.htm](http://www.tertullian.org/fathers/jerome_chronicle_03_part2.htm). Acesso em: 23 mar. 2021.

<sup>40</sup> *Hie., Epis.* 7.



convencer-lhe a tornar-se um anacoreta: “Por que não entras para a milícia, estando tão preparado para o combate, se não é porque imaginas que podes fazer o mesmo em tua casa, mesmo sabendo que o Senhor não fez milagre algum na sua?” (*Hie., Epis.* 14.7). Apesar de seus apelos, Jerônimo não lograria o trazer para junto de si. Três anos mais tarde, ele endereçaria uma segunda missiva a Heliodoro, então bispo de Altino, dessa vez consolando-o pela morte de seu sobrinho, Nepociano.<sup>41</sup>

Em 374, Jerônimo se dirige ao Oriente. Além de almejar um aprofundamento de sua experiência religiosa, as razões pelas quais abandonou Aquiléia são desconhecidas. Escrevendo a Rufino, ele apenas menciona que um “[...] inesperado turbilhão me arrebatou de tua companhia” (*Hie., Epis.* 3.3). Na mesma carta ele descreve as dificuldades que enfrentou durante os meses de viagem até chegar à Antioquia. Entre as doenças contraídas no percurso e a perda do amigo Inocência, a passagem de Jerônimo pela cidade não foi marcada somente por adversidades. Enquanto era hóspede de Evágrio (m. 392), membro de uma ilustre família da região e que foi governador provincial (364) antes de aderir ao cristianismo,<sup>42</sup> o dálmata recebe a visita de Heliodoro, regressando de uma peregrinação aos lugares sagrados. Dele soube que dois de seus antigos companheiros, Rufino e Bonoso, também responderam ao ‘chamado do deserto’. Buscando a concretização de suas inclinações monásticas, o primeiro percorreria o Egito com vistas a se estabelecer na Terra Santa, já o outro preferiria uma ilha no Mar Adriático.<sup>43</sup>

Ao término de sua estadia em Antioquia ou, ainda, durante os primeiros dias no deserto, para onde se retiraria na sequência, Jerônimo é surpreendido por outro acontecimento que deixaria marcas em sua carreira. Trata-se de um sonho, quiçá uma alucinação em decorrência de suas doenças e prolongados jejuns. Nele, o teólogo viu-se diante do tribunal do Todo Poderoso e, quando interrogado sobre sua condição, respondeu que era cristão. Mas o que estava sentado lhe respondeu: “mentes, tu és ciceroniano e não cristão [...]” (*Hie., Epis.* 22.30). Em meio aos açoites de sua condenação por preferir as letras pagãs aos textos sagrados, Jerônimo, então, suplica por misericórdia e compromete-se a abandonar os clássicos: “Senhor, se alguma vez me encontrar lendo os livros seculares é porque tenho renegado a ti” (*Hie., Epis.* 22.30). Em virtude do juramento, o monge é liberado e tem permissão para voltar à Terra.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> *Hie., Epis.* 60.

<sup>42</sup> Cf. EVAGRIUS 6. In: JONES, A. H. M.; MARTINDALE, J. R.; MORRIS, J. *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 285-6, v. I.

<sup>43</sup> *Hie., Epis.* 3.4.

<sup>44</sup> O momento e local do sonho são debatidos pelos especialistas. Cavallera e Moreno, por exemplo, localizam-no em Antioquia, entre os anos de 374 e 375, ao passo que Casquero e Celestino, bem como Valero, sustentam que

Na mesma carta, um pouco antes, ele admitia que, “após as longas vigílias da noite, tendo as lágrimas da recordação dos meus pecados me arrancado do fundo de minhas entranhas, tomava nas mãos Plauto; e se alguma vez, voltando a mim, me punha a ler um profeta, seu estilo tosco me repelia [...]” (*Hie., Epis. 22.30*). Assim como outros autores cristãos formados na cultura helenística, Jerônimo considerava enfadonha a leitura dos textos sagrados. Algo que parece ter mudado após o sonho. De qualquer forma, a promessa de abandonar a leitura dos clássicos – “Senhor, se algum dia tiver livros seculares e os lê-los, é porque haverei renegado a ti” (*Epis. 22.30*) – não era mais que um artifício retórico para qualificar sua experiência como uma espécie de arrebatamento. Mudanças de comportamento radicais, ocorridas em virtude de eventos miraculosos, configuravam um *topos* na literatura judaico-cristã e serviam como atestado de autenticidade da ‘conversão’ do indivíduo. Posteriormente, Rufino o acusará de perjúrio, pois além da leitura, citava em suas obras trechos dos autores que havia condenado. “E espalha em torno de si os nomes de Crisipo, Aristides, Empédocles e todos os outros escritores gregos, como de um eflúvio ou auréola se tratasse, buscando impressionar seus leitores com um senso de seu aprendizado e conhecimento literário.” (*Con. Hier. 2.7*).<sup>45</sup>

No ano de 375, Jerônimo dirige-se para o deserto de Cálcis, localizado a pouco mais de oitenta quilômetros a sudeste de Antioquia, onde permanecerá até 377. Esperava ali vivenciar o mesmo tipo de experiência de Antão (c. 251 - 356), o monge egípcio que lhe inspirara a seguir o monasticismo. Tendo como meta a santificação espiritual, ele revela a luta que travava naquele momento contra as tendências pecaminosas que insistiam em não lhe abandonar:

Assim, pois, eu que por temer o inferno havia me encerrado naquele cárcere, tendo como companheiros somente os escorpiões e as feras, me encontrava frequentemente envolvido entre as danças das donzelas. Meu rosto estava pálido pelos jejuns; mas minha alma ardia de desejos dentro de um corpo gelado, e morta minha carne antes de morrer eu mesmo, somente fervilhavam os calores dos apetites (*Hie., Epis. 20.7*).

---

deva ter ocorrido no início de sua estadia no deserto, no intervalo entre 375 e 377. Cf. MORENO, 1992, p. 28-30; CAVALLERA, Ferdinand. *Saint Jérôme: as vie et son œuvre* (première partie). Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1922, p. 29-31, t. 1; CASQUERO, Manuel-Antonio Marcos; CELESTINO, Mónica Marcos (Tr.). Introducción. In: SAN JERÓNIMO. *Tratados Apologéticos*. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, p. XXI, LXXI; VALERO, 2013, p. XXXIV-V;

<sup>45</sup> Jerônimo responde à crítica de vangloriar-se do próprio saber em *Con. Ruf. 3.6*. Sobre o uso dos clássicos e as implicações da visão do estridonense, cf. PEASE, Arthur Stanley. The Attitude of Jerome Towards Pagan Literature. *Transactions and Proceedings of American Philological Association*, Baltimore, v. 50, p. 150-67, 1919; HAGENDAHL, Harald. Jerome and the Latin Classics. *Vigiliae Christianae, [s. l.]*, v. 28, n. 3, p. 216-27, 1974; ADKIN, Neil. Some Notes on the Dream of Saint Jerome. *Philologus, [s. l.]*, v. 128, n. 1, p. 119-26, 1984; ADKIN, Neil. Jerome's vow 'never to reread the classics': some observations. *Revue des Études Anciennes*, Bordeaux, t. 101, n. 1-2, p. 161-7, 1999; ADKIN, Neil. Jerome's Use of Scripture Before and After His Dream. *Illinois Classical Studies*, Illinois, v. 20, p. 183-90, 1995.

Ao lado das orações e mortificações, que por vezes lhe debilitavam a saúde, Jerônimo também encontrava tempo para os estudos. Deveras, era mais uma das formas de afastar-lhe os maus pensamentos, como revela em relação ao estudo do hebraico. Posteriormente, em uma carta a um jovem monge gaulês, o teólogo recordaria as dificuldades de dominar a língua dos hebreus naquele momento,<sup>46</sup> ainda que, para isso, contasse com o auxílio de um irmão convertido do judaísmo: “Quanto trabalho me consumiu essa tarefa, quanta dificuldade experimentei, quantas vezes desanimei e quantas desisti para começar novamente em meu empenho por aprender.” (*Hie., Epis.* 125.12).

Enquanto esteve na Síria, ali, onde os limites do império se encontram com o mundo bárbaro,<sup>47</sup> outra das queixas do teólogo era o isolamento. A esse respeito, Valero (2013) pondera que a solidão de Jerônimo, que mais que em qualquer outro momento lhe fazia ansiar pela correspondência de seus amigos,<sup>48</sup> era muito mais psicológica que geográfica. Além das visitas periódicas de Evágrio,<sup>49</sup> havia ali outros monges, que assim como ele, buscavam pelos ‘segredos do deserto’.

Irrompia nessa mesma época a controvérsia ariana no Oriente. Na igreja de Antioquia, a exemplo de outras, as lideranças estavam divididas quanto à questão trinitária. Nem mesmo no deserto da Síria o debate deixou de criar partidarismos entre os monges. Jerônimo menciona que alguns de seus companheiros cenobitas insistiam para que se posicionasse sobre a matéria: “[...] a ala dos arianos denominados Campenses,<sup>50</sup> exige de mim, homem romano, essa novidade das três hipóstases” (*Hie., Epis.* 15.3). O teólogo faz referência à acepção arianista, de que nas pessoas da trindade havia três ‘substâncias’ (*hypostasis*) em uma única ‘essência’ divina

<sup>46</sup> O biógrafo espanhol dos séculos XVI e XVII, José de Sigüenza, pontua dois aspectos relativos às dificuldades de Jerônimo em aprender o hebraico: em primeiro lugar, a ausência de vogais naquele idioma, o que dificultava, inclusive, a pronúncia das palavras; em segundo, a falta de gramáticas que fixassem as regras da língua, fazendo com que o aprendizado dependesse, em grande medida, da memória. Cf. SIGÜENZA, José de. *The Life of Saint Jerome*. London: Sands, 1907, p. 171.

<sup>47</sup> *Hie., Epis.* 5.1; 7.1; 6.2.

<sup>48</sup> *Id., ibid.* 5.1; 8.1.

<sup>49</sup> *Id., ibid.* 7.1.

<sup>50</sup> Jerônimo chama de *Campensis* (do campo) a ala de cristãos de Antioquia, que por não possuírem um templo dentro da cidade, reuniam-se fora de suas muralhas, ao ar livre. Por serem favoráveis às ideias de Melécio, esses fiéis também ficaram conhecidos como melecianos. Na época do teólogo de Estridão, a controvérsia arianista havia dividido a igreja de Antioquia, fazendo com que os prosélitos se reunissem em torno de líderes locais. Além de Melecio, Jerônimo menciona que outros dois clérigos, Vital e Paulino, disputavam o controle da sé (*Hie., Epis.* 15.2; 16.2). Sobre o líder dos melecianos, é sabido que possuía ideias de caráter arianista no tocante à doutrina da trindade, razão pela qual será rechaçado por Jerônimo. Igualmente, as lideranças da Igreja de Roma não reconhecerão sua eleição ao bispado de Antioquia (360), devido ao fato de a cerimônia de consagração ter sido dirigida por um bispo ariano. Pese a falta de legitimidade no Ocidente, Melécio gozava de boa reputação no Leste do império, tanto que será escolhido para presidir o Concílio de Constantinopla em 381, mesmo ano de sua morte. Cf. FREMANTLE, W. H.; LEWIS, G.; MARTLEY, W. G. (Tr.). *The Principal Works of St. Jerome*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1912, p. 19, nota 4; p. 20, nota 1; VALERO, 2013, p. 72-3; CANIVET, P. Meletian Schism. In: MARTHALER, Berard L. *et al.* (Ed.). *New Catholic Encyclopedia*. 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 476, v. IX.

(*ousia*). Dito entendimento contrariava a doutrina firmada no Ocidente, segundo a qual o Pai, o Filho e o Espírito Santo compartilhavam de uma mesma *hypostasis* ou *ousia*, tomadas como sinônimos.<sup>51</sup> Agastado pelo conflito, o dálmata escrevera duas cartas ao bispo de Roma, solicitando um ajuizamento sobre o assunto.<sup>52</sup> Por razões desconhecidas, ambas as missivas não encontrarão resposta.<sup>53</sup>

De volta a Antioquia, Jerônimo dará continuidade ao aprendizado dos idiomas bíblicos e à edificação dos alicerces de sua atividade como tradutor. Na sequência, sua busca pelo conhecimento o conduzirá a Constantinopla, onde se tornará discípulo do recém nomeado patriarca, Gregório de Nazianzeno (c. 329 - 389). Será através dele que conhecerá os trabalhos de Orígenes (c. 185 - 253), cujo duplo aspecto do método alegórico, caracterizado pela comparação entre diferentes traduções com o texto original e a investigação do sentido místico das Escrituras, o influenciará a partir de então. Além disso, nesse momento o teólogo produz suas primeiras traduções: a Crônica de Eusébio de Cesareia<sup>54</sup> e as Homilias de Orígenes.

Após o Concílio de Constantinopla (381) o mestre e amigo, Gregório de Nazianzeno, renuncia a sede episcopal. Jerônimo, então, parte em direção ao Ocidente com o objetivo de participar do Concílio de Roma, que seria celebrado no final de 382.<sup>55</sup> Junto dele estavam Paulino de Antioquia e o bispo Epifânio de Salamina (c. 310-320 - 403). Os anos seguintes seriam passados junto ao papa Dâmaso I, de quem recebe as incumbências de cuidar dos arquivos episcopais e da correspondência eclesiástica entre as duas alas no império.<sup>56</sup> O papa também aproveitaria a proximidade do teólogo para consultá-lo em questões de interpretação dos textos sagrados, como revela a correspondência entre eles.<sup>57</sup>

Enquanto esteve em Roma, Jerônimo, através de seu ímpeto ascético e entusiasmo em relação ao estudo das Escrituras, atraiu outros cristãos desejosos de aprofundarem-se intelectual e espiritualmente. Entre eles estava Marcela (m. 410), matrona romana advinda de uma família

<sup>51</sup> *Hie., Epis.* 15.3. Sobre as controvérsias em torno dos diferentes usos do termo *hypostasis* (ὑπόστασις) pelos teólogos dos séculos III e IV, cf. NEWMAN, John Henry. *The Arians of the Fourth Century*. 4. ed. London: Basil Montagu Pickering, 1876, p. 432-44.

<sup>52</sup> *Hie., Epis.* 15; 16. Além das epístolas ao papa, datadas de 376, Jerônimo reafirma sua crença na consubstancialidade da trindade em sua correspondência ao presbítero de Cálcis, escrita no ano seguinte. Cf. *Id., Epis.* 17.2.

<sup>53</sup> Francisco Moreno considera três hipóteses para a falta de resposta do bispo de Roma: Dâmaso I considerava que Jerônimo já conhecia o suficiente sobre o tema, não havendo razão para respondê-lo; o papa julgou inoportuno intervir em tais discussões naquele momento; ou ainda, as missivas do teólogo jamais alcançaram seu destinatário. Cf. MORENO, 1992, p. 37.

<sup>54</sup> Cf. nota 39.

<sup>55</sup> *Hie., Epis.* 127.7.

<sup>56</sup> *Id., ibid.* 123.9.

<sup>57</sup> *Id., ibid.* 19; 20; 21; 35; 36.

de Cônsules e Prefeitos do Pretório.<sup>58</sup> Nascida na década de 330, tornou-se viúva sete meses após o casamento. A preocupação com o futuro da jovem e a necessidade de gerar herdeiros, fez com que a mãe, Albina (m. c. 388), a oferecesse em casamento a um homem mais velho, o ex-cônsul e Prefeito de Roma (352), Neratio Cereal.<sup>59</sup> Em uma de suas cartas, o monge menciona que a moça recusou a união, alegando à mãe: “mesmo que eu quisesse me casar, ao invés de consagrar-me à perpétua castidade, buscaria um marido e não uma herança” (*Hie., Epis.* 127.2). Outros pretendentes também parecem ter perdido a esperança de casar-se com ela depois desse episódio.<sup>60</sup>

Em seu palácio nos arredores do Aventino, a mais ao Sul das sete colinas de Roma, Marcela organizou um grupo para que virgens e viúvas, em sua maioria pertencentes à aristocracia, pudessem se dedicar aos estudos bíblicos. Eventualmente, Jerônimo seria convidado a juntar-se ao grupo como uma espécie de mentor, porém sua influência costuma ser superestimada. Bem antes que este retornasse a Roma as matronas já liam os teólogos e debatiam sobre questões exegéticas. Andrew Cain (2009, p. 35-6) estima que o ‘Círculo do Aventino’ tenha sido organizado na década de 370, porventura um pouco antes. Corroborando esse entendimento, Hinson (1997, p. 319-24) demonstra que o método de estudo adotado por suas integrantes era inspirado em Orígenes, teólogo a quem o próprio estridonense reconhece como uma autoridade, muito embora não pactue com algumas de suas ideias.<sup>61</sup>

Outras damas da aristocracia a frequentarem o palácio no Aventino, eram Paula (347 - 404)<sup>62</sup> e sua filha Eustáquia (m. c. 419), que também transformaram sua residência em um convento. A exemplo de Marcela, Paula havia se tornado uma continente após perder o marido.<sup>63</sup> Seu zelo religioso a faria transladar-se para a Terra Santa, onde financiaria a construção de dois mosteiros, um para monges e outro para mulheres cenobitas, além de um albergue para receber peregrinos.<sup>64</sup> Aliás, Paula se converteria na principal patrocinadora de

<sup>58</sup> *Hie., Epis.* 127.1.

<sup>59</sup> Cf. NAERATIUS Cerealis 2. In: JONES, MARTINDALE e MORRIS, 1971, p. 197-9, v. I.

<sup>60</sup> *Hie., Epis.* 127.2.

<sup>61</sup> *Id., ibid.* 84.7 *et seq.* Sobre o Círculo do Aventino, cf. PATTERSON, John; RICHMOND, Ian Archibald. Aventine. In: HORNBLLOWER, Simon; SPAWFORTH, Anthony (Ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. 4. ed. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 215-6, v. I; SERRATO, Mercedes. *Ascetismo feminino en Roma: estudios sobre San Jerónimo y San Agustín*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1993, p. 77-87; SERRATO, Mercedes. *La experiencia ascética de las viudas de la aristocracia senatorial romana: mas allá de la oración*. *Saitabi*, València, v. 49, p. 341-59, 1999.

<sup>62</sup> A respeito de Paula, cf. CAIN, Andrew. *The letters of Jerome: asceticism, biblical exegesis, and the construction of christian authority in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 36-7; CAIN, A. Jerome's Epitaphium Paulae: hagiography, pilgrimage and the cult of Saint Paula. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v. 18, n. 1, p. 105-39, 2010; PAULA. In: SALISBURY, Joyce E. *Encyclopedia of Women in the Ancient World*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2001, p. 263-5.

<sup>63</sup> *Hie., Epis.* 108.3-5.

<sup>64</sup> *Id., ibid.* 108.14.

Jerônimo, emprestando o nome de sua família, uma das mais influentes do império,<sup>65</sup> para propagandear a prática do ascetismo entre os bem-nascidos.

Até o fim de 384, enquanto contava com a proteção de Dâmaso I, Jerônimo não teve que lidar com grandes oposições em Roma. Com a morte do pontífice, todavia, seus escritos sobre a vida monástica, a estima que atribuía à virgindade, tida por muitos como exagerada, e sua reprovação a certas formas de monacato girovago, passaram a ser reprovadas por alguns de seus pares. Seu próprio comportamento austero, destaca Valero (2013), tornava ele uma personagem demasiado ‘perfeita’ para a maioria. Além do mais, a vida agitada da metrópole, com as loucuras do circo e a luxúria dos teatros,<sup>66</sup> levava-o a desejar a tranquilidade do deserto. No ano seguinte, o monge fez o caminho de volta ao Oriente, primeiro em direção à ilha de Chipre, onde se encontra com Paula e Eustáquia, e depois para o Egito e Palestina, até se assentar em Belém.

As últimas décadas da vida de Jerônimo serão dedicadas a uma variada prática literária, incluindo traduções dos teólogos orientais, comentários bíblicos, apologias, além da revisão e tradução dos textos sagrados.<sup>67</sup> Apesar da escassez de copistas que compreendessem o latim no Leste do império, como informa em uma correspondência,<sup>68</sup> ele sempre pôde contar com discípulos que lhe auxiliassem na reprodução dos manuscritos, transcrevessem seus ditados e, conforme o caso, lessem para ele.<sup>69</sup> Ao que parece, isso foi possível graças ao patrocínio das matronas Paula e Marcela, cujas fortunas, postas a serviço do Senhor, garantiram ao teólogo o ‘ócio sagrado’ necessário a suas atividades.<sup>70</sup> Não menos que essas, Jerônimo ainda contava com a ajuda de Dominião, Oceano, Rogaciano e Pamáquio (m. c. 409), este último casado com uma das filhas de Paula; amigos, que além de disseminarem seus escritos em Roma, mantinham-no informado a respeito dos ventos que sopravam no meio teológico ocidental.

---

<sup>65</sup> *Hie., Epis.* 108.1, 3, 4, 9.

<sup>66</sup> *Id., ibid.* 43.3.

<sup>67</sup> Jerônimo elenca os trabalhos que escreveu até o décimo quarto ano do reinado de Teodósio I (378 - 395) em *Vir. Ill.* 135. Uma relação completa das obras do teólogo é apresentada por Juan Bautista Valero, enquanto o staff editorial encabeçado por William Henry Fremantle, estabelece uma comparação entre os eventos e sua vida, seus escritos e os acontecimentos que tiveram lugar em Roma no mesmo período. Cf. VALERO, 2013, p. LXXXIII-IV; FREMANTLE, LEWIS e MARTLEY, 1912, p. xxxiv-v.

<sup>68</sup> *Hie., Epis.* 75.4; 134.2; *id., Aur.* 3.

<sup>69</sup> *Id., Epis.* 5.2; 18A.16; 36.1; 50.4. Paulo Arns explora a prática literária de Jerônimo, considerando desde os materiais utilizados na confecção dos manuscritos, o trabalho de taquigrafia, até a difusão e armazenamento dos livros. Cf. ARNS, Paulo Evaristo. *A Técnica do Livro Segundo São Jerônimo*. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

<sup>70</sup> A expressão ‘ócio santo’ é do biógrafo José de Sigüenza, que a utiliza em referência aos monges da Ordem de São Jerônimo, fundada na Espanha no século XIV. Cf. SIGÜENZA, José de. *Historia de la Orden de San Jerónimo*. 2. ed. Madrid: Baily, p. 21, t. I.

A respeito da atividade epistolar do autor romano, que durou até 419, há que se considerar as particularidades da época, sobretudo a ausência de limites bem definidos entre o público e o privado. De modo geral, as cartas também eram escritas para serem difundidas, como indica o fato de o próprio Jerônimo ter organizado um compendio com algumas de suas missivas a fim de torná-las mais acessíveis.<sup>71</sup> Também Agostinho, ao escrever para ele, salienta que sua resposta serviria para a instrução de outros.<sup>72</sup> É por isso que as epístolas, semelhante aos prefácios dos livros, eram carregadas de intenções propagandísticas. Elogios a determinadas pessoas, frequentemente seus depositários, ataques aos adversários e mesmo confidências feitas a amigos, podiam ser empregadas como recursos para ganhar o favor da audiência (ARNS, 2007).

Se comparadas aos tratados, as epístolas admitiam maior grau de informalidade, mesmo que muitas fossem escritas na forma de ensaios exegéticos, por exemplo. De acordo com Jerônimo, além de aproximarem aqueles que não estão presentes,<sup>73</sup> seu objetivo era tratar de assuntos familiares e temas cotidianos. Um convite ao banquete, compara ele, ainda que pudesse vir acompanhado do tempero da ciência.<sup>74</sup> Por esse motivo, determinados aspectos da personalidade do autor são melhor conhecidos através de sua correspondência. Tome-se a carta à Leta, nora de Paula, na qual o monge demonstra seu lado afável ao aconselhá-la sobre os cuidados no aprendizado da filha:

Que ela tenha companheiras de estudo que procure superar, de modo que, quando as outras receberem elogios ela também se sinta incentivada. Mas não se deve repreendê-la no caso de demorar a apreender. É melhor estimular sua inteligência com elogios; ficando ela feliz ao superar a dificuldade e envergonhada com o fracasso. Deve-se ter muitíssimo cuidado para que não se desinteresse dos estudos, a fim de evitar que tal antipatia se prologue após os primeiros anos (*Hie., Epis.* 107.5).

No final da missiva, o próprio teólogo se oferece para assumir a educação da pequena Paula, nome dado em homenagem à avó, tão logo essa pudesse viajar ao Oriente: “A levarei sobre meus ombros, ainda que velho, ensinando-lhe a pronunciar bem as palavras; com isso me sentirei muito mais honrado que o filósofo gentio que educou o rei dos macedônicos [...]” (*Hie., Epis.* 107.13). É verdade que suas expectativas não foram realizadas naquele momento, mas pouco mais à frente, em torno de 316, a menina foi mandada a Belém.<sup>75</sup>

---

<sup>71</sup> *Hie., Vir Ill.* 135.2.

<sup>72</sup> *Aug., Epis.* 82.

<sup>73</sup> *Hie., Epis.* 8.1.

<sup>74</sup> *Id., ibid.* 29.1.

<sup>75</sup> Cf. MORENO, 1992, p. 123.

Em contraste à afetuosidade demonstrada a amigos e familiares, as cartas do comentarista também revelam sua incomplacência para com aqueles que o criticavam. Assim, a despeito dos anos dedicados à suavização de seu espírito, não era impossível fazer com que passasse dos elogios às acusações permeadas de ironia. Enquanto esteve na capital, por exemplo, Jerônimo empreendeu a tarefa de revisar as traduções latinas do Novo Testamento e propor uma nova a partir dos originais gregos. Como resultado, sua tradução apresentava algumas diferenças em relação às versões mais antigas, levando à censura dos mais conservadores. A esses, ele responde:

[...] não sou tão ignorante nem tão simplório a ponto de querer corrigir a palavra do Senhor ou dizer que algo nela não é divinamente inspirado. Essa rusticidade é própria de meus detratores em relação às coisas divinas, se predicando discípulos dos pescadores, como se fossem justos pelo fato de não saberem nada. O que eu quis fazer foi resolver as inconsistências dos códices latinos, as quais se comprovam pela presença de divergências em todos os exemplares, colocando-os em consonância com os originais gregos [...]. E se a eles desagrada a água direta da puríssima fonte, que bebam dos riachos lamacentos [...] (*Hie., Epis.* 25.1).<sup>76</sup>

Postura semelhante é adotada no terreno doutrinário. Como defensor do catolicismo romano, tal qual Lactânio, o monge de Estridão se propôs a escrever contra aqueles cuja mensagem desafiava as proposições da igreja de Roma. Diferente do retórico, todavia, os adversários de Jerônimo eram provenientes de dentro do movimento, membros influentes do clero cristão, como o patriarca João de Jerusalém. Além da questão ariana, que o fizera abandonar o deserto, o teólogo também se contrapôs à doutrina de Joviniano (m. c. 400), um monge da cidade de Roma que afirmava que a virgindade não representava um estado de pureza superior ao que se poderia alcançar através do matrimônio.<sup>77</sup> Tal entendimento ia em sentido contrário à noção de graus de perfeição defendida por Jerônimo.<sup>78</sup> Por conseguinte, em 393, ele escrevera a obra *Adversus Iovinianum*, contestando os pressupostos do cenobita.

No final do século IV a controvérsia origenista era motivo de dissensões no Leste do império. Escrevendo a João de Jerusalém, o bispo de Salamina, Epifânio, acusava-o de compactuar das ideias de Orígenes.<sup>79</sup> Além de João, a missiva gerou oposição entre seus partidários, dentre os quais Rufino. Para piorar a situação, uma tradução da carta feita por Jerônimo, contendo anotações desfavoráveis ao bispo de Jerusalém e ao antigo amigo de

<sup>76</sup> Cf. *Hie., Epis.* 27.3.

<sup>77</sup> Cf. *Id., Adv. Iov.* 1.3; *id., Epis.* 49.2.

<sup>78</sup> Cf. Capítulo IV.

<sup>79</sup> *Epis.* 51.3 (VALERO, 2013).



estudos, chega a público graças à imprudência de um de seus companheiros de monastério.<sup>80</sup> Em resposta, os dois atingidos conseguiram que o Prefeito do Pretório do Oriente, Flávio Rufino, assinasse uma ordem de banimento (*exilium*) contra o monge de Belém e seus correligionários, expulsando-os definitivamente do episcopado de Jerusalém.<sup>81</sup> A execução só não foi levada a cabo, porque um pouco depois, em 27 de novembro de 395, o prefeito foi morto durante a invasão dos hunos (CAIN, 2009, p. 142; KELLY, 1975, p. 203-4; NAUTIN, 1971, p. 17-8).

Após um curto período de apaziguamento, intermediado por Teófilo de Alexandria (m. 412), a polêmica é retomada, agora em razão da tradução de *Sobre os Princípios (De Principiis)* de Orígenes. No prefácio, Rufino se declara continuador do trabalho de Jerônimo, que no passado havia traduzido as homilias do alexandrino. Além disso, ele enfatiza a admiração do comentarista pelo teólogo do século III, sugerindo um alinhamento com suas ideias.<sup>82</sup> O estridonense rebate as declarações em uma carta a Pamáquio e Oceano: “tenho louvado ao exegeta, não ao dogmático; seu talento, não sua fé; ao filósofo, não ao apóstolo.” (*Hie., Epis.* 84.2). Junto dela, atendendo ao pedido de seus correligionários da capital, que questionavam a tradução de Rufino,<sup>83</sup> ele envia sua própria transposição para o latim do escrito de Orígenes a fim de demonstrar o teor de suas heresias.<sup>84</sup>

O ponto alto da controvérsia ocorre em 400, quando o Concílio de Alexandria condena como herética a doutrina origenista. Tanto o Papa Anastácio (m. 401), como os bispos da Síria e Palestina, aderem ao posicionamento (CROSS e LIVINGSTONE, 1997, p. 1195). No ano

---

<sup>80</sup> Trata-se de Eusébio de Cremona, o mesmo que, alguns anos mais tarde, subtrairia de Rufino um manuscrito contendo o prefácio da então inacabada tradução de *De Principiis*. Por intermédio dos amigos Pamáquio e Oceano o texto chegaria as mãos de Jerônimo em Belém, inaugurando uma nova fase de conflitos entre ele e Rufino. Cf. *Epis.* 83 (VALERO, 2013).

<sup>81</sup> *Hie., Epis.* 82.10. As duas principais formas de exílio em Roma eram a *relegatio* e a *deportatio*: a primeira, determinava que indivíduo fosse afastado temporariamente de seu lugar de residência e privado da fruição de seus bens. Era uma forma mais branda da pena e, geralmente, não envolvia a supressão de direitos civis; a segunda, caracterizava-se pelo banimento permanente, o confisco dos bens e a perda da cidadania romana. Costumava ser aplicada em substituição a punições mais severas, como a morte. No final da República a decisão pelo *exilium* perderá seu caráter colegiado – até então, era levada a cabo pelo Tribuno da Plebe e o Cônsul, ligados a tradições consuetudinárias de consulta a um plenário maior – e se converterá em um juízo pessoal dos ditadores, frequentemente dirigido contra seus adversários políticos. No império o exílio assumirá o caráter de penalidade legal imposta aos que atentassem contra a autoridade do *princeps*, que atuava como a última instância na aplicação da medida. No que diz respeito aos cristãos, há relatos da injunção do *exilium* a bispos durante o período das perseguições. Mantendo o caráter político da exclusão, que visava preservar a ordem estabelecida, Constantino e seus sucessores punirão com o exílio os culpados de heresia. Cf. EXILIUM (exilium). In: BERGER, Adolf. *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1953, p. 463; FRIGHETTO, Renan. *Exílio e exclusão política no mundo antigo: de Roma ao Reino Godo de Tolosa (séculos II a. C. – VI d. C.)*. Jundiaí: Paco, 2019.

<sup>82</sup> Cf. FREMANTLE, William Henry (Tr.). *Life and Works of Rufinus with Jerome's Apology Against Rufinus*. Oxford: James Parker, 1892, p. 427-8; VALERO, 2013, p. 932-7.

<sup>83</sup> *Epis.* 83 (VALERO, 2013).

<sup>84</sup> *Hie., Epis.* 84.12.

seguinte, Rufino escrevera contra os argumentos de Jerônimo, expostos na carta aos amigos da capital. Não demorou para que a notícia chegasse ao Oriente, levando o comentarista a oferecer resposta por meio dos três livros de sua *Apologia Contra Rufinum*, o último deles publicado em 402.<sup>85</sup> Por fim, os ataques cessam da parte de Rufino, seja pela idade ou pelos conselhos de Cromácio de Aquiléia, que também era amigo de Jerônimo. O mesmo fez Jerônimo, em Belém, ainda que, vez ou outra, mencionara o nome do adversário seus escritos.<sup>86</sup>

Já perto do fim da vida, Jerônimo declara oposição aos pelagianos, cuja presença na Terra Santa lhe seria uma preocupação para além do terreno teológico. Devido ao saque de Roma pelos visigodos em 410, muitas pessoas buscaram refúgio no Norte da África, dentre elas Pelágio (m. c. 423) e um grupo de seguidores. A partir dali eles passarão ao Oriente até se estabelecerem em Jerusalém. A princípio, Jerônimo não se posicionará contra os recém-chegados, talvez por não conhecer a doutrina que professavam, que colocava em dúvida a transmissão universal do pecado original, ou por ter tido, até aquele momento, informações mais favoráveis a respeito do grupo (VALERO, 2013). No período seguinte, entretanto, ele acabara tomando conhecimento das ideias do monge bretão e compondo um tratado contra ele, *Dialogi Contra Pelagianos*. Em razão de sua investida, o comentarista passou a sofrer vexações por parte dos partidários de Pelágio, a exemplo do episódio em que alguns manuscritos foram roubados de seu escritório.<sup>87</sup> Ainda mais grave foi o ataque de um bando de monges pelagianos aos mosteiros de Belém, que acabou provocando a morte de um diácono. Devido a ameaça e ao incêndio provocado pelos agressores, Jerônimo e os demais residentes das abadias foram obrigados a deixá-las por algum tempo.<sup>88</sup>

Em certa medida, o Jerônimo dos escritos apologéticos não é o mesmo das pinturas e vitrais do medievo, em que é retratado de modo imperturbável em seu gabinete. Mesmo com as mudanças introduzidas pela arte renascentista, que passa a valorizar a experiência do monge no deserto,<sup>89</sup> sua face polêmica é pouco evidenciada. Um dos objetivos deste trabalho é

---

<sup>85</sup> Cf. BOOTH, 1981, p. 242-3.

<sup>86</sup> *Hie., Epis.* 125.18. Cf. CASQUERO e CELESTINO, 2009, p. LXIX.

<sup>87</sup> *Id., ibid.* 134.2.

<sup>88</sup> Embora não dê detalhes, Jerônimo faz referência ao episódio em duas de suas cartas (*Hie., Epis.* 138, 139). Outras três missivas de Inocêncio I também dão testemunho do ocorrido, sendo que, na última delas, o papa censura o bispo João de Jerusalém por seu descomprometimento frente à questão. Ele exige que esse tome providências em relação aos pelagianos na Terra Santa. Cf. *Epis.* 135; 136; 137 (SAN JERÓNIMO. *Epistolario II*. Edición bilingüe. Traducido por Juan Bautista Valero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995). Contemporâneo dos acontecimentos, Agostinho também menciona o ataque aos mosteiros. Cf. *Aug., Ges. Pel.* 66.

<sup>89</sup> De acordo com Herbert Friedmann, ‘o penitente no deserto’ tornou-se um mote na arte renascentista e Jerônimo, um dos *patres* cristãos mais retratados entre os séculos XIV e XVI. Mesmo nos afrescos em que aparece no seu escritório, por exemplo, plantas e animais tendem a fazer alusão ao lugar de afastamento. Em mais de mil obras

justamente expandir a compreensão sobre o estridonense nesse sentido, mostrando-o não apenas como um intelectual e asceta rigoroso, mas um feroz defensor do cristianismo romano. Alguém que Berthold Altaner definiu como: “[...] feroso e violento, áspero e mordaz; às vezes até ofensivo na controvérsia.” (1956, p. 337).

---

analisadas, incluindo pinturas, gravações e esculturas, o pesquisador identificou não menos que vinte e duas espécimes de animais selvagens. O mais comum é o leão, presente em mais de três quartos das obras de Jerônimo em seu retiro. As bestas também eram selecionadas em virtude de seu simbolismo, dependendo da característica do retratado que se desejava ressaltar. O interesse dos artistas do Renascimento pela natureza é outro motivo por trás da fauna e flora nas representações do estridonense. Friedmann chega a afirmar que eles foram os primeiros naturalistas no período de transição intelectual da Europa medieval para a moderna. Cf. FRIEDMANN, Herbert. *A bestiary for Saint Jerome: animal symbolism in european religious art*. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 1980, p. 19-28, 229-53.

## 2 TEXTO E IDENTIDADE: MUDANÇAS NO IDEAL DE PERTENCIMENTO AO CRISTIANISMO ENTRE OS SÉCULOS IV E V

No período compreendido entre o final do século III e início do II a. C., a cultura literária em Roma – ou, mais precisamente, as práticas sobre as quais emergiria a literatura latina – passaram por um processo de modificação. Até então, como em outras cidades-estados vizinhas, a maior parte do cabedal artístico dos romanos era transmitida pela oralidade através de histórias sobre os feitos de seus antepassados, canções de louvor ou perjúrio, invocações às divindades protetoras e anedotas. Apesar disso, não se tratava da evolução de uma cultura oral para outra letrada. Vestígios arqueológicos apontam para o uso da escrita no Lácio a partir do século sétimo ou sexto da era pré-cristã. O que se tinha naquele momento, afirma Thomas Habinek (1998), era uma mudança na atitude dos romanos ou, pelo menos, de uma elite governante, em relação à preservação das tradições e seu registro para fins de comprovação e justificativa. Não foi fruto do acaso, que na mesma época, as autoridades republicanas estabeleceram em Roma um *collegium* para escritores (*scribae*) e atores (*historiones*),<sup>90</sup> afinal, a predileção pelo texto escrito requeria, tanto quanto estimulava, a profissionalização da atividade literária.

As razões para tais transformações devem ser buscadas em um contexto mais amplo de expansionismo militar, dominação política e preservação identitária. Findada a guerra contra Cartago, através da vitória de Cipião Africano (c. 236 - 183 a. C.) sobre as tropas de Aníbal em 202, Roma voltou-se contra as potências vizinhas, isto é, a Macedônia antígona, a Síria selêucida e o Egito ptolomaico, monarquias remanescentes da divisão do império alexandrino. No século II a. C., as disputas pelo Mediterrâneo oriental chamaram a atenção de Políbio (c. 200 - c. 118 a. C.), historiador grego, que após ser extraditado para Roma, escreveu uma obra em quarenta volumes abordando as causas do êxito militar romano entre 220 e 167 a. C.<sup>91</sup> Logo no primeiro livro ele declara: “Que homem pode ser tão néscio e indolente que não se pergunte como foi possível e sob que tipo de regime político, quase todo o mundo civilizado tenha caído, em menos de 53 anos, sob o domínio exclusivo de Roma? Esses acontecimentos não têm precedentes.” (*His.* 1.1.5).

<sup>90</sup> Além do *collegium scribarum et histrionum*, fundado entre 207 e 200 a. C. no Templo de Minerva, sobre o Aventino, Nicholas Horsfall considera a possibilidade de ter existido em Roma uma organização semelhante voltada aos poetas (*collegium poetae*), que eram distinguidos dos escribas e demais autores não líricos. Cf. HORSFALL, Nicholas. *The Collegium Poetarum. Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Oxford, n. 23, p. 79-95, 1976.

<sup>91</sup> DEROW, Peter Sidney. Polybius. In: HORNBLOWER e SPAWFORTH, 2012, p. 1174-5, v. II.

Dentre os integrantes da sociedade republicana que mais se beneficiaram com essas conquistas, estavam os membros da *ordo senatorius*, cuja expansão dos territórios para além dos limites Apeninos, somada a maior oferta de trabalhadores forçados, lhes permitiu alcançar um novo patamar de riqueza. Em contrapartida, apregoava Marco Pórcio Catão (c. 234 - 149 a. C.), o enriquecimento da aristocracia fazia com que muitos se entregassem aos maus hábitos, que colocavam em risco a própria sobrevivência do Estado. Dirigindo-se aos seus compatriotas, afirmava:

Quanto mais a situação do nosso Estado melhora e se torna feliz de dia para dia; quanto mais nosso império se dilata – já passamos à Grécia e à Ásia, onde não faltam incitamentos às paixões, e metemos a mão até no tesouro dos reis –, mas eu receio que semelhantes riquezas tomem posse de nós em lugar de nós nos apossarmos delas (*Liv., Urb. Con. 34.4.3*).

O senador romano queixava-se que as despesas dos aristocratas, fossem eles cidadãos particulares ou magistrados, havia os conduzido à cupidez e ao luxo.<sup>92</sup> A tais vícios eram suscetíveis, principalmente, o sexo feminino, razão pela qual em 215 a. C., ainda durante os enfrentamentos contra Cartago, foi aprovada em Roma uma lei que restringia o uso de joias pelas mulheres e proibia determinados tipos de roupa em público. A legislação também impedia que as damas da nobreza circulassem em carros atrelados a animais no interior das capitais provinciais, salvo em casos de festas religiosas.<sup>93</sup>

Duas décadas após aprovação da *Lex Oppia*, dois tribunos da plebe, Marco Fundânio e Lúcio Valério, propuseram ao povo de Roma o fim dos tais impedimentos. Tito Lívio (c. 59 a. C. - c. 17 d. C.) menciona que, na ocasião, mulheres vindas de diversas partes bloqueavam as ruas da cidade e o acesso ao fórum, solicitando que lhes fossem devolvidas as antigas vestimentas e os ornatos.<sup>94</sup> Para Catão, a própria iniciativa das mulheres em requererem a supressão da lei já era motivo para que esta não fosse abolida: “Se acaso vencerem dessa vez, o que deixarão doravante de intentar?” (*Liv., Urb. Con. 34.3*). Em tempos mais antigos, argumentava que a ausência de leis de tal natureza ocorrera devido ao fato de haver luxo a ser reprimido. Mas o aumento do ouro e da riqueza fez com que aquela moderação, que antes era motivo de orgulho entre as mulheres se tornasse razão de humilhação.<sup>95</sup>

Assim como a Lei Ópia, outras foram aprovadas no decorrer do século II a. C. A *Lex Orchia* de 181 a. C., por exemplo, limitava o número de convivas que poderiam ser convidados

<sup>92</sup> *Liv., Urb. Con. 34.4.*

<sup>93</sup> *Id., ibid. 34.1.*

<sup>94</sup> *Id., ibid. 34.1.*

<sup>95</sup> *Id., ibid. 34.4.*

para um banquete, enquanto a *Lex Fania* de 161 a. C., posteriormente estendida a toda a Itália pela *Lex Didia* de 143 a. C., estabelecia um limite para os gastos em refeições.<sup>96</sup> Em comum, todas tinham como finalidade instilar a moderação entre os aristocratas e preservar os valores do *mos maiorum*, que caracterizavam a identidade do grupo social dominante. A esse respeito, Zygmunt Bauman (2012) situa que determinados aspectos da experiência só começam a ser debatidos com seriedade quando já não podem ser tidos como certos ou deixam de ser capazes de sobreviver por si mesmos. Uma identidade autoevidente é imperceptível, afirma o sociólogo (2003, 2005), e a reação ao questionamento é a descoberta ou invenção das tradições, que serviram de alicerce para determinado modelo de organização social.

Ao contrário de sociedades em que a preservação da memória é deixada a cargo da oralidade, a utilização da escrita para tal intento permite maior controle sobre a história. Quanto mais afastados no tempo, tanto mais suscetíveis à imaginação do historiador estão os acontecimentos. É nesse sentido que os produtores de bens culturais, indivíduos cultivados, frequentemente advindos das elites dominantes da sociedade, se apropriam do passado e produzem uma versão dos acontecimentos adequada aos seus interesses. Entre os romanos, destaca Habinek (1998), a literatura latina serviu tanto para a definição, preservação e transmissão de padrões de comportamento de um grupo de privilegiados, quanto atuou na valorização de seus ideais no contexto das conquistas mediterrâneas.

Como não poderia ser diferente, a construção e sistematização de um cabedal literário pela aristocracia republicana ocorreu a partir de empréstimos de outras culturas, notadamente a helênica. Esse processo, por sua vez, nem sempre foi encarado como algo natural, ocasionalmente interpretado como uma ameaça. Plutarco (c. 46 - c. 120) registra um episódio em que dois embaixadores gregos se dirigiram a Roma para solicitar a revisão de uma multa aplicada à cidade de Atenas. Eram eles o acadêmico Carnéades (214 - c. 129 a. C.) e Diógenes, o estoico (c. 230 - c. 150-140 a. C.). Animados pela presença dos estrangeiros, muitos estudiosos, em especial os mais jovens, apressaram-se em se tornar seus ouvintes. O charme de Carnéades, relata o historiador, cuja fama não era inferior ao poder, atraiu uma multidão, que foi ‘possuída’ por sua filosofia.<sup>97</sup> Catão temia a influência dos gregos e desejava que partissem da cidade. No Senado, ele cobra uma decisão de seus pares, censurando-os por admitirem que os indivíduos capazes de conseguir tudo o que desejam, tão grande era a sua eloquência, permanecessem por tanto tempo ali:

---

<sup>96</sup> Cf. HABINEK, Thomas N. *The politics of latin literature: writing, identity, and empire in ancient Rome*. Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 61.

<sup>97</sup> *Plu., Vit. Par., Cat. Mai.* 22.3.

‘Nós devemos,’ disse ele, ‘decidir de uma maneira ou outra e votar sobre a questão apresentada pela embaixada, a fim de que esses homens voltem a suas escolas e discurssem para os filhos da Grécia, enquanto os jovens de Roma deem ouvidos a suas leis e magistrados, como sempre foi.’ (*Plu., Vit. Par., Cat. Mai.* 22.5).<sup>98</sup>

Por trás das palavras de Catão, comenta Plutarco, estava, não a inimizade para com Carnéades ou seu companheiro, mas uma percepção negativa da própria filosofia e cultura gregas, as quais considerava alheias ao senso de dever cívico romano.<sup>99</sup> Um exemplo disso, é visto no comentário acerca dos discípulos do retórico ateniense, Isócrates (436 - c. 338 a. C.), que “[...] estudavam até ficarem velhos, como se fossem praticar sua eloquência e pleitear suas causas no Hades, diante de Mínos” (*Plu., Vit. Par., Cat. Mai.* 23.2) Em outra parte, o senador afirma que Sócrates, “[...] era um grande falastrão, procurando pelos meios que lhe eram possíveis, usurpar a tirania e dominar seu país, pervertendo os costumes e os hábitos, atirando seus concidadãos a opiniões contrárias as leis e costumes antigos.” (*Plu., Vit. Par., Cat. Mai.* 23.1).

A despeito da hostilidade do político republicano, ele mesmo era um conhecedor da língua<sup>100</sup> e literatura de seus vizinhos balcânicos.<sup>101</sup> Conforme o entendimento de Habinek (1998), a questão chave para Catão e outros membros mais conservadores da aristocracia, não era impedir o comércio cultural com os helenos, mas garantir seu controle por um setor específico da sociedade. Isso se justificava à medida que o conhecimento das letras gregas se haviam convertido em patrimônio da elite senatorial, um dos aspectos de sua identidade, que não deveria ser compartilhado pelo restante da população. Acima de tudo, o magistrado temia que a adoção de práticas do helenismo interferisse nas tradições do povo romano. Eis a razão de sua desaprovação à adoção de costumes gregos por Cipião Africano, responsável pelo relaxamento da disciplina militar na Sicília durante as campanhas contra Cartago.<sup>102</sup>

Chamando a atenção para a via de mão dupla das trocas simbólicas, Arnaldo Momigliano (1991) observa que elas se dão de forma díspar, não apenas pela relação desigual de poder, mas em virtude da predisposição de cada povo em assimilar elementos vindos de fora. Diferente dos gregos, o senso de superioridade dos latinos não foi construído sobre os alicerces de sua herança literária, mas em termos de sua capacidade de apropriação cultural, considerada

<sup>98</sup> Cf. *Pli., Nat. His.* 7.112.

<sup>99</sup> *Plu., Vit. Par., Cat. Mai.* 23.1.

<sup>100</sup> *Id., ibid.* 12.5.

<sup>101</sup> *Id., ibid.* 8.8; 9.3; 23.2.

<sup>102</sup> *Id., ibid.* 3.5-6. Cf. SPURR, Stephen M. Porcius Cato (1), Marcus. In: HORNBLLOWER e SPAWFORTH, 2012, p. 1188-9, v. II.

um instrumento de dominação. O próprio Marco Túlio reconhecia o primado intelectual helênico: “A Grécia nos superava em cultura e em todos os géneros literários, campos em que era fácil vencer, já que não lhes opusemos resistência.” (*Cic., Tus.* 1.3). Em contrapartida, exaltava a disciplina e qualidades naturais dos romanos como razão de seu êxito civilizatório.<sup>103</sup>

Em *De Divinatione*, o magistrado atesta que dos textos que até então havia produzido, não fossem as interrupções por questões de maior relevância, nenhum tópico da filosofia teria ficado sem ser exposto em língua latina.<sup>104</sup> Para ele, não existia serviço maior que pudesse prestar aos seus concidadãos, que unir a arte da eloquência à sabedoria dos filósofos helênicos.<sup>105</sup>

[...] decidi que deveria lançar luz sobre essa questão em língua latina, não porque pense que a filosofia não possa ser aprendida em língua grega e com mestres helenos, mas porque estou convicto de que os romanos, ou se tem mostrado mais sábios que os gregos em suas criações, ou melhorado aquilo que tem tomado deles; me refiro aqueles campos, que tem considerado dignos de dedicar-lhes esforço (*Cic., Tus.* 1.1).

Ao propor a apropriação do patrimônio literário dos gregos, Marco Túlio o faz em razão de acreditar que os helenos haviam falhado em preservar e transmitir sua cultura. Além disso, assumir o controle dessa herança, era parte do projeto do aristocrata para alterar a própria conjuntura política de Roma. Assim como outros contemporâneos do século I a. C.,<sup>106</sup> Cícero acreditava que abalos que denunciavam o desgaste das instituições republicanas tinham como plano de fundo uma crise moral. Segundo ele, a escassez de homens aptos a conduzirem os negócios do Estado, como aqueles que o haviam instituído, era o resultado de seu afastamento das práticas do *mos maiorum*.<sup>107</sup> Em uma época em que era grande a influência da cultura helenística sobre os romanos, o senador propunha conciliá-la com as tradições de Roma, de modo que os preceitos dos filósofos enriquecessem o cabedal cultural do povo latino e tivessem garantida sua transmissão geração após geração (HABINEK, 1994).

A literatura latina continuou sendo um sinal distintivo da aristocracia senatorial durante o período do Principado, todavia não conservou as mesmas características. Com a perda da hegemonia política pelo Senado, restava pouco espaço para o *perfectus orator* ciceroniano que, de posse de um amplo conhecimento dos clássicos e orientado segundo os preceitos éticos da

<sup>103</sup> As virtudes tradicionais do povo romano eram: *gravitas, constantia, magnitudo animi, probitas et fides* (*Cic., Tus.* 1.2). Cf. CICERÓN. *Disputaciones Tusculanas*. Traducido por Alberto M. González. Madrid: Gredos, 2005, p. 105, nota 9.

<sup>104</sup> *Cic., Div.* 2.2.

<sup>105</sup> *Id., Tus.* 1.5-6; *id., Off.* 1.1.

<sup>106</sup> *Luc., Rer. Nat.* 3.58-64; *Sal., Bel. Cat.* 5.9; 11.4-6; 53.5; *id., Hist.* 16

<sup>107</sup> *Cic., Rep.* 5.1.1.



filosofia, empregava seu discurso em favor da *res publica*.<sup>108</sup> Todas as decisões importantes passaram a ser submetidas ao imperador e isso provocou um esvaziamento da retórica republicana. O cerceamento das liberdades políticas, por outro lado, não diminuiu o interesse dos romanos pela eloquência, mesmo que em alguns momentos isso não significasse mais do que uma arte da *declamatio* (PETERLINI, 2001). O próprio Estado passou a financiar um *rector latini*. O primeiro deles foi Marco Fábio Quintiliano (c. 35 - c. 100), escolhido pelo imperador Vespasiano (9 - 79).

Desde a aurora do cristianismo os cristãos organizaram um *corpus* literário distintivo, parte dele tomado do Judaísmo. Entre os escritos neotestamentários, as cartas apostólicas, com destaque para as atribuídas a Paulo (c. 5 - c. 64-67), buscavam instituir um conjunto de regulamentos éticos e morais, que adequassem o comportamento dos fiéis aos preceitos da nova religião. Já o exercício da retórica era considerado parte da cultura mundana pelo de Tarso, alheia à sabedoria divina. Em correspondência aos irmãos Corinto, ele afirmava que fora enviado para pregar o Evangelho, “[...] sem recorrer à sabedoria da linguagem, a fim de que não se torne inútil a cruz de Cristo.” (1Cor 1.17).<sup>109</sup>

Aparentemente, Paulo estaria incorrendo em uma ambivalência, afinal de contas, seu argumento poderia ser considerado como um artifício retórico. A questão é, que tanto ele como os demais autores dos textos sagrados, não empregaram a ‘retórica’ no sentido estrito, como um conjunto de normas técnicas, mas de modo mais abrangente, denotando a maneira e a circunstância que promovem a persuasão (CAMERON, 1994). Já os apologistas não hesitarão em lançar mão das regras do estilo em seus escritos. Para Lactânio, por exemplo, a prática da retórica só deveria ser considerada como um ‘exercício de pleitos fictícios’<sup>110</sup> se estivesse desvinculada da mensagem divina, caso contrário, não haveria motivos para não a utilizar:

Eis que a verdade, se bem pode ser defendida, como tem sido feito muitas vezes por diversas pessoas, deve ser apresentada e afirmada com palavras claras e reluzentes, acompanhada de sua própria força e adornada com uma forma elegante. Dessa forma, alcançará mais poderosamente as almas dos homens (*Lac., Div. Ins.* 1.1.10).

De acordo com Agostinho, que segue o mesmo direcionamento de Lactânio, se os oradores do século utilizavam a retórica para convencer o público de suas ideias falaciosas,

<sup>108</sup> Cf. PETERLINI, Ariovaldo. A retórica na Tradição Latina. In: MOSCA, Lineide do Lago Salvador (Org.). *Retóricas de Ontem e de Hoje*. 2. ed. São Paulo: Humanitas, 2001, p. 119-44.

<sup>109</sup> Todas as citações de textos bíblicos contidas neste trabalho remetem à tradução portuguesa da Bíblia de Jerusalém. Cf. BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2019.

<sup>110</sup> *Lac., Div. Ins.* 1.1.10.

conduzindo, assim, as pessoas ao erro, tanto mais importante seria seu emprego em defesa da verdade. Ele pergunta: “Quem ousará, pois, afirmar, que a verdade deve enfrentar a mentira com defensores desarmados? [...] Quem seria tão insensato para assim pensar?” (*Aug., Doc. Chr.* 4.2.3).

Na segunda metade do século II essa mudança de atitude em relação à arte da eloquência, que em nenhum momento se distanciaria do precedente paulino da autossuficiência da verdade evangélica, esteve relacionada à adesão de indivíduos com uma formação humanística ao cristianismo, em sua maioria advindos dos estratos médios da aristocracia imperial. Familiarizados com a cultura helenística, os apologistas se valerão da autoridade dos clássicos, não apenas como contraponto à doutrina que professavam, mas para afirmá-la diante de uma audiência de leitores pagãos. Até certo ponto, esse ‘direito à apropriação’ aproxima-se daquele postulado pelos autores republicanos.

A exemplo de Cícero, para quem os gregos deixaram de ter a primazia sobre a própria cultura literária quando não foram capazes de manter sua continuidade pela dominação estrangeira, para os cristãos os judeus perderam sua condição de nação eleita e, por extensão, o monopólio sobre seus textos sagrados, no momento em que se recusaram a aceitar Jesus como o messias anunciado pelos profetas.<sup>111</sup> Interpretando alegoricamente a paixão de Cristo, Jerônimo declara que no instante em que o galileu entregou seu espírito na cruz, o véu do tabernáculo celeste foi fendido de cima abaixo e com isso: “[...] foram revelados todos os mistérios da lei, de modo que o que antes era mantido em segredo, agora se manifestava a todos os povos” (*Hie., Epis.* 120.8.2). A partir dessa interpretação o autor afirma o direito de seus correligionários sobre o legado judaico, já que as duas partes do véu representavam o Antigo e o Novo Testamentos, ambas integrando as Escrituras Sagradas cristãs.

O fato de os judeus terem portado a verdade, por outro lado, não significava que os gentios, em especial os gregos e romanos, tenham sido completamente estranhos a ela. Lactâncio sustentava que, em vários aspectos, os preceitos dos filósofos se pareciam com os dos seguidores de Cristo, pese a ausência da autoridade divina.<sup>112</sup> Isso porque a autêntica sabedoria, que segundo o retórico era o conhecimento de Deus, não poderia ser dissociada da verdadeira religião. Somente o cristianismo poderia revelar o caráter divino aos homens.<sup>113</sup> Ainda que, em alguns momentos, tenham se acercado da verdade, os praticantes da filosofia

<sup>111</sup> *Lac., Div. Ins.* 4.16.17, 20.5; *Hie., Epis.* 96.2.

<sup>112</sup> *Lac., Div. Ins.* 3.27.1.

<sup>113</sup> *Id., ibid.* 1.1.25; 4.3.2, 4.2; 5.1.11; 6.9.24.

não foram capazes de alcançá-la, seja porque foram desviados pela crença em outros deuses ou porque, tendo-os rechaçado, confiaram unicamente em sua própria sabedoria.<sup>114</sup>

Mas não foi apenas pela filosofia que os antigos puderam antever a verdade. Em sua apologia, Lactâncio evoca uma ampla literatura de caráter místico-religioso, incluindo os oráculos de Apolo, os poemas órficos e os escritos herméticos e sibilinos, com o objetivo de autorizar seus argumentos.<sup>115</sup> Embora acreditasse na origem gentia dessas fontes e em uma data de composição anterior a era cristã, algumas delas são posteriores. O *Corpus Hermeticum*, por exemplo, conjunto de escritos atribuídos a Hermes Trismegisto,<sup>116</sup> que trata de filosofia, teologia, astrologia, medicina e alquimia, data de algum momento entre os anos 100 e 300. Quanto aos testemunhos das Sibilas, profetizas do mundo antigo,<sup>117</sup> a primeira coleção de seus escritos foi perdida em razão de um incêndio que tomou o Capitólio em Roma no ano 83 a. C. A partir de então, tentativas foram feitas para substituí-los, incluindo uma série de falsificações de origem judaico-cristã e outra exclusivamente cristã. Reunidas em um compêndio de quatorze livros, redigidos entre os séculos II e IV, estas últimas devem ter sido utilizadas por Lactâncio (CASEY, 1972; COLLINS, 1998), que justificava sua apropriação às verdades que, posteriormente, seriam reveladas através do cristianismo.

Ao mesmo tempo em que essas apropriações estabeleciam um sentido de continuidade para com as culturas judaica e helenística, elas erigiam as fronteiras de um novo lugar de pertencimento. Um dos aspectos distintivos do discurso cristão, salienta Cameron (1994), era seu caráter inclusivo, superando as fronteiras étnicas do monoteísmo judaico e o cunho elitista da literatura helenística. Ao mesmo tempo, a adesão ao movimento implicava na sobreposição de uma identidade religiosa sobre as demais esferas da vida cotidiana. Antes de ser grego ou romano, patrício ou plebeu, membro desta ou daquela família, o indivíduo era cristão, sendo

<sup>114</sup> *Lac., Div. Ins.* 1.5.28; 2.3.22-24; 3.1.6-7, 30.4; 7.7.14.

<sup>115</sup> Ao final de sua tradução, Eustáquio Salor traz um índice com todas as ocorrências desses escritos no texto de Lactâncio. Cf. SALOR, 1990, p. 343, 348, 349, 350 (v. I); 353, 356, 357 (v. II).

<sup>116</sup> Hermes Trismegistos (ou 'três vezes grande'), foi uma deidade egípcia oriunda do contato entre o deus Thoth e o Hermes helenístico. Segundo a tradição cristã, tratava-se de um homem, que em razão dos seus feitos, passou a ser adorado como um deus (*Cle., Stro.* 1.15, 21; *id., Coh. Gra.* 4; *Lac., Div. Ins.* 1.8.4; 10.3; 15.7-13; 26). O apologista Atenágoras de Atenas o compara com Alexandre, que igualmente foi um rei a receber as glórias divinas (*Ath., Leg. Chr.* 28). Para Clemente de Alexandria, este teria sido um sábio autor de quarenta e dois livros contendo, entre outras coisas, toda a filosofia dos egípcios (*Cle., Stro.* 6.4). Lactâncio, por seu turno, relata que Hermes foi um filósofo, responsável por introduzir as leis e as letras entre os egípcios. Além disso, teria uma cidade entre eles, conhecida como 'cidade de Mercúrio', já que esse era um dos nomes pelos quais era conhecido e adorado no Egito (*Lac., Div. Ins.* 1.6.2-4; 7.13.3). Cf. POTTER, D. Hermes Trismegistus. In. HORNBLOWER e SPAWFORTH, 2012, p. 669-70, v. I.

<sup>117</sup> *Lac., Div. Ins.* 1.6.7-14. Cf. COLLINS, John J. *The apocalyptic imagination: an introduction to jewish apocalyptic literature*. 2. ed. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998, p. 116-27.

que muitos dos conflitos que opuseram os crentes a outros grupos da sociedade – veja-se as perseguições – originaram-se das incompatibilidades entre esses diferentes espaços identitários.

Explorando a relação entre identidade e a palavra escrita, Judith Lieu (2006) nota que o movimento cristão se desenvolveu como uma ‘comunidade textual’, no sentido de um grupo formado em torno de um conjunto de escritos e seus intérpretes. Por definição, aponta Stock (1983), a noção de comunidades textuais não implica na existência de uma versão escrita do texto, muito embora ela possa estar presente. O essencial é que haja um indivíduo que tenha domínio sobre ele e o utilize para modelar tanto o pensamento quanto as ações do grupo. Em relação ao movimento cristão, mesmo quando um desses ‘intérpretes’ da palavra de Deus não deixava nada registrado, como foram os casos de Antão e Tecla de Icônio (n. c. 30),<sup>118</sup> outros se encarregavam de relatar suas experiências, instruindo e inspirando suas audiências, ao mesmo tempo que as adequavam as suas convicções pessoais. Essa importância dada ao texto pelos antigos, que coexistia com altos índices de analfabetismo, é explicada em virtude da prática de leitura pública e da ampla circulação dos manuscritos. Por esse motivo é que David Potter (1994) classificou Roma como ‘um império da palavra escrita.’

Dentro dessa conjuntura, grande parte dos partidarismos que surgiram no seio do movimento cristão no século II, se deram em razão de diferentes interpretações dos textos que haviam sido produzidos no período anterior. Com efeito, o próprio reconhecimento desses trabalhos como divinamente inspirados foi tema de divergências entre os estudiosos da época, isso porque, assim como sua redação, sua seleção também caracterizava um ato de poder, legitimando determinado ponto de vista em detrimento de outros. Irineu de Lyon (c. 130 - c. 202), por exemplo, argumentava que: “desde que são quatro as regiões do mundo em que vivemos, quatro são os ventos principais e visto que a Igreja está espalhada por toda a terra, tendo como seus pilares o Evangelho e o espírito de vida que disseminam por toda parte a imortalidade e vivificam os homens,” então quatro devem ser os evangelhos (*Ire., Adv. Hae.* 3.11.8).

Da mesma forma, Tertuliano (c. 160 - c. 220) negava que o livro dos Atos de Paulo teria sido escrito pelo de Tarso, em vez disso, o atribuiu a um presbítero da Ásia, que após confessar tê-lo redigido teve seu cargo removido.<sup>119</sup> Em alusão à Tecla, ele considera que Paulo não teria transformado uma mulher em evangelista, como atesta a narrativa: “Pois quão crível pareceria,

<sup>118</sup> Segundo a tradição cristã, Tecla foi companheira de ministério do apóstolo Paulo. É conhecida através dos Atos de Paulo e Tecla (*Acta Pauli et Theclae*), texto apócrifo do século II. Cf. THECLA, St. In: CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. (Ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 1597; NICHOLSON, Oliver. Thecla, S. In: \_\_\_\_\_, 2018, p. 1471, v. II.

<sup>119</sup> *Ter., Bap.* 17.

que aquele que não permitiu a mulher aprender com demasiado entusiasmo, pudesse dar a uma o poder para pregar e batizar!” (*Ter., Bap.* 17). Em sua tradução aos Atos apócrifos, Bernhard Pick (1909, p. 2) afirma que, embora o livro dos Atos de Paulo tenha gozado de credibilidade nos círculos cristãos, como sugerem as citações feitas por Hipólito (*Com. Dan.* 3.29.4) e Orígenes (*Pri.* 1.2.3), à medida que foi incorporado pelos maniqueístas<sup>120</sup> e outras seitas gnósticas,<sup>121</sup> passou a ser considerado espúrio pela maior parte dos autores cristãos.

A partir de uma perspectiva identitária, essas narrativas, assim como as representações humanas, de modo geral, conservam um duplo aspecto: em primeiro lugar, tendo em vista que sua construção se dá a partir de elementos simbólicos pré-existentes, elas são a expressão de uma identidade comum, compartilhada pelo autor e a audiência para a qual escreve. É nesse sentido que a cultura exerce uma ação padronizadora sobre a sociedade, delimitando os limites do que é permitido pensar, enunciar e fazer (CHARTIER, 2002); por outro lado, não importa quão rígidos sejam os determinismos socioculturais, eles são incapazes de eliminar as diferenças do interior das organizações coletivas, uma vez que elas estão afiançadas na própria natureza do Ser.<sup>122</sup> É isso que faz com que cada narrativa seja uma visão singular do mundo cognoscível.

<sup>120</sup> O maniqueísmo surgiu na Pérsia a partir das ideias de Manes, um missionário nascido no sul da Mesopotâmia, que, de acordo com Eusébio de Cesareia, se autodenominava discípulo Jesus; e o Paracleto ou Espírito Santo (*His. Eccl.* 7.31). Ainda durante a vida de seu fundador, o movimento se espalhou pelo Império Sassânida, Egito e Norte da África romanos. Acusados de representar uma ameaça à religião tradicional e, conseqüentemente, ao Estado, os maniqueus foram perseguidos durante o governo de Diocleciano (*Mos. Rom.* 15.2, 4-5). Até o final do século IV, foram promulgadas outras quatro leis contra a seita, considerada herética pelos cristãos: uma em 372, pelo imperador Valentiniano I; as demais em 381, 382 e 389 por Teodósio I (*Cod. Theo.* 15.5.3; 7; 9.1; 18). Incorporando elementos do zoroastrismo e cristianismo, principalmente, os maniqueus acreditavam na existência de dois princípios independentes e antagônicos: o Bem e o Mau, o Espírito da Luz e o Reino das Trevas. Segundo sua cosmovisão dualista, a alma, oriunda do Reino da Luz, encontrava-se presa à matéria, cabendo a um grupo especial de indivíduos, chamados de Eleitos, libertá-la e fazê-la retornar a sua fonte primeva. Para tanto, adotavam um estilo de vida contemplativo, livre de bens materiais, além de jejuns e a continência como práticas purificadoras. Cf. BAKER-BRIAN, Nicholas; CANEPA, Matthew. Mani, Manichaeism, and the Manichaeans. In: NICHOLSON, 2018, p. 950-3, v. II; STOKES, G. T. Manicheans. In: PIERCY, William; WACE, Henry (Ed.). *A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A. D., with an Account of the Principal Sects and Heresies*. London: John Murray, 1911, p. 683-6.

<sup>121</sup> A palavra ‘Gnosticismo’ é derivada do grego γνῶσις (‘conhecimento’) e no cristianismo antigo designava uma variedade de seitas que se desenvolveram a partir do século II. Dentre seus primeiros expoentes, estavam Basílios, Marcião e Valentim, todos eles condenados como hereges. Os gnósticos faziam distinção entre o Deus supremo, incognoscível, e o Demiurgo, responsável pela criação do mundo e associado à divindade do Antigo Testamento. Já Cristo seria o emissário do Deus supremo e teria a trazido à ‘gnosis’, por meio da qual a centelha divina existente no homem poderia libertar-se de seu invólucro corruptível e retornar ao Pleroma (‘totalidade’). Por se tratar de um ser etéreo, o Salvador não se revestiu, propriamente, da natureza carnal, sendo impossível que tenha passado pela morte. Para alguns, ele habitou em Jesus temporariamente, enquanto outros defendiam que se apresentou como um espectro humano. Cf. MACRAE, G. W. Gnosticism. In: MARTHALER *et al.*, 2003, p. 255-61, v. VI; GNOSTICISM. In: CROSS e LIVINGSTONE, 1997, p. 683-5.

<sup>122</sup> Em sua coleção *O Método* (La Méthode), Edgar Morin propõe um revisionismo das principais correntes teóricas nos campos da sociologia e antropologia do século XX, de modo a destacar as ‘infraestruturas físicas e biológicas’ dessas disciplinas. Não se trata, todavia, de reduzir a análise das sociedades à natureza orgânica de seus agentes, mas pensar as organizações humanas de modo mais abrangente. Seguindo esse entendimento, a

Analisando o aspecto idiossincrático das narrativas, vê-se que por trás das intencionalidades do autor, pautadas em suas convicções e partidarismos, há um universo de processos inconscientes e subconscientes a determiná-los. Influenciado pela teoria psicanalítica, Edgar Morin (2015a) considera que para além dos impulsos naturais que animam os apetites e impelem a autossatisfação, ocorrem no ser humano ‘pulsões cognitivas’ que comportam a necessidade de compreender e explicar não somente o meio, mas a si mesmo. Interrogações, faltas e angústias, vivenciadas desde a infância, conservam-se de maneiras diversas e se cristalizam em ‘temas obsessivos’ (*themata*) a partir dos quais o indivíduo orientará sua investigação da realidade em busca de respostas a determinadas questões existenciais e não outras.

O elemento pulsional subjacente à atividade mental pode acarretar uma relação emocional entre o sujeito e o conhecimento, de modo que este está naturalmente propenso a enquadrar os fatos aos seus apelos intelectuais. Qualquer sistema de ideias comporta um núcleo de pressupostos, que vai de encontro às obsessões cognitivas compartilhadas pelos integrantes do grupo, garantindo a esses uma comunhão ontológica com o real. Muito embora as doutrinas religiosas, tanto quanto as teorias científicas, sejam capazes de promover esse sentimento de plenitude, há diferenças no que tange a apropriação do saber e o espaço deixado para a atualização dos paradigmas. Com base nisso, o estudioso francês sugere que há duas formas de conceber algo como verdadeiro: primeiramente, existe a ‘ideia de verdade’, que corresponde a uma resolução pautada em cálculos e observações sem que, necessariamente, haja um envolvimento emocional por parte do sujeito.

Em segundo lugar, existe o ‘sentimento de verdade’, envolvendo a dimensão afetiva e existencial, inseparável das obsessões cognitivas e seus *themata*. O sentimento de verdade suscita uma dupla relação de posse: a de apropriação da verdade (‘eu tenho a verdade’) e a de posseção pela verdade (‘eu pertenço à verdade’), de modo que ambas se relacionam

---

‘teoria da complexidade’ do autor francês parte da premissa de que todos os organismos do mundo físico, assim como os sistemas de pensamento existentes no campo das ideias – a ‘noosfera’, conforme a terminologia utilizada por ele –, são compostos de unidades interdependentes que, invariavelmente, conservam uma parcela de autonomia umas em relação às outras. No que diz respeito ao homem, a singularidade com que realiza os processos de traduções da realidade, utilizando, para isso, as ferramentas de sua própria cultura à luz de suas experiências pessoais, faz dele um reduto de contradições em potencial. O mesmo vale para as coletividades, que quanto mais crescem em complexidade, mais suscetíveis a forças desagregadoras advindas das diferenças entre seus membros estão. Cf. MORIN, Edgar. *O método 1: a natureza da natureza*. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2016; MORIN, E. *O método 2: a vida da vida*. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2015; MORIN, E. *O método 3: o conhecimento do conhecimento*. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2015a; MORIN, E. *O método 4: as ideias, habitat, vida, costumes, organização*. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2011; MORIN, E. *O método 5: a humanidade da humanidade, a identidade humana*. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2012; MORIN, E. *O método 6: ética*. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2011a. Sobre o papel padronizador da cultura, cf. BAUMAN, Zygmunt. *Ensaio Sobre o Conceito de Cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

dialogicamente, pois ‘eu pertenço à verdade que detenho’. O indivíduo assim orientado, como ocorre entre os adeptos das religiões, buscará acomodar os indícios encontrados a uma visão de mundo pré-estabelecida, rejeitando aquilo que não se adequa a ela. Um exemplo, nesse sentido, provém da discordância entre Agostinho e Jerônimo, relativa à interpretação de uma passagem das Escrituras feita por este último.

Em seu comentário à Epístola dos Gálatas, Jerônimo coloca que Pedro foi dissuadido de sua ‘simulação’.<sup>123</sup> Ele refere-se ao episódio em que o apóstolo, temendo a condenação de seus correligionários de Jerusalém, deu as costas para o grupo de gentios convertidos com o qual compartia sua refeição. Isso lhe rendeu uma repreensão da parte de Paulo, que relata:

[...] antes de chegarem alguns vindos da parte de Tiago, ele [Pedro] comia com os gentios, mas, quando chegaram, ele se subtraía e andava retraído, com medo dos circuncisos. Os outros judeus começaram também a fingir junto com ele, a tal ponto que até Barnabé se deixou levar pela sua hipocrisia. Mas quando vi que não andavam retamente segundo a verdade do evangelho, eu disse a Pedro diante de todos: se tu, sendo judeu, vives à maneira dos gentios e não dos judeus, por que forças os gentios a viverem como judeus? (Gl 2.12-14).

Para Agostinho, a maneira como Jerônimo interpreta a passagem bíblica, dá a entender que o apóstolo pudesse ter mentido, ainda que oficiosamente, a fim de evitar o conflito entre os judeu-cristãos de Jerusalém e os novos conversos de Antioquia. Segundo o bispo africano, a possibilidade de que um dos autores canônicos fosse capaz de simular a verdade colocaria em questionamento a própria confiabilidade da mensagem cristã: “A mim parece perigosíssimo acreditar que nos livros sagrados se contenha alguma mentira, quero dizer, que em seus escritos, aqueles autores, por intermédio dos quais nos foi transmitida e redigida a Escritura, tenham podido mentir.” (*Aug., Epis.* 28). Embora esteja certo da não culpabilidade de Pedro, seguindo o princípio da infalibilidade das Escrituras, Agostinho é incapaz de desatar o nó górdio posto por Jerônimo, razão pela qual desafia-o a explicitar a questão em maiores detalhes.<sup>124</sup> Para todos os efeitos, acrescenta, sempre que um tema, seja por sua exigência moral ou dificuldade de crer, se coloque em contrariedade com a autoridade bíblica, esse deve ser deixado de lado: “que passe por alto o que não entenda antes de preferir seu próprio parecer à verdade.” (*Aug., Epis.* 28).

Se bem que existissem discordâncias em relação à interpretação das Escrituras, uma característica comum aos autores cristãos era a visão de que toda a história, desde a criação do

<sup>123</sup> *Hie., Com. Gal.* 1.2.11-14b. Cf. *Id. Epis.* 56.3.

<sup>124</sup> Agostinho voltaria a insistir na interpretação de Jerônimo à passagem dos Gálatas em uma segunda missiva, datada de 398, aproximadamente quatro anos após ter escrito a primeira. O monge, por seu turno, só trataria dessa questão em uma carta redigida em finais de 404. Cf. *Aug., Epis.* 28; 40; *Hie., Epis.* 112.

mundo até a vinda do Messias, fora um prelúdio para o surgimento do cristianismo. Além do mais, os acontecimentos vindouros estariam inseridos em uma marcha inexorável que conduziria ao advento de Cristo, o juízo final e a vida eterna para os justos. Esses eram traços distintivos do movimento, que haviam sido delineados ainda no século I pelos escritores dos textos sagrados, lançando mão de apropriações de elementos da cultura judaica e, em menor escala, da helenística. A tradição seguinte de teólogos e apologistas segue o mesmo direcionamento. Para Lactâncio, nem a religião nem a filosofia detinham o poder de conduzir a verdade separadamente, mas a soma entre elas: “E onde a sabedoria se une com a crença?” Pergunta: “sem dúvida ali onde é adorado o único Deus, onde toda a vida e toda ação refere-se a um só princípio e fim; finalmente, onde são os mesmos os sábios e os sacerdotes.” (*Lac., Div. Ins.* 4.3.7).

Embora seja enfático em relação aos erros do paganismo e seus expositores, muitas vezes adotando um tom sarcástico,<sup>125</sup> Lactâncio é cuidadoso ao referir-se aos perseguidores da religião. No livro quinto de sua apologia ele não menciona o nome dos imperadores, que à época moviam ações contra as igrejas. Tampouco dava a entender sobre suas preferências políticas. Essa postura explica-se em razão do momento em que escreve, pois, mesmo que as perseguições tenham arrefecido após a renúncia de Diocleciano em 305, no Oriente os seguidores de Cristo seguiam sendo ameaçados. O retórico esperaria até que o perigo tivesse passado para investir contra os adversários do cristianismo. Em *Mor. Per.*, composto depois de 313, ao mesmo tempo em que se relembra o passado de perseguições aos cristãos, se apresentam os imperadores que se colocaram contra a religião como maus governantes,<sup>126</sup> cuja avidez na

<sup>125</sup> O autor cristão é particularmente crítico aos ‘erros’ cometidos pelos filósofos, sobretudo pelo fato de serem considerados sábios e seus escritos gozarem de autoridade entre os pagãos. Por exemplo, em relação ao conhecimento da verdade, que por diferentes caminhos havia sido buscado pelos amantes da sabedoria, Sócrates, afirma o retórico: “[...] teve algo da sensatez humana quando, ao dar-se conta de que nada poderia saber, se afastou dessa problemática; temo, contudo, que só foi sensato nisso.” (*Lac., Div. Ins.* 3.20.9). É ainda mais incisivo no que diz respeito ao aluno. Comentando o comunitarismo platônico, conforme descrito em *De Republica*, Lactâncio indaga o leitor: “darias, pois, o governo a esse homem justo e equânime, que teria tirado de uns os seus bens para entregá-los a outros, além de ter prostituído o pudor das mulheres, coisa que não apenas nenhum rei jamais havia feito, como sequer um tirano?” (*id., ibid.* 3.21.6). Comentários como esses são abundantes nas *Div. Ins.* Cf. 3.2.2; 15.6-7, 11; 6.14.7; 18.1; 7.9.5.

<sup>126</sup> Na literatura de finais do século III a noção de ‘mau imperador’ aparece como sinônimo de governante antisenatorial, em oposição ao ‘bom’ imperador’, que reconhecia a autoridade do Senado (*His. Aug., Max. Bal.* 15.1-4; *Aur.* 42.1-6, 43.1; *Pro.* 24.4-5). No caso de Lactâncio, este se apropriará dessa definição e lhe adicionará dois novos elementos: todo ‘mau’ imperador fora um perseguidor do cristianismo e todos tiveram uma morte terrível como uma punição divina aos seus atos (*Lac., Mor. Per.* 4.3; 5.5-6; 6.2; 30.5; 33; 35.3; 42.3; 44.9; 49.2). O resultado chama a atenção de Ramon Teja: uma série de deformidades históricas decorrentes da acomodação dos acontecimentos a essa tese. Em sua narrativa, o autor africano passa por alto daqueles imperadores considerados ‘maus’ pelos romanos, como Cômodo, Caracala e Heliogábalo, por não terem movido ações contra os cristãos. Do mesmo modo, silencia outros tidos como ‘bons’ governantes, tais como Trajano, Marco Aurélio e Septímio Severo, em virtude de terem adotado medidas persecutórias. Cf. TEJA, 2000, p. 25-6.



condução dos negócios do império representava uma ameaça para a população.<sup>127</sup> Além de que, eram imorais em sua vida privada, incitadores de maldades, assassinos e violadores.<sup>128</sup>

Ao descrever o contexto de repressão em que, para muitos, a declaração de ser um seguidor de Cristo resultou em torturas e até em uma sentença de morte pelas autoridades imperiais, o norte africano evoca a imagem do mártir como uma expressão da identidade cristã frente aos adoradores dos deuses. Tão logo o cristianismo deixasse de ser uma *religio illicita*,<sup>129</sup> entretanto, essa figura seria esvaziada de seu significado original, dando lugar a um novo tipo de heroísmo, pautado no combate a um inimigo pessoal. Conjuntamente, pese essa mudança de direcionamento, em diversos aspectos as experiências do eremita e do monge do deserto seriam apresentadas com a mesma linguagem do período anterior. Veja-se o que escreve Jerônimo em seu elogio fúnebre à Paula: “Não apenas o derramamento de sangue é considerado uma confissão de fé; o serviço imaculado de uma alma fiel também é um martírio.” (*Hie., Epis.* 108.31).

Em face disso, tendo presente que os textos são, de uma só vez, representações de um lugar simbólico e instrumentos para a construção identitária, as figuras do mártir e do monge, do modo como aparecem nos trabalhos de Lactânio e do teólogo de Estridão, serão tomadas para analisar o sentido de pertencimento ao cristianismo no período de vida dos dois autores. Para tanto, deverão ser consideradas algumas das premissas da cultura judaica e helenística, que serviram de substrato para que essas figuras fossem forjadas dentro da literatura cristã, da mesma forma que permitiu com que emergissem como modelos paradigmáticos em desafio aos determinismos então existentes na sociedade imperial.

## 2.1 LACTÂNCIO E A LEMBRANÇA DO MARTÍRIO

Pela dignidade do cargo que ocupou ou até mesmo em virtude da proximidade de pessoas influentes na corte imperial, Lactânio não enfrentou as mesmas dificuldades que a

<sup>127</sup> *Lac., Mor. Per.* 7. 3-7, 10; 23.7.

<sup>128</sup> *Id., ibid.* 7.1; 8.5; 14.1-2; 38.5; 40.

<sup>129</sup> A expressão *religio licita* foi originalmente empregada por Tertuliano (*Apo.* 21.1) para referir-se à tolerância dos romanos em relação ao monoteísmo judaico, que desde César era considerado uma ‘religião permitida’ pelo Estado. Embora o cristianismo pudesse ser considerado uma *religio illicita*, no sentido de carecer do reconhecimento imperial e ir contra os preceitos do culto oficial, o termo não aparece no direito romano. Cf. SELVATICI, Monica. Construção de fronteiras entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano: os judaizantes e a retórica antijudaica no movimento cristão dos séculos I e II d. C. *Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos*, Vitória, n. 1, p. 23-37, 2013; SELVATICI, M. Identidades religiosas no mundo romano: o caso de judeus e cristãos na Ásia Menor dos séculos I e II d. C. *Antíteses*, Londrina, v. 8, n. 16, p. 50-70, jul./dez. 2015; O’KEEFE, J. J. *Religio licita*. In: KESSLER, E.; WENBORN, N. (Ed.). *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 371.

maioria dos cristãos de Nicomédia após o início das perseguições (CASEY, 1972). Mesmo assim, enquanto permaneceu na capital ele não esteve indiferente ao sofrimento de seus correligionários. Em sua apologia, iniciada nessa mesma época, ele menciona que na Bitínia havia visto um governador, possivelmente referindo-se a Sossiano Hiérocles, que “[...] exultava sobremaneira, como se houvesse submetido um povo bárbaro, ao ver um cristão, que com grande virtude havia resistido durante anos, finalmente ceder” (*Lac., Div. Ins.* 5.11.15). Em outra parte, descreve as torturas aplicadas com o objetivo de levar os cristãos a abjurarem de sua fé:

Maltratam, pois, e atormentam com sofisticados castigos, não se contentando em matar aos que odeiam, mas assanhando-se cruelmente contra seus corpos. E se alguns, por medo da dor e da morte ou por sua própria perfídia renegam seu juramento divino e aceitam aos sacrifícios pagãos, são louvados e engrandecidos, para que os demais sejam atraídos por seu exemplo (*Lac., Div. Ins.* 5.9.10-11).

Dentre os que sofreram as sanções do Estado naquele momento, estava Donato, confessor do norte africano em Nicomédia, que o dedica dois de seus escritos.<sup>130</sup> Desde o início da Grande Perseguição, primeiro sob ordem do prefeito Flaccino,<sup>131</sup> a quem o retórico define como ‘homicida inescrupuloso’,<sup>132</sup> e depois dos governadores Hiérocles e Prisciliano, Donato foi submetido à tortura por nove vezes e em todas saíu vitorioso. Como era comum nos relatos de martírio,<sup>133</sup> Lactâncio emprega a imagem dos jogos e dos desfiles triunfais para descrever o êxito obtido pelo amigo sobre seus agressores: “Que maravilhoso espetáculo proporcionaste [Donato] a Deus quando lhe viu vencedor, atrelando ao teu carro não cavalos brancos ou gigantescos elefantes, mas os mesmos que antes haviam celebrado o triunfo!” (*Lac., Mor. Per.* 16.6).

Pesem tais analogias, há um aspecto da experiência de Donato que precisa ser adaptado pelo autor da narrativa. Ao contrário daqueles que haviam perdido a vida em nome de Cristo, o confessor sobreviveu ao momento de tribulação, sendo libertado em 311 devido ao edito de tolerância de Galério. Publicado em Nicomédia no dia 30 de abril, relata o africano, as prisões foram abertas: “[...] e tu, ó caríssimo Donato, assim como outros clérigos, alcançaram a liberdade depois de seis anos tendo como sua morada o cárcere” (*Lac., Div. Ins.* 35.2). Em virtude de tais acontecimentos, a solução encontrada por Lactâncio é transformar o sofrimento

<sup>130</sup> *De Ira Dei e De Mortibus Persecutorum*, respectivamente. Cf. *Lac., Ira* 1.1; 22.1; *id., Mor. Per.* 1.1.

<sup>131</sup> Personagem mencionado unicamente por Lactâncio. É provável que fosse Prefeito do Pretório. Cf. TEJA, 2000, p. 109, nota 150.

<sup>132</sup> *Lac., Mor. Per.* 16.4.

<sup>133</sup> Cf. *Cyp., Epis.* 10.

de seu correligionário em um ato de heroísmo equiparável à sentença de morte infligida aos mártires, antecipando-lhe o prêmio reservado aos justos após o término de sua jornada:

Depois daquelas nove gloriosíssimas batalhas em que o diabo se viu derrotado, não se atreveu a enfrentar-te novamente. Pois tendo experimentado tantos combates que não poderia vencer e vendo que a coroa do vencedor já te estava reservada, desistiu de novas provocações na tentativa de impedirdes de se apossar dela. E por mais que não a tenha recebido ainda, certamente te está esperando incólume no reino do Senhor em recompensa a teus méritos e virtudes (*Lac., Mor. Per.* 16.10-11).

Não apenas a maneira como Lactânncio adequa a experiência do amigo, o que remete ao próprio caráter propagandístico de sua obra, mas o modo como apresenta-o sob a roupagem do martírio, demonstra o que para ele era representativo do sentido de pertencimento à religião cristã. A esse respeito, considerando o contexto das perseguições entre meados do século I e o início do século IV, existem duas questões que precisam ser consideradas: em primeiro lugar, a figura do mártir foi forjada na literatura do cristianismo como expressão de uma ‘identidade desviante’, assumindo um posicionamento contrário às normas da religião oficial; em segundo, a acepção de martírio do cristianismo foi construída a partir de empréstimos realizados pelos teólogos e apologistas das culturas helenística e judaica, de modo a conferirem novos usos a elementos preexistentes. Isso revela que dentro da dinâmica das identidades, as transformações ocorrem mediante uma relação de ruptura e continuidade com o passado.

Em seu período formativo, devido ao baixo grau de coerência, organização interna e adesão social, as identidades desviantes são incapazes de se opor às instituições dominantes, algumas vezes sequer sendo reconhecidas por elas. Veja-se o caso do movimento messiânico originado na Palestina que, devido ao seu caráter universalizante e ao proselitismo de seus integrantes, logo espalhou-se pelo Império Romano. Na virada do século I, Inácio de Antioquia (m. c. 110) é o primeiro a empregar o termo ‘cristianismo’ para designar a nova religião em oposição ao monoteísmo judaico. Em sua epístola aos habitantes da antiga colônia grega da Magnésia, localizada na Ásia Menor, ele escreve: “é um ultrage professar o nome de Jesus e viver no judaísmo. Pois o cristianismo não pressupõe o judaísmo e sim esse o cristianismo, no qual pessoas de todas as línguas creram e foram conduzidas até Deus.” (*Ign., Epis. Mag.* 8).<sup>134</sup> Antes dele, porém, os adeptos do culto oriental já eram conhecidos em diversas localidades. No início da missão aos gentios, relatada no livro de Atos, os próprios antioquianos já haviam

---

<sup>134</sup> Cf. *Ign., Epis. Phi.* 6.

evocado sua fé em Cristo como aspecto distintivo do grupo, razão pela qual os chamaram ‘cristãos’ (Χριστιανός).<sup>135</sup>

O mesmo não acontecia entre as autoridades imperiais, que até o governo de Cláudio (10 a. C. - 54) não enxergavam os seguidores de Cristo como integrantes de um movimento religioso distinto das demais seitas do judaísmo. Apenas na segunda metade do século I os cristãos começaram a ser diferenciados pelos dirigentes do império, que à época, afirma Tácito, eram odiados por uma parcela da população devido à crença de que praticavam atos hediondos em suas reuniões, tais como canibalismo e incesto (*flagitia*), além de cultivarem o ódio pelo gênero humano (*odio humani generis*).<sup>136</sup> Em função disso, Nero (37 - 68) os teria tomado por bodes expiatórios para afastar os boatos de que ele próprio havia sido o mandante do incêndio que atingiu parte da capital em 64.<sup>137</sup> Finalmente, do século II em diante os cristãos passarão a ser acusados simplesmente pelo nome (*nomen christianum*), o que implicava o pertencimento a um grupo de indivíduos subversivos (*mali homines*), praticantes de uma perniciosa superstição (*exitiabilis superstitio*).<sup>138</sup>

A princípio, a iniciativa das perseguições partiu da própria população. O processo judicial adotado era o mesmo para a maioria dos juízos criminais (*cognitio extra ordinem*), no qual as acusações eram formuladas por um *delator* e levadas até o governador provincial. No caso de Roma os julgamentos ficavam a cargo do prefeito da cidade (*Praefectus Urbi*) ou do Prefeito do Pretório (*Praefectus Praetorius*), não havendo registros de audiências celebradas

<sup>135</sup> At 11.16. A palavra ‘cristãos’ ocorre outras duas vezes no Novo Testamento: em At 26.28 e 1Pd 4.16. No tocante a essa última, em que o apóstolo escreve: “mas, se sofre como cristão, não se envergonhe, antes glorifique a Deus por esse nome”, alguns comentaristas chegaram a afirmar que o epíteto surgiu como um sinal de humilhação, denotando o estrangeirismo dos adeptos da religião. Por outro lado, o sufixo latino *-ianus* (‘pertencendo a’), comumente acrescentado a palavras gregas – nesse caso ao vocábulo Χριστός – não possuía qualquer denotação de opróbrio. Foi somente no contexto das perseguições que o nome dos cristãos passou a ser objeto de ódio entre os pagãos. Cf. DICHARRY, W. F. Christian (the term). In: MARTHALER *et al.*, 2003, p. 530, vol. III.

<sup>136</sup> *Tac., Ann.* 15.44.

<sup>137</sup> Suetônio (*Vit. Cae., Ner.* 38.1-3) também atribui a responsabilidade pelo incêndio a Nero, porém, não estabelece qualquer relação entre o ocorrido e as ações deste contra os cristãos. Para a historiografia moderna, é praticamente consenso que o imperador não estivesse ligado à catástrofe de 64, apesar de ter se aproveitado da situação para promover uma reforma arquitetônica em Roma. Após o fogo, Nero tomou medidas para mitigar os prejuízos sofridos pela população. Mandou construir residências temporárias para os desabrigados no Campo de Marte e nos jardins do imperador, além de trazer trigo de Óstia e distribuí-lo abaixo do preço. Cf. WARMINGTON, B. H. *Nero: reality and legend*. New York: W. W. Norton, 1969, p. 123-34; SCHMIDT, Joël. *Nero: mostro sanguinário ou imperador visionário?* Lisboa: Texto & Grafia, 2011, p. 75-9.

<sup>138</sup> *Tac., Ann.* 15.44; *Sue., Vit. Car., Ner.* 16.2. Sobre as bases legais das acusações contra os cristãos, veja-se a discussão entre Geoffrey De Ste Croix e Adrian Sherwin-White. Cf. STE CROIX, G. E. M. de ¿Por que Fueron Perseguidos los Primeros Cristianos? In: FINLEY, Moses I. (Ed.). *Estudios Sobre Historia Antigua*. Madrid: Akal Universitaria, 1981, p. 233-73; SHERWIN-WHITE, A. N. ¿Por que fueron perseguidos los primeros cristianos? Una correccion. In: FINLEY, M. I. (Ed.). *Estudios sobre Historia Antigua*. Madrid: Akal Universitaria, 1981, p. 275-80; STE CROIX, G. E. M. de ¿Por que fueron perseguidos los primeros cristianos? Una replica. In: FINLEY, M. I. (Ed.). *Estudios sobre Historia Antigua*. Madrid: Akal Universitaria, 1981, p. 281-7.

pelo *Princeps* ou pelo Senado, ainda que durante o Principado fosse possível aos acusados apelarem ao juízo do imperador (STE CROIX, 1981).

A situação veio a mudar durante o reinado de Décio (c. 201 - 251), quando, pela primeira vez, as ações anticristãs foram determinadas por um edito imperial e estendidas a todas as localidades. No esteio dessa mudança estava o crescimento da religião, afirma Ste Croix (1981), que havia perdido seu caráter secreto, muito embora o número de fiéis ainda fosse pouco expressivo se comparado ao total da população. Menos de dois por cento em meados do século III, estima Stark (1997). O motivo da preocupação das autoridades era o aspecto qualitativo desse crescimento, tal como já havia sido constatado por Plínio, o jovem (61 - c. 113) na província da Bitínia e Ponto. Em sua correspondência ao imperador ele destacava que entre os cristãos haviam pessoas de ambos os sexos e todas as idades, provenientes tanto das cidades quanto do campo, pertencendo a distintos segmentos sociais.<sup>139</sup> Por essa razão, uma vez que o cristianismo impedia seus adeptos de tomarem parte na adoração aos deuses da *urbs*, a presença de membros da aristocracia, que se recusassem a participar de todos os aspectos da vida pública, representava uma ameaça à sobrevivência das instituições de Roma (CHEVITARESE, 2006).

Depois de Décio, outras duas tentativas foram feitas para subjugar o cristianismo em todo o Império Romano, sob os governos de Valeriano (c. 199 - c. 260-264) e Diocleciano. Pese a violência com que foram aplicadas em algumas regiões, entretanto, nenhuma dessas medidas durou mais que alguns anos. Em 305, por ocasião da abdicação de Diocleciano e seu associado, Maximiano (c. 250 - c. 310), ascenderam ao poder no Ocidente, Galério, na condição de *Augustus*, e Maximino Daia (c. 260 - 313) como *Caesar*. Em seus territórios ambos deram continuidade às perseguições, embora já não se tratasse de ações sistemáticas envolvendo todo o império, uma vez que no Ocidente, Constâncio I (c. 250 - 306) e seu filho Constantino, que o sucederia em 306, preferiram adotar uma política de tolerância em relação aos cristãos. Um pouco mais tarde, no ano de 311, Galério promulgara um edito em favor das igrejas, reestabelecendo a paz no Leste. Algumas reações anticristãs ainda viriam da parte de Licínio após 320, mas seriam transitórias. No mais, após sua derrota para Constantino em 324, a liberdade de culto fora definitivamente instaurada em Roma.<sup>140</sup>

<sup>139</sup> *Plin., Epis.* 10.96.9.

<sup>140</sup> Esses acontecimentos, à exceção do período subsequente à morte da filha e esposa de Diocleciano em 314, são descritos por Lactâncio em *Mor. Per.* 5.1; 12-15; 18-20; 24-30; 32; 34-36; 43-48; 51. Sobre a Tetrarquia e os conflitos que sucederam a ascensão de Constantino como o único imperador de Roma em 324, cf. RÉMONDON, Roger. *La crisis del Imperio Romano: de Marco Aurelio a Anastasio*. Barcelona: Labor, 1967; BENOIT, Andre; SIMON, Marcel. *El judaísmo y el cristianismo antiguo: de Antíoco Epífanés a Constantino*. Barcelona: Editorial Labor, 1972; MENDES, Norma Musco; SILVA, Gilvan Ventura da. Diocleciano e Constantino: a construção do *Domínato*. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 193-221.

A vitória do cristianismo sobre seus perseguidores revela que a partir da metade do século III, quando a religião passou a ser considerada um obstáculo para a perpetuação da estabilidade no império, essa já não era apenas uma ‘tendência desviante’ no cenário religioso do império, mas representava um ‘desvio’ em relação ao politeísmo oficial. Embora concatenados, ambos os conceitos apresentam diferenças. De acordo com Morin (2011), no interior de qualquer organização social, existem diferenças de um indivíduo em relação ao outro quanto à aceitação, integração e interiorização das leis estabelecidas, o que repercute no reconhecimento ou não das autoridades que as representam. Em decorrência disso, não importa o lugar, sempre há a possibilidade de surgir uma minoria de desviantes potenciais, cuja atitude varia desde a marginalização até a rebelião contra o grupo dominante.

Mas se as tendências desviantes são inerentes à própria variedade de pontos de vista; ao contrário, a expressão dos desvios depende da liberdade para o comércio de ideias e da diversificação e intensificação das trocas simbólicas, ao que o autor francês define como ‘calor cultural’. No universo físico, calor significa agitação de partículas e átomos, fazendo com que a estabilidade dê lugar às agitações e turbulências. Já no âmbito social, esse é caracterizado pela presença de contradições e antagonismos entre as diferentes concepções de mundo. Em meio ao ceticismo e aos questionamentos provocados por esse ‘aquecimento’, as tendências desviantes vão ganhando expressividade à medida que mais indivíduos passam a sentir-se representados por elas.

As diferenças individuais tornam as organizações coletivas mais complexas, sujeitas às próprias contradições, sendo comum que os grupos estabelecidos busquem manter a unidade por meio do retorno a suas tradições fundantes.<sup>141</sup> Um esforço no sentido de evitar a formação dos desvios, capazes de abrir uma brecha no seio dos determinismos socioculturais até, eventualmente, substituí-los por um novo ‘imprinting’, que na terminologia de Morin:

[...] fixa o prescrito e a interdição, o santificado e o maldito, implanta as crenças, ideias, doutrinas, que dispõem da força imperativa da verdade ou da evidência. Enraíza nas mentes os seus paradigmas, princípios iniciais que comandam os esquemas e modelos explicativos, a utilização da lógica e ordenam as teorias, pensamentos, discursos. O *imprinting* é seguido por uma normalização que cala qualquer dúvida ou contestação das normas, verdades e tabus (2012, p. 272-3).

Desde a época das primeiras conquistas mediterrâneas no século II a. C., os romanos agiram de modo a permitir que os povos conquistados mantivessem seus costumes, desde que não desafiassem as leis do Estado autocrático. Dita política, aliada a fatores de caráter material,

---

<sup>141</sup> Cf. HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015, p. 33.

como a construção de vias interligando todas as regiões do império, era propícia ao intercâmbio cultural. Já as igrejas cristãs, muito embora tenham se beneficiado desse cenário, só experimentaríamos um crescimento mais acentuado na segunda metade do século III, quando o número de fiéis saltou de, aproximadamente, um milhão para mais de seis milhões, superando os dez por cento de todos os habitantes do império.<sup>142</sup> Lactânio relata que um pouco antes da Grande Perseguição, Diocleciano podia avistar do alto de seu palácio em Nicomédia uma basílica construída bem no centro da nova capital.<sup>143</sup>

Assim como o cristianismo, outras correntes religiosas e filosóficas já conhecidas dos romanos, como os ‘cultos de mistério’<sup>144</sup> e o neoplatonismo, também se desenvolveram nesse período. Sua popularização coincidiu com os períodos de crise que, desde o final do governo de Marco Aurélio (121 - 180), se faziam sentir em diversas partes do império, especialmente nas regiões mais próximas às fronteiras com os bárbaros. Diante do clima de insegurança e instabilidade, muitas pessoas buscavam por experiências religiosas mais pessoais, mesmo que isso não significasse o abandono dos deuses tradicionais. Diferentes do cristianismo, essas doutrinas não eram incompatíveis com a religião do Estado. Ademais, não foi apenas a expectativa de uma existência no devir, como apregoado por algumas delas, que atraiu os romanos, mas seus próprios ‘mistérios’ e rituais, que excitavam os sentidos de quem estava habituado ao formalismo do politeísmo oficial. A esse respeito, Finn afirma que:

o som e os ritmos, as cores e os contrastes visuais, os santuários, os gestos, as encenações rituais, a evocação da morte e da ressurreição, as privações e a atenção pessoal, tudo isso contribuiu para abrir um novo mundo sagrado e dar corpo e alma a aspirações profundamente enraizadas (2002, p. 307).

<sup>142</sup> Cf. STARK, Rodney. *The rise of christianity: how the obscure, marginal Jesus movement became the dominant religious force in the western world in a few centuries*. [s. l.]: HarperSanFrancisco, 1997, p. 7.

<sup>143</sup> *Lac., Mor. Per.* 12.3.

<sup>144</sup> Os cultos de *mysteria*, palavra que em grego significa ‘iniciação’, eram definidos pela participação do iniciado em um ritual pessoal, que resultava na identificação e aproximação com a deidade cultuada. Antonía Tripolitís atribui três características comuns a esses cultos: um rito de purificação pelo qual o indivíduo precisava passar para ser aceito no círculo religioso; um senso de relacionamento pessoal ou comunal com a divindade; a esperança de uma vida de bem-aventurança no porvir. Dentre os cultos mais conhecidos no período helenístico, estavam a adoração à Deméter, cujo santuário situava-se na cidade grega de Eleusis; à Isís, deusa oriunda do Egito e associada à Deméter pelos helenos, o que acabou facilitando sua aceitação entre eles; à Cibele, chamada de mãe dos deuses (*Magna Mater*) pelos romanos. Durante o governo de Cláudio, esteve entre os cultos estrangeiros mais populares em Roma; e a Mitras, divindade de origem indo-europeia, introduzida no Ocidente no século I a. C. Associado ao *Sol invictus*, Mitras tornou-se o deus oficial do Estado Romano no início século IV, um pouco antes da adesão de Constantino ao cristianismo. Cf. TRIPOLITIS, Antonia. *Religions of the Hellenistic-Roman Age*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2002, p. 16-36; 47-59; MARTIN, L. H. *Graeco-Roman Philosophy and Religion*. In: ESLER, Philip F. (Ed.). *The Early Christian World*. London: Routledge, 2002, p. 66-73, v. I.

Nesse contexto de intensificação e diversificação das trocas simbólicas, as perseguições contribuíram para dar visibilidade ao cristianismo, tornando imperativa a demarcação de fronteiras que diferenciasssem o movimento das demais expressões religiosas do império, sobretudo o politeísmo oficial. As *Acta Martyrum*,<sup>145</sup> conjunto de narrativas sobre os mártires cristãos, situado entre a segunda metade do século II e o início do IV, instituíam um modelo de conduta diante da morte, oferecendo uma justificativa para tal. Nelas, os cristãos eram retirados da condição de vítimas e assumiam um papel de protagonismo no drama histórico, como demonstra Tertuliano em sua invectiva contra os adversários das igrejas: “certamente, se assim o desejo, sou um cristão, de sorte que me castigarás somente se eu quiser que me castigues. O poder que tens sobre mim, não o teria se eu não desejasse, pois este está em minha vontade e não em tua autoridade” (*Ter., Apo.* 49.5).

Com base nisso, Lieu (2016) observa que o ponto fulcral dessas narrativas não era a morte ou os suplícios ali detalhados, mas o momento da decisão feita pelo indivíduo, que em face de tais ameaças, assumia publicamente sua identidade.<sup>146</sup> Antes de ser encarcerada e levada a julgamento, Vibia Perpétua (m. c. 203), uma nobre cartaginesa de 22 anos,<sup>147</sup> responde ao pai, que tentava dissuadi-la de sua fé: “não posso ser outra coisa senão o que sou, quer dizer, uma cristã.” (*Act. Mar., Per. Fel.* 3.2). Como uma expressão de pertencimento às comunidades cristãs, essas palavras eram sacramentadas pelo rito batismal, representando o abandono às coisas do mundo e a inserção no corpo de Cristo. Dentro dessa conjuntura, o martírio era considerado como um ‘segundo batismo’, em que o crente, após ter sido chamado pela água, era glorificado pelo sangue.<sup>148</sup> Mas isso nem sempre condizia com os fatos, já que para alguns

---

<sup>145</sup> Com diferentes valores do ponto de vista histográfico, as Atas dos Mártires são agrupadas em seis categorias, segundo a proposta de Hippolyte Delehaye: Em primeiro lugar, estão as *acta* ou relatórios oficiais produzidos pela corte romana nos processos contra os cristãos, contendo a transcrição das perguntas feitas pelo juiz, as respostas dadas pelos acusados, bem como o veredito final; em segundo, os relatos de testemunhas oculares, consideradas dignas de confiança. Compostas por cristãos, possuem um caráter literário, contemplando aspectos subjetivos ignorados pelo primeiro tipo de documento; em seguida, existem as narrativas produzidas em data posterior aos eventos a partir da consulta a escritos pertencentes as duas primeiras categorias. Mais extensas, eram editadas de modo a servirem ao propósito de seus autores; em quarto lugar estão as Atas que não tomam, unicamente documentos escritos como fonte. De acordo com Delehaye, são uma combinação arbitrária de elementos reais com outros puramente imaginativos, à semelhança de um romance histórico; já a quinta categoria diz respeito à ficção, propriamente dita, em que os heróis narrados são invenções poéticas; em último lugar, estão as fraudes, lendas hagiográficas produzidas com a intenção de enganar o leitor e cuja autoria nem sempre é fácil de identificar. Cf. DELEHAYE, H. *The Legend of the Saints*. New York: Fordham University Press, 1962, p. 89-92; COSTELLOE, M. J. Acts of the Martyrs. In: MARTHALER *et al.*, 2003, p. 90-4, v. I.

<sup>146</sup> Cf. *Eus., His. Eccl.* 5.1.9-10, 49-50; *Ius., Apo. Sec.* 2.

<sup>147</sup> Perpétua, juntamente com sua escrava, Felicidade, e outros cristãos africanos, foram executados na arena de Cartago durante a perseguição de Septímio Severo. Um manuscrito da época, possivelmente editado por Tertuliano, conta a estória do martírio e as visões tidas pela jovem e o sacerdote Saturo na prisão. Cf. HOADE, E. Perpetua and Felicity, SS. In: MARTHALER *et al.*, 2003, p. 130-1, v. XI; PERPETUA, S. In: CROSS e LIVINGSTONE, 1997, p. 1256-7.

<sup>148</sup> *Ter., Bap.* 16.1.



o segundo batismo foi o único que conheceram. No caso de Tecla, especificamente, o autor dos *Atos de Paulo* trata de ajustar a experiência da mulher a esse modelo. Segundo a narrativa, antes de lançar-se em um fosso cheio de bestas aquáticas, Tecla proclama a multidão: “agora, é chegado a hora de lavar-me [...] e em nome de Jesus Cristo batizo a mim mesma em meu último dia.” (*Act. Pau. The.* 34).

O modo miraculoso com que os mártires encontravam seu fim ou, como acontecia em certas ocasiões, frustrava as tentativas de seus verdugos em tirar-lhes a vida, era um lugar comum na literatura do gênero. Ao perceber que as feras não avançavam contra Tecla, impedidas pela nuvem de fogo que a circundava,<sup>149</sup> um dignitário da cidade, que sem sucesso, havia tentado tomá-la para si, sugere que esta fosse atada a dois touros selvagens. No momento em que seria desmembrada, entretanto, as cordas se partem e os animais fogem.<sup>150</sup> Diante disso, o procônsul que presidia o espetáculo não vê outra alternativa a não ser libertá-la.<sup>151</sup> Em circunstâncias semelhantes, Lactânio enfatiza o modo extraordinário com que Donato sobreviveu à prisão, sendo, ao fim, libertado.<sup>152</sup>

Aos olhos das autoridades, os mártires eram a representação de uma identidade desviante, designando um grupo, que desde o início era considerado subversivo, mas que no contexto do acirramento das dificuldades enfrentadas pelo império, passou a ser considerado como um obstáculo à preservação da ordem instituída. Visto desta forma, as medidas incriminatórias pelo Estado não eram, senão, um mecanismo de eliminação do elemento transgressor, que negavam o direito do outro de existir. É nesse sentido que o martírio pressupõe a perseguição, salienta Lieu (2016). No âmbito das trocas culturais, conflitos envolvendo questões de pertencimento ocorrem sempre que é identificada a impossibilidade de uma ou mais partes fazerem concessões. Frequentemente, isso se dá em torno daqueles elementos simbólicos que integram o núcleo duro de uma identidade, os quais conferem ao grupo sua própria razão de ser.

Até o ponto em que o cristianismo foi capaz de estabelecer-se como um desvio e fazer frente ao *imprinting* religioso instituído, o que ocorre entre a segunda metade do século III e início do IV, sanções contra movimentos desviantes não eram algo novo em Roma. Na década de 180 a. C., por exemplo, os adoradores de Baco foram perseguidos e conduzidos à morte.<sup>153</sup> Rosa (2006) explica que no esteio de tais eventos, estava a desconfiança por parte das

---

<sup>149</sup> *Act. Pau. The.* 34.

<sup>150</sup> *Ibid.* 35.

<sup>151</sup> *Ibid.* 38.

<sup>152</sup> *Lac., Mor. Per.* 16.8

<sup>153</sup> *Liv., Urb. Con.* 39.8-19.

autoridades republicanas de que o culto pudesse representar uma perigosa forma de poder, haja vista o grau de controle exercido sobre os membros por suas lideranças. No período posterior, ainda que em menor escala, outros grupos também serão alvo de hostilidades, como os astrólogos caldeus, expulsos de Roma no ano 139 a. C.; os seguidores de Isis, expurgados em várias ocasiões entre o final da República e início do Principado; e os judeus em 49. Banidos por espalharem a desordem na capital, é possível que entre esses últimos também estivessem os cristãos, ainda não distinguidos pelos dirigentes do Estado.<sup>154</sup>

Em virtude de suas raízes judaicas, boa parte do que se pode considerar como tendências desviantes no cristianismo, foi herdada da religião de seus antepassados. Por esse motivo, mantendo presente a relação de ruptura e continuidade em relação ao passado, os precedentes para a acepção cristã de martírio devem ser buscados na cultura de resistência do judaísmo, constituída ao longo de séculos de dominação estrangeira. Desde que a Palestina foi conquistada por Nabucodonosor II (c. 642 - 562 a. C.) e uma parcela da população escravizada, certos hebreus, que se esforçavam para compreender as derrotas que lhes foram infligidas, as identificaram como prenúncios do final dos tempos. Crenças como essa, assim como na de um julgamento final seguido de uma recompensa para os justos no devir, faziam parte da cultura de povos mesopotâmicos, como os babilônicos e, nesse momento, são reinterpretadas à luz das tradições hebraicas. Diante das ameaças vindas do exterior, em vez de esperarem que Deus, no devido tempo, desse a todos o que mereciam, alguns preferiram depositar suas expectativas em uma realidade futura (MEEKS, 1996).

No período helenístico essas ideias estiveram por trás da formação de movimentos messiânicos e da produção de um conjunto de escritos, que expressava a cosmovisão de seus integrantes. Collins (2001) identifica duas tradições dentro dessa literatura apocalíptica, ambas caracterizadas por revelações do sobrenatural e um futuro escatológico. Ao primeiro grupo, pertencem as narrativas de viagens transcendentais, nas quais o indivíduo ascende a outro plano guiado por um ser de outro mundo. No judaísmo, essa tendência originou-se a partir dos livros de *1 Enoque*, os mais antigos datam da segunda metade do século III a. C.<sup>155</sup> Esses escritos trazem a figura de Enoque como uma contraparte aos antigos heróis mesopotâmicos, o que

<sup>154</sup> *Sue., Vit. Cae., Cla.* 25.4. Cf. BENOIT e SIMON, 1972, p. 71.

<sup>155</sup> Parte dos especialistas associa a tradição de *1 Enoque* a um movimento pertencente ao judaísmo, conhecido como *Hasidim* (piedosos). Eles são referidos em *1Mc* 2.42 como o grupo que tomou o partido do sacerdote Matatias na rebelião contra a perseguição religiosa de Antioco IV. Apesar disso, argumenta Gideon Bohak, é possível que o termo *Hasidim* tenha sido utilizado para descrever diferentes grupos piedosos do judaísmo sem qualquer ligação entre eles. Cf. COLLINS, John J. *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. Boston: Brill, 2001, p. 42-3; BOHAK, G. Hasideans. In: WERBLOWSKY, Z.; WIGODER, G. (Org.). *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 303.

sugere uma reação às influências estrangeiras. Por outro lado, a semelhança do personagem em relação aos seus concorrentes, como Enmeduranki, rei que teria revelado aos sumérios os mistérios da adivinhação, demonstra como as tradições dos hebreus foram construídas a partir de apropriações do cabedal cultural de seus vizinhos.

O segundo grupo diz respeito aos apocalipses ‘históricos’, assim denominados por realizarem uma revisão dos acontecimentos, adequando-os a uma visão de mundo escatológica. Esse subgênero teve origem no Livro de Daniel, composto em torno de 163 a. C., durante as revoltas que opuseram setores da sociedade judaica ao controle da Palestina pelos selêucidas. Desde que assumiu o trono na Síria, Antíoco IV Epifânio (c. 215 - 164) adotou uma política de intervenção nos assuntos religiosos dos judeus, tendo como objetivo expandir a cultura helenística na região. Uma de suas primeiras ações foi depor o sumo sacerdote e substituí-lo por outro de tendências helenistas. Em 169 a. C., saqueou Jerusalém e o templo, ordenando a profanação da casa de oração um ano mais tarde. Além disso, proibiu a observância da Torá, de modo que a guarda do *Sabbath*, a prática da circuncisão e a posse dos livros sagrados passaram a ser punidos com a morte. Fora do âmbito religioso, o governante mandou derrubar as muralhas da capital e erigir uma cidadela para os estrangeiros em seu centro.<sup>156</sup>

Não demorou muito e a indignação dos judeus contra essas medidas assumiu a forma de um levante popular, iniciado em 166 a. C., na cidade de Modín, por iniciativa do sacerdote Matatias. Morto no mesmo ano, a liderança do movimento passou ao seu filho, Judas, chamado ‘o Macabeu’ (m. 160 a. C.), que conduziu os revoltosos a uma série de vitórias sobre os exércitos selêucidas, sendo capaz, inclusive, de libertar uma parte da cidade de Jerusalém e purificar o templo em 164 a. C. Um pouco mais tarde, as leis promulgadas por Antíoco IV seriam revogadas durante o reinado de seu sucessor, o jovem Antíoco V Eupátor (c. 173 - c. 162 a. C.). Os descendentes dos hebreus, então, puderam voltar a praticar sua religião em liberdade, enquanto a Judéia, sob o governo dos reis hasmoneus,<sup>157</sup> permaneceu virtualmente independente até a chegada dos romanos em meados do século I a. C. (BENOIT e SIMON, 1972).

<sup>156</sup> Cf. BOHAK, G. Antiochus IV Epiphanes. In: WERBLOWSKY e WIGODER, 1997, p. 52-3.

<sup>157</sup> A família dos Hasmoneus (ἡσμωναῖος) deriva do avô de Matatias. Após a morte de Judas em 161 a. C., o governo de Palestina passou ao seu irmão, Jonatas, que reinou até 143 a. C., quando foi assassinado por seus oponentes. O trono, então, foi assumido por outro irmão, Simão. No ano 141 a. C., Simão foi oficialmente declarado líder e sumo sacerdote vitalício por uma assembleia formada por líderes religiosos e representantes do povo. O reconhecimento pelos romanos veio em 139 a. C., por decisão do Senado. Na ocasião, uma delegação do rei esteve em Roma. Depois disso, os soberanos Hasmoneus governaram até 37, quando Herodes, o Grande, declarado rei da Judeia pelos romanos, derrotara Antígono II e colocara um fim na dinastia. Cf. BOHAK, G. Hasmoneans. In: WERBLOWSKY e WIGODER, 1997, p. 307; BLOCH, H. Hasmoneans. In: SINGER, I. *et al.* (Ed.). *The jewish encyclopedia: a descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the jewish people from the earliest times to the present day*. New York: Funk and Wagnals, 1904, p. 258-9, v. VI.

Embora o livro de Daniel não explicita tais acontecimentos, o autor faz referência à perseguição religiosa de Antíoco Epifânio. Segundo ele, a invasão da Palestina e a tomada do templo pelo soberano foram anunciadas aos judeus durante o período de cativo babilônico. O anjo do Senhor teria dito a Daniel: “tropas enviadas por ele virão profanar o Santuário-cidadela e abolirão o sacrifício perpétuo, ali introduzindo a abominação da desolação.” (Dn 11.30). Esses sinais indicarão o período do fim em que muitos: “[...] serão prostrados pela espada e pelo fogo, pelo cativo e pela pilhagem - durante longos dias” (Dn 11.33), até que: “nesse tempo levantar-se-á Miguel, o grande Príncipe, que se conserva junto dos filhos do teu povo.” (Dn 12.1). Finalmente:

[...] muitos dos que dormem no solo poeirento acordarão, uns para a vida eterna e outros para o opróbrio, para o horror eterno. Os que são esclarecidos resplandecerão, como o resplendor do firmamento; e os que ensinam a muitos a justiça, hão de ser como as estrelas, por toda a eternidade (Dn 12.2-3).<sup>158</sup>

Em certa medida, no que diz respeito às expectativas futuras, a narrativa de Daniel afasta-se do modelo do Antigo Testamento. Em vez de postular a vitória de Javé sobre os adversários de Israel: “com cólera percorres a terra, com ira pisas as nações” (Hab 3.12),<sup>159</sup> o autor apregoa uma recompensa fora do plano material, em que o justo tem a possibilidade de unir-se às hostes celestes. O mesmo ocorre em relação ao martírio. No Livro de Genesis, Deus põe à prova a fé de Abraão ao exigir que lhe entregue seu primogênito.<sup>160</sup> O martírio, neste caso, denota a disposição em realizar o supremo sacrifício, ao qual o patriarca demonstra-se disposto, mas que, pela benevolência do Criador, não necessita realizar. Já o mártir é aquele que santifica o nome de Deus publicamente como um sinal de pertencimento, sendo por isso chamado *qadosh* (santo).<sup>161</sup>

Os textos apocalípticos do período helenístico, por outro lado, conferem um aspecto místico à ideia de martírio judaica ao associá-la com a superação da morte e a existência futura em um plano transcendental. Neste ponto, Collins (1974) identifica a influência da teoria da imortalidade da alma de Platão (c. 428 - c. 347), de acordo com a qual, após a morte as almas boas regressariam ao mundo das ideias, enquanto as demais seguiriam reencarnando até que

<sup>158</sup> Collins refuta a ideia de que nesse trecho a referência às estrelas seja apenas uma comparação, considerando que na tradição bíblica esta é empregada para designar os exércitos de anjos. Assim ocorre em Dn. 8.10: “Ele ergueu-se contra o exército dos céus, derrubando por terra parte do exército e das estrelas e calcando-as aos pés.” O autor ainda apresenta outras referências em textos do Antigo Testamento e na tradição de 1 Enoque. Cf. COLLINS, 2001, p. 88, nota 44.

<sup>159</sup> Cf. Jz 5.19-20.

<sup>160</sup> Gn 22.1-19.

<sup>161</sup> Cf. MARTYRDOM. In: WERBLOWSKY e WIGODER, 1997, p. 444.

estivessem habilitadas a fazer o mesmo. Apesar das diferenças entre as duas tradições, a exemplo da ausência de um plano de fundo escatológico na filosofia platônica, elas têm em comum o fato de não considerarem a experiência humana na terra como a forma mais elevada de existir. Além disso, ambos os universos simbólicos consideram a possibilidade de experienciar esse modo de vida antecipadamente, no plano material. No período de dominação romana, a Palestina, uma das facções que integravam o judaísmo, cujos integrantes se consideravam os únicos eleitos de Deus, almejavam alcançar tal nível de purificação e comunhão espiritual a ponto de usufruírem da vida eterna antes mesmo de passarem pela morte. Entre os essênios de Qumran, comunidade messiânica fundada no deserto do Mar Morto, o manual que regulava as atividades do grupo advertia para que nenhuma pessoa, possuindo algum tipo de impureza, fosse admitida na assembleia de Deus, pois ali, junto deles, congregavam os anjos.<sup>162</sup>

No século primeiro, o pensamento escatológico cristão se desenvolvera seguindo os padrões estabelecidos pela tradição de apocalipses judaico-helenísticos. Sinais do fim dos tempos,<sup>163</sup> o julgamento da raça humana<sup>164</sup> e a vida eterna para os justos<sup>165</sup> são todos temas encontrados nas profecias no Novo Testamento. Apesar disso, a literatura apocalíptica cristã se distanciara de sua contraparte judaica ao associar a figura de Cristo ao Messias anunciado pelos profetas, não como o libertador do povo de Israel, mas na condição de redentor do pecado.<sup>166</sup> Essa nuance repercutira sobre a aceção de martírio do cristianismo. Além do sacrifício e a superação da morte, as narrativas do gênero enfatizam a vitória do bem sobre o mal envolvida no ato de heroísmo. Lactânncio, por exemplo, escreve que depois de ter sobrevivido à prisão – neste caso equivalente ao martírio –, Donato não poderia mais ser assediado pelo diabo, pois já o havia derrotado.<sup>167</sup> Ao lançar mão dessa estratégia, o retórico o faz com a intenção de atribuir legitimidade à experiência de Donato, afinal, ninguém mais, se não um verdadeiro cristão, seria capaz de sustentar sua fé sob ameaças de tortura e morte.

Com o fim das perseguições, a lembrança do martírio serviu para conferir um sentimento de continuidade em relação ao movimento apostólico. Não apenas os cristãos católicos,<sup>168</sup>

<sup>162</sup> 1QS<sup>a</sup> 2.3-11 (MARTÍNEZ, Florentino García (Tr.). *The Dead Sea Scrolls translated: the Qumran texts in English*. Leiden: Brill, 1994, p. 127).

<sup>163</sup> Mt 24.7, 29; Lc 21.25; Ap 6.12-13.

<sup>164</sup> Mt 12.36-37, 25.31-33; At 17.31; Rm 2.16; Ap 22.12.

<sup>165</sup> Mt 25.46; Mc 10.29-30; Jo 3.36; Rm 2.7; 1Jo 2.25; Ap 21.1-5.

<sup>166</sup> Jo 1.29.

<sup>167</sup> *Lac., Mor. Per.* 16.10-11.

<sup>168</sup> *Eus., His. Eccl.* 3.25.6-7. No cristianismo primitivo o termo ‘católico’ (καθολικός) – ‘geral’ ou ‘universal’ –, dizia respeito a um dos atributos da fé cristã, motivo de seus adeptos interpretarem o crescimento das comunidades proselitistas, nos dois primeiros séculos, como um sinal da origem divina da religião. Já no início

orientados pelas proposições da igreja de Roma, mas também outros grupos considerados desviantes, declaravam-se herdeiros desses heróis do período anterior. No Norte da África, os donatistas, que por vezes estiveram sujeitos à repressão oficial, regozijavam-se por serem odiados pelo mundo.<sup>169</sup> Ao longo do século IV, observa Markus (1997), o círculo multiplicou as celebrações de aniversários dos mártires como nenhum outro, dando uma exuberância sem precedentes a elas. O culto a estes homens e mulheres, assim como a suas relíquias, tinha como objetivo os convencer de que nada, essencialmente, havia mudado, muito embora a própria aceção de martírio, como herdada dos apocalipses judaicos, não tenha permanecido incólume após o reconhecimento do cristianismo pelo Estado.

Nos dias de Agostinho, havia a crença de que não era preciso ser perseguido, como foram os primeiros cristãos, para alcançar seus méritos. As tentações residiam em todos os lugares e a luta contra o pecado deveria ser constante. Se um irmão, resistindo ao inimigo, se negasse a sacrificar aos deuses, a utilizar amuletos ou tomar parte em ritos mágicos para recuperar a saúde, estaria igualmente testemunhando do Salvador.<sup>170</sup> Ao propor dessa forma, o bispo de Hipona não apenas conferia uma nova valoração ao sofrimento ordinário, mas transformava o martírio em um conflito privado, travado na arena do coração, unicamente aos olhos de Cristo.<sup>171</sup> Seu contemporâneo, Jerônimo, reproduzira os mesmos argumentos em seus escritos, adequando o sacrifício dos mártires, então, uma lembrança distante, a um novo modelo de perfeição humana, o asceta.

## 2.2 ASCETISMO E RENÚNCIA SEXUAL A PARTIR DAS EPÍSTOLAS DE JERÔNIMO

Do mesmo modo como ocorreu com o martírio, a noção de ascetismo cristã foi construída a partir de empréstimos das culturas helenística e judaica. Entre os gregos o substantivo ἄσκησις, do qual ‘ascetismo’ é derivativo, significa a preparação com o propósito de alcançar um modelo tido como ideal. Possibilitando diferentes usos o termo foi inicialmente associado ao treinamento dos soldados e atletas que aspiravam à excelência física. Com o

---

do século IV, o conflito contra os donatistas contribuiu para firmar o universalismo como uma das marcas da Igreja de Cristo, afinal, para a maioria de fiéis uma seita minoritária não poderia ser a ‘verdadeira’ expressão do movimento apostólico, muito embora estes se considerassem enquanto tal. Escrevendo nessa mesma época, Lactâncio parece compreender que a igreja de Roma e, por extensão, a doutrina defendida por ela, era a Igreja Católica (*Div. Ins.*, 4.30.8 *et. seq.*). O mesmo posicionamento foi adotado por Jerônimo mais tarde (*Hie. Epis.* 15.2; 16.2). Cf. WILLIAMS, M. E. Catholic. In: MARTHALER *et al.*, 2003, p. 274-5, v. III; FAUL, D. Donatism. In: MARTHALER *et al.*, 2003, p. 861-4, v. VI.

<sup>169</sup> *Aug., Con. Gau.* 1.26.

<sup>170</sup> *Id., Ser.* 318.3.

<sup>171</sup> *Id., ibid.* 315.10.

nascimento da filosofia, entretanto, este passou a referir-se também à prática das faculdades mentais, para logo adquirir uma conotação ética como o exercício da virtude. Para Epiteto, isso implicava na superação dos obstáculos que viessem a interferir na capacidade de julgamento do indivíduo, desviando-o do caminho da sabedoria.<sup>172</sup> Tais empecilhos residiam nos apetites humanos, devendo, por isso, serem suprimidos. “Persistência e domínio de si”, apregoava o filósofo.<sup>173</sup>

Em associação com a religião, os helenos também conferiram ao ascetismo um aspecto devocional. Isócrates parece ter sido o primeiro a empregar o termo ἄσκησις com essa conotação, aludindo ao legendário rei Busíris, que a fim de habituar seus súditos à autoridade dos governantes egípcios, estabeleceu entre eles: “numerosas e variadas práticas de piedade” (ἀσκήσεις της ὁσιότητος).<sup>174</sup> Na forma de jejuns e continência sexual, mais frequentemente, o ascetismo era observado entre os gregos como um modo de purificação, coloca Arbesmann (2003). Além disso, a partir do dualismo expresso por algumas doutrinas de caráter místico-religioso, como o orfismo<sup>175</sup> e o pitagorismo<sup>176</sup>, tais práticas tinham como objetivo liberar o espírito imperecível de sua prisão corpórea. Influenciado por essas ideias, Platão afirmava: “[...] e não nos deixemos contaminar pela natureza do corpo, senão que nos purifiquemos do que ele é, até que a divindade, mesma, nos liberte dele.” (*Pha.* 67a).

À semelhança dos helenos, os hebreus também adotavam a ascese como uma forma de limpeza ritual, muito embora a ausência de uma visão dualista em relação ao homem e, por conseguinte, de uma realidade ulterior no plano metafísico, conferisse um significado diferente a ela. Na aceção de seus praticantes, o fato de todas as coisas terem sido criadas em benefício do ser humano fazia com que certos aspectos da vida cotidiana, como o casamento e as possessões materiais, fossem considerados presentes do Criador, que em troca requeria algumas obrigações nas esferas moral e social (ARBESMANN, 2003). Havia, assim, rituais que celebravam essa aliança, a exemplo da circuncisão e a guarda do *Sabbath*, e outros que tinham como objetivo reafirmar o pacto com Javé após um período de transgressão de seus mandamentos. Em situações como essa, o sacerdote dirigiria sacrifícios expiatórios em nome

---

<sup>172</sup> *Epi., Dis.* 3.12.

<sup>173</sup> *Id., Fra.* 10.5.

<sup>174</sup> *Iso., Ora.* 11.26.

<sup>175</sup> Cf. GRAF, F. Orphism. In: HORNBLLOWER e SPAWFORTH, 2012, p. 1050-1, v. II; BURKERT, W. *Greek religion: archaic and classical*. [s. l.]: Blackwell, 1987, p. 296-9; RUSSELL, Bertrand. *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London: George Allen and Unwin, 1948, p. 35 *et. seq.*

<sup>176</sup> Cf. GRAF, F. Pythagoreanism. In: HORNBLLOWER e SPAWFORTH, 2012, p. 1245-6, v. II; BURKERT, *op. cit.*, 299-301.

dos membros da comunidade, dos quais era exigido que se purificassem através de jejuns e da abstenção sexual.<sup>177</sup>

Outrossim, regras de ascetismo eram adotadas por aqueles que ambicionavam aprofundar sua experiência religiosa. Para os impedidos de ocupar o sacerdócio, dentre os quais estavam as mulheres e os escravos, uma alternativa seria tornar-se um nazireu,<sup>178</sup> o que acarretaria a adoção de certas práticas acéticas. Além do impedimento de cortar os cabelos e tocar em cadáveres, os que faziam o juramento de se consagrarem ao Senhor, deveriam renunciar ao vinho, exceto aos sábados e em dias de jejuns.<sup>179</sup> Normalmente, jovens com dificuldades em controlar seus apetites eram os que faziam o voto, embora este também fosse adotado visando o recebimento de alguma benção, como o nascimento de um filho. Enquanto o período usual era de trinta dias, dois ou mais votos poderiam ser assumidos na sequência. Em casos excepcionais, o nazireato se estendia por toda a vida, a exemplo do que acontece com as personagens do Antigo Testamento, Sansão e Samuel.<sup>180</sup> Ao final, o indivíduo seria liberado por um sacrifício, contanto que não houvesse incorrido em algum ato impuro. Se isso acontecesse, mesmo que acidentalmente, este deveria renovar seu compromisso.<sup>181</sup>

Ideais como o desapego material, o proselitismo religioso e, principalmente, o ascetismo como meio de santificação, também foram praticados por judeus piedosos sem que, por isso, se consagrassem nazireus. No caso de Jesus, a despeito de seu comprometimento com as questões religiosas, não há evidências de que, alguma vez, tenha adotado o voto. Deveras, há pelo menos dois indícios que apontam em sentido contrário: no Evangelho de Lucas, o autor escreve que este tomou pela mão uma menina que acabara de falecer;<sup>182</sup> já apóstolo João (c. 6 - c. 100) menciona que enquanto estava no madeiro, o nazareno bebeu um pouco de vinagre.<sup>183</sup> Ambas as atitudes eram inapropriadas para um nazireu.<sup>184</sup>

Ao relatarem tais acontecimentos, os escritores bíblicos ressaltavam a singularidade da vida de Cristo, a qual se adicionaria, pelas gerações seguintes de cristãos, a virtude da castidade. Muito embora não seja possível determinar o estado conjugal do nazareno a partir dos escritos do Novo Testamento, uma passagem do Livro de Mateus sugere que ele estimava os praticantes

<sup>177</sup> Ex 19.15; Lv 15.16-18; 1Sm 21.5-7; Jo 2.12; Esd 8.21, 23.

<sup>178</sup> Do hebraico *nazir*, asceta, abstinente. Cf. נזיר In: CLINES, David J. A. (Ed.). *The Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011, p. 649, v. V.

<sup>179</sup> Nm 6.1-21.

<sup>180</sup> Jz 13.7; 1Sm 1.11; *Tal. Bav. Eru.* 43a.

<sup>181</sup> Cf. SCHWARTZ, B. Nazirite. In: WERBLOWSKY e WIGODER, 1997, p. 496-7; BARTON, G. A.; BLAU, L. Nazirite. In: SINGER *et al.*, 1905, p. 195-6, v. IX.

<sup>182</sup> Lc 8.54.

<sup>183</sup> Jo 19.28-30.

<sup>184</sup> Nm 6.3-5, 6-7.



do celibato. De acordo com o evangelista, enquanto este e os discípulos peregrinavam pela Judeia, foram interpelados por alguns fariseus sobre a questão do divórcio. Após respondê-los citando as Escrituras, Jesus acrescentou: “com efeito, há eunucos que nasceram assim, desde o ventre materno. E há eunucos que foram feitos eunucos pelos homens. E há eunucos que se fizeram eunucos por causa do Reino dos Céus. Quem tiver capacidade para compreender, compreenda!” (Mt 19.10-12).

A questão da renúncia sexual será melhor desenvolvida nos escritos de Paulo, principalmente em sua Primeira Epístola aos Coríntios, na qual atribuíra à continência a primazia sobre o matrimônio. Isso não significa que negasse a instituição do casamento, como ele mesmo salienta: “se alguém julga agir de modo inconveniente para com a sua virgem, deixando-a passar da flor da idade, e que, portanto, deve casá-la, faça o que quiser; não peca. Que se realize o casamento!” (1Cor 7.36). O objetivo do apóstolo era instituir um novo estatuto relativo à castidade, que em vez de um exercício sazonal de purificação ritual, como praticada no judaísmo, fosse encarada como um estado permanente de santificação. Mas, posto que a continência não estava reservada a todos, pois tratava-se de um dom concedido por Deus,<sup>185</sup> aos incapazes de perseguir tão elevado objetivo Paulo recomendava a união conjugal. Vale lembrar, que se tratava de uma concessão diante da crença no eminente regresso do Messias. Para o apóstolo, o casamento desviava a atenção do fiel das coisas de maior importância:

Quem não tem esposa, cuida das coisas do Senhor e do modo de agradar ao Senhor. Quem tem esposa, cuida das coisas do mundo e do modo de agradar à esposa, e fica dividido. Da mesma forma, a mulher não casada e a virgem cuidam das coisas do Senhor, a fim de serem santas de corpo e de espírito. Mas a mulher casada cuida das coisas do mundo; procura como agradar ao marido (1Cor 7.33-34).

No esteio da experiência de Paulo e, por extensão, de Cristo, a renúncia sexual desenvolveu-se no cristianismo primitivo como uma preparação para o recebimento do Espírito Santo, algo não muito distante da aceção de pureza ritual exigida dos sacerdotes judaicos, ainda que em caráter circunstancial, ou até mesmo das profetisas helênicas. Entre os itálicos um paralelo pode ser traçado com as Vestais de Roma, cuja virgindade também estava associada ao exercício de suas funções, dentre elas a manutenção do fogo sagrado no santuário de Vesta. Ao contrário dos celibatários cristãos, entretanto, a castidade para elas não significava a expressão de sua liberdade individual, pois eram escolhidas pelo *pontifex maximus* ainda na

---

<sup>185</sup> 1Cor. 7.7. Cf. *Clem., Epis. I Cor.* 38.

infância e afastadas do convívio familiar. Compelidas a servir a deusa por um período mínimo de trinta anos, somente, então, estariam livres para contrair casamento.<sup>186</sup>

Embora fosse um dos traços do Espírito de Profecia, ao lado de outros, como o dom de falar em línguas,<sup>187</sup> foi somente aos poucos que a continência se tornou um sinal inequívoco da posse do Espírito Santo entre os cristãos, afirma Brown (1990). Tertuliano foi um dos primeiros autores a propor essa relação, buscando, para além do martírio, uma forma de comprovar o comprometimento religioso de uma parcela de fiéis piedosos. Distanciando-se um pouco de Paulo, ainda que, de modo algum, contradizendo-o, o norte africano apresentava a renúncia sexual, não como um dom divino, mas na condição de um exercício para se chegar à lucidez da alma: “pela continência adquirireis uma grande quantia de santidade; economizando na carne, podereis investir no Espírito” (*Ter., Exh. Cas.* 10). Em termos análogos, Jerônimo se pronunciará mais tarde: “[...] a espada da castidade é a virgindade, com a qual são decapitadas as obras da carne e vencidos os seus deleites [...]” (*Hie., Epis.* 65.10).

Distinguidos da massa de fiéis que ocupava a maioria dos lugares nas igrejas, os continentes e acetos, de modo geral, não eram indivíduos alheios à comunidade em que estavam inseridos. Conquanto que sua decisão os levasse a evitar certas expressões da vida pública, como os festivais em homenagem aos deuses, os banquetes e os espetáculos, isso não implicaria na renúncia ao convívio social, pelo contrário, segundo a acepção de Paulo a pregação do Evangelho deveria ocorrer como um ato de integração. Em sua Primeira Epístola aos Coríntios, ele afirma o seguinte sobre sua missão entre os gentios: “para aqueles que vivem sem a Lei, fiz-me como se vivesse sem a Lei – ainda que não viva sem a lei de Deus [...] Tornei-me tudo para todos, a fim de salvar alguns a todo custo.” (1Cor 9.21-22).

Entre o final do século III e início do IV uma forma distinta de ascetismo começou a espalhar-se pelo Leste do império. Antão, um agricultor egípcio nascido próximo à cidade de Heracleópolis Magna, que passou setenta anos vivendo como um ‘homem do deserto’ (*erémétikos*), se torna a principal figura associada ao início do monacato cristão. Apesar disso, aponta Brown (1972), o costume de afastar-se do convívio social por questões religiosas já era uma prática conhecida dos camponeses do Egito, principalmente em momentos de desalento ou perseguição. O que contribuiu para a popularização da história de Antão, foi a biografia

<sup>186</sup> *Aul., Noc. Att.* 1.12. Sobre as virgens vestais, cf. BEARD, Mary. The Sexual Status of Vestal Virgins. *The Journal of Roman Studies*, Cambridge, v. 70, p. 12-27, 1980; BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. *Religions of Rome: a history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 51-4, v. I; BROWN, Peter. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990, p. 18-9; LÓPEZ, Cándida Martínez. La Virgindad en las Jóvenes de la Antigua Roma. *Arenal - Revista de Historia de las Mujeres*, Granada, v. 1, n. 1, p. 169-84, jul./dic., 1994.

<sup>187</sup> At 2.4.

composta por Atanásio de Alexandria pouco depois de sua morte. Antes de 375 a obra seria traduzida ao latim pelas mãos de Evágrio de Antioquia.<sup>188</sup> Seria através dela que Jerônimo conheceria o anacoreta egípcio e se inspiraria a adotar o monasticismo.

Contemporâneo de Antão, outro camponês do Egito responsável por estabelecer os alicerces do ascetismo monástico foi Pacômio (c. 292 - 348). Filho de pais pagãos, serviu no exército de Constantino, onde veio a conhecer o cristianismo. Depois disso, passou a organizar estabelecimentos para abrigar os eremitas. Ao todo, foram onze monastérios construídos por ele na Província de Tebaida, Alto Egito, sendo dois deles para mulheres. Diferente dos ermitões solitários, que não possuíam qualquer regulamento a orientar suas vidas, à exceção do próprio senso de compromisso com o ideal professado, Pacômio instituiu regras para os ascetas de suas comunidades, envolvendo a obediência aos superiores, o trabalho de subsistência e a propriedade compartilhada dos bens produzidos. Proporcionando um ambiente econômico adequado à vida espiritual coletiva, sem, com isso, cercear a liberdade para a austeridade individual, seus preceitos serviriam de base para outras regras monásticas.<sup>189</sup> O próprio Jerônimo realizara uma tradução para o Latim das normas aplicadas nos monastérios pacomianos,<sup>190</sup> que ao final do século IV já abrigavam cerca de sete mil monges (BROWN, 1972).

Enraizado nas diferentes tradições que fundaram as igrejas, em cada parte o exercício da ascese cristã assumiu características próprias. Ao contrário do Egito, onde prevaleceram as comunidades monásticas, na Síria destacaram-se os eremitas do deserto. Vivendo sozinhos ou em pequenos grupos, era comum vê-los vestidos com folhas ou peles de animais, morando em cavernas, alimentando-se de raízes e frutos selvagens. Com a tez queimada pelo sol do deserto e a saúde diminuída pelas noites frias passadas em oração, esses indivíduos também descuidavam do próprio corpo, deixando crescer o cabelo, a barba e até mesmo as unhas. Era como um retorno à condição de Adão no paraíso, explica Brock (1973), vivendo em harmonia com a natureza e os animais, na constante companhia do Criador.

O descaso em relação ao corpo, no entanto, em nada tinha a ver com a falta de atenção sobre ele. Deveras, na tradição de padres do deserto, a vigilância sobre a própria carne tornou-se quase opressiva, como demonstram os diferentes tipos de mortificação criados no intuito de refrear as tendências pecaminosas associadas a ela. Mais do que em outros lugares o ascetismo

<sup>188</sup> Cf. HALTON, Thomas P. (Tr.). Introduction. In: SAINT JEROME. *On Illustrious Men*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1999, p. xxiv.

<sup>189</sup> Cf. MCCARTHY, M. C. Pachomius, St. In: MARTHALER *et al.*, 2003, p. 742-3, v. X.

<sup>190</sup> Cf. VEILLEUX, A. (Tr.). *Pachomian koinonia* (vol. 2): pachomian chronicles and rules. Kalamazoo: Cistercian, 1981, p. 141-67.

sírio foi marcado pela adoção de formas extremas de piedade, a exemplo dos estilitas, que elegiam o topo de colunas como morada. O costume parece ter sido iniciado por Simeão (c. 390 - 459), que viveu durante quarenta anos no alto de uma coluna de cinco metros de altura no interior de Antioquia (BROWN, 1972). Outras vezes, os penitentes se acorrentavam às rochas, atavam pesos aos seus pescoços ou trancafiavam-se em celas ou jaulas. Há relatos de pessoas que se atiraram ao fogo ou lançaram-se às feras, pretensamente buscando reproduzir o sacrifício dos mártires.<sup>191</sup> Em relação à virgindade, a atitude das igrejas siríacas não foi menos extremada. Durante o século III, era normal considerar o celibato um critério para o batismo, muito embora essa prática não tenha sobrevivido, senão marginalmente, no período subsequente (BROCK, 1973).

As experiências desses heróis da resiliência inspiraram um sem-número de cristãos piedosos a abraçarem o ascetismo. Homens como Martinho (316 - 397), futuro bispo de Tours, que após ter sido dispensado de suas funções militares, adotou o estilo de vida monástico. Sucedendo uma experiência inicial em Milão e um período na Ilha Gallinara, no Mar da Ligúria, este se dirigiu para as proximidades da cidade Poitiers, fundando, ali, o que pode ter sido o primeiro monastério da Gália.<sup>192</sup> Os amigos Jerônimo, Rufino e Bonoso foram outros que atenderam ao ‘chamado do deserto’, esperançosos por partilharem da experiência de Cristo e atingirem o que o estridonense chamaria de estado de ‘perfeição moral’, isto é, viver em completa obediência aos preceitos divinos.<sup>193</sup> Suscetíveis a todo tipo de artimanhas do inimigo, os penitentes acreditavam não apenas poderem provar-se dignos da recompensa celestial, mas começar a vivenciá-la ainda na terra. Nisso consistia usufruir da companhia dos anjos, como menciona o evangelista sobre Jesus após a vitória no deserto da Galileia: “Com isso, o Diabo o deixou. E os anjos de Deus se aproximaram e puseram-se a servi-lo.” (Mt 4.11).<sup>194</sup>

Além do cenobitismo, modelo de ascetismo fundado por Pacômio em que os monges viviam em um monastério sob a orientação de uma regra e a autoridade de um abade, a *Sancta Regula* dos mosteiros beneditinos, escrita por Bento de Núrsia (c. 480 - c. 547),<sup>195</sup> reconhecia outras três categorias de monacato: a primeira delas pertencia os anacoretas, indivíduos que optavam por uma vida de isolamento semelhante à dos eremitas do deserto da Síria. Ao

<sup>191</sup> Cf. BROCK, S. P. Early Syrian Asceticism. *Numen*, [s. l.] v. 20, fasc. 1, p. 12-3, apr. 1973.

<sup>192</sup> Cf. BROWN, Peter. *O fim do mundo clássico: de Marco Aurélio a Maomé*. Lisboa: Verbo, 1972. p. 115; BROWN, Peter. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999, p. 61-2; BECK, H. G. J. Martin of Tours, St. In: MARTHALER *et al.*, 2003, p. 220, v. IX.

<sup>193</sup> *Hie. Epis.* 121.8.

<sup>194</sup> Cf. Mc 1.13.

<sup>195</sup> Cf. COLOMBAS, G. M. (Dir.). *San Benito: su vida y su regla*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954, p. 307-15.

contrário destes, porém, passavam anos se preparando em um cenóbio até poderem viver em completo isolamento.<sup>196</sup> Da perspectiva de Jerônimo, a vida como anacoreta era preferível àquela nas comunidades monásticas, decerto por mais se aproximar da experiência do Salvador. Mas ele a considerava cercada de perigos, razão pela qual não a elegera para si. Escrevendo a uma jovem aristocrata, que havia decidido consagrar-se como uma virgem de Cristo, o teólogo advertia sobre as possíveis consequências de tal prática: “conheço pessoas de um e outro sexo, que por excessiva abstinência, sobretudo aquelas que viviam em celas húmidas e frias, que enlouqueceram ao ponto de não saberem o que faziam, aonde iam, o que deveriam dizer ou calar.” (*Hie., Epis.* 130.18).<sup>197</sup>

Faziam parte da terceira categoria os chamados sarabaítas, que se declaravam comprometidos com o ideal monástico, sem, contudo, pertencerem a um monastério ou orientarem-se por uma regra. Vivendo sozinhos, de dois em dois ou três em três, Bento de Núrsia os condenava por não se desvencilharem de sua vida ordinária: “[...] reclusos, não nos apriscos do Senhor, mas nos seus próprios, têm por lei a satisfação de seus caprichos [...]” (*Reg. Ben.* 1.6-7). Além disso, o fato de não se submeterem à vigilância de um abade, impedia que sua santidade fosse comprovada, motivo pelo qual foram acusados de hipocrisia pelo fundador da ordem dos beneditinos. No passado, Jerônimo havia recriminado esse tipo de prática ao demonstrar sua reprovação a atitude de uma mãe e sua filha, que em virtude de um desentendimento, decidiram praticar a continência separadamente, cada qual na companhia de um clérigo acolhido sob o pretexto da necessidade de proteção. Na interpretação do monge, além de indecoroso, este era um ato de veleidade das mulheres, sobretudo da filha, e não a expressão genuína de seu zelo religioso. Dirigindo-se a esta, afirmara: “[...] é demasiado ignóbil que não imites a modéstia daquele cujo exemplo tu professas seguir” (*Hie., Epis.* 117.4).

Por último, havia os girovagos, figuras errantes que se valiam da hospitalidade dos cenobitas para se abrigarem nos monastérios por onde passavam. Igual aos sarabaítas, não pertenciam a qualquer ordem monástica, tampouco respeitavam de seus regulamentos. Para o de Núrsia, eram ainda piores que os primeiros: “[...] sempre indolentes e inconstantes, servem a suas próprias vontades e aos deleites da gula [...]” (*Reg. Ben.* 1.11). No mais, esses monges itinerantes poderiam ser ‘perigosos’ por introduzirem ideias estranhas as que eram observadas dentro de uma comunidade. Assim o consideravam as lideranças católicas na época de Jerônimo, em especial o patriarca de Alexandria, que ao lado de outros, como o bispo Epifânio

---

<sup>196</sup> De acordo com Jerônimo, Paulo teria sido o iniciador desse gênero de ascetismo, havendo se inspirado no exemplo de João Batista. Posteriormente, Antão o aperfeiçoaria. Cf. *Hie., Epis.* 22.36.

<sup>197</sup> Cf. *Id., ibid.* 125.9, 15-16.

de Salamina e o próprio monge de Estridão, empreendeu esforços para conter o avanço do origenismo nas províncias do Leste. Em uma carta de setembro de 400, dirigida aos bispos da Palestina e da Ilha de Chipre, Teófilo de Alexandria faz referência aos embates travados contra um grupo de indivíduos que andavam pelo Deserto de Níttria, no Egito, espalhando as ideias de Orígenes: “se albergam nos monastérios como monges, ensinando e praticando coisas como estas ou parecidas.” (*Epis.* 92.3).<sup>198</sup>

Pesem as diferenças entre os múltiplos estilos de monacato, para as gerações de fiéis que seguiram a legitimação do cristianismo pelo Estado, a figura de uma pessoa retirada do convívio social ordinário, dedicada, unicamente, ao aperfeiçoamento espiritual, converteu-se em um paradigma de zelo religioso. Em certa medida, eles passaram a ocupar o lugar deixado pelos mártires do período anterior e até desempenhando um papel semelhante ao dos filósofos pagãos como modelos de virtude. No caso de Jerônimo, embora tenha se oposto a algumas expressões dos monacatos serabaíta e girovago, não os execrava a maneira como faria Bento de Núrsia, sobretudo no tocante ao primeiro. Isso se devia ao fato de que vários de seus correspondentes em Roma, amigos como Marcela e as matronas do Círculo do Aventino, terem adotado formas parecidas de ascetismo. O monge preferira orientar e alertá-los para os riscos inerentes ao estilo de vida escolhido por eles.

Dentre os aspectos que definiam a vida ascética, o mais representativo para Jerônimo era a continência, razão pela qual a considerara a forma mais elevada de piedade cristã, superior ao casamento. Dito posicionamento lhe rendera críticas por parte de alguns contemporâneos, em particular Joviniano, monge da cidade de Roma, contra quem travara uma das batalhas mais ferrenhas de sua carreira como apologista. Os argumentos e contra-argumentos que embasaram a controvérsia, bem como as consequências para ambos os lados, serão abordados no capítulo IV. Por hora, convém buscar nas epístolas do autor romano os modelos de comportamento ascético, relatados, não apenas com o objetivo de disseminar a prática da continência, mas de justificar uma visão particular a respeito do assunto em um momento no qual alguns dos limites entre a ‘verdadeira’ e as ‘falsas’ expressões da religião cristã estavam sendo definidos.

Em seus escritos, Jerônimo é particularmente elogioso à família de Paula, matrona romana que abandonou os círculos aristocráticos de Roma para juntar-se a ele na Palestina. Sua morte, depois de décadas à frente de um monastério feminino em Belém, teve forte impacto sobre ele, à época com quase sessenta anos. Em um elogio fúnebre à matriarca, dedicado à sua filha mais nova, Eustáquia, ele ressalta a generosidade que a fez renunciar à sua fortuna para

---

<sup>198</sup> Cf. *Epis.* 87; 89; 91.1; 92.1, 5 (VALERO, 1995); *Hie., Epis.* 97.2.

ajudar os mais pobres,<sup>199</sup> além da humildade e perseverança para levar a cabo um estrito regime de penitências. “Em suas enfermidades e frequentes indisposições, dizia: *‘pois quando estou fraco, então é que sou forte.’* (2Cor 12.10).” (*Hie., Epis.* 108.19, grifo do editor). A narrativa tem como objetivo reunir os principais eventos da vida de Paula, morta em 26 de janeiro de 404. Por mais de uma vez, o retórico reforça seu compromisso com a veracidade dos fatos, tentando afastar a ideia de que estivesse compondo um panegírico.<sup>200</sup> De fato, isso só corrobora o aspecto hagiográfico do texto, como se pode observar no relato dos momentos finais da viúva romana:

Ao indagar-lhe a razão do seu silêncio, porque não respondia minhas perguntas, se sentia dor, respondeu-me em grego que nada a afligia e que estava a contemplar com calma e serenidade. [...] trazendo o dedo até a boca, fez sobre os lábios o sinal da cruz. Faltava-lhe o fôlego e sua respiração pesada anunciava a morte; sua alma, impaciente por sair, convertia o chiado com que a vida dos mortais chega ao fim em louvores a Deus. [...] Quando ouviu que o esposo a chamava: *‘Levanta-te, minha amada, formosa minha, vem a mim! Vê o inverno: já passou! Olha a chuva: já se foi!’* (Ct 2.10-11), respondeu alegremente: *“As flores florescem na terra, o tempo da poda vem vindo”* (Ct 2.12); *“Eu creio que verei a bondade de Iahweh na terra dos vivos.”* (Sl 26.13). A partir desse momento não se ouviu lamentação ou pranto algum, como normalmente ocorre entre os gentios, senão que a multidão de monges que ali estava, inundou o espaço com o canto dos salmos em diversas línguas (*Hie., Epis.* 108.28-29, grifos do editor).

Esta não era a primeira vez que Jerônimo fazia uma homenagem póstuma a alguém da *gens* de Paula. Cerca de oito anos antes ele escrevia a Pamáquio, amigo de infância e um de seus principais colaboradores em Roma,<sup>201</sup> consolando-lhe pela perda da esposa, Paulina (m. 396), outra das filhas da aristocrata. Ele comemorava a decisão do senador pelo monacato, afirmando tratar-se de um fato inédito entre os patrícios da capital: “o primeiro entre os monges da primeira das cidades” (*Hie., Epis.* 66.11). Possivelmente se tratasse de um artifício retórico, semelhante àquele em que conferia ao aristocrata o epíteto de: “o mais cristão de todos os nobres e o mais nobre de todos os cristãos” (*Hie., Epis.* 57.12). Um pouco mais sutil do que de costume, o comentarista dava mostra de sua predileção pela castidade ao atribuir o mérito da conversão de Pamáquio à esposa, sendo que essa só teria optado por casar-se com ele a fim de ganhar sua alma para Cristo.<sup>202</sup> Até mesmo a obrigação de gerar herdeiros, que segundo ele havia trazido uma série de infortúnios à Paulina, é transformada em um ato de piedade cristã: “[...] não foi seu interesse submeter-se à primeira sentença de Deus: *‘Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei*

<sup>199</sup> *Hie., Epis.* 108.3, 5, 16, 30.

<sup>200</sup> *Id., ibid.* 108.2, 15.

<sup>201</sup> *Id., ibid.* 66.9.

<sup>202</sup> *Id., ibid.* 66.3.

*a terra'* (Gn 1.28), nem cumprir simplesmente o dever conjugal, mas almejava ter filhos para gerar virgens para Cristo.” (*Hie., Epis.* 66.3, grifo do editor). A verdade é que não se casara a contento, assegurava o monge, pois não pensava em outra coisa que não adotar o celibato, tão logo lograsse o fruto das núpcias.<sup>203</sup>

O inverso aconteceu com Blesila (c. 363 - 384), primeira das filhas de Paula. Enquanto Jerônimo desempenhava a função de secretário pontifical, a jovem de cerca de vinte anos tornou-se viúva. Seguindo o exemplo da mãe e da irmã, ela decide, então, pela prática da castidade. Em uma carta dirigida à Marcela, datada de 384, o teólogo reclama a atenção sobre Blesila. No passado, a matrona também havia perdido o marido meses após o casamento. A carta era uma espécie de recomendação para que Blesila pudesse ingressar no Círculo do Aventino, já que até aquele momento a líder do grupo não estava segura sobre sua decisão (VALERO, 2013, p. 316-7). Possivelmente, isso se justificasse pelo estilo de vida pouco afeito à moderação a que estava habituada a aristocrata, como reconhece o próprio monge:

Antes, nossa querida viúva se adornava com grande meticulosidade, passando o dia todo perguntando ao espelho o que lhe faltava. [...] jovens escravas lhe penteavam os cabelos e sujeitavam sua cabeça inocente ao uso de chapéus ondulados [...]. O mais macio dos colchões de plumas parecia difícil para ela, mal conseguindo encontrar descanso em uma pilha deles (*Hie., Epis.* 38.4).

De fato, tudo isso havia ficado para trás e nos meses seguintes a perda do marido, Blesila adotou um regime de jejuns e mortificações, que acabou deixando-lhe doente. Em um trecho da carta à Marcela, Jerônimo menciona: “[...] vimos como nossa amada Blesila esteve queimando em febre, por um período de quase trinta dias, para que aprendesse a abandonar os desejos deste corpo que, não tardará, será atravessado pelos vermes.” (*Hie., Epis.* 38.2). Após uma breve recuperação, a jovem caiu enferma novamente, dessa vez perdendo a vida. O acontecimento teve repercussão na época, levantando suspeitas de que o excesso de jejuns teria sido a causa da morte. Opositores do ascetismo aproveitaram a situação para culpar os monges, tornando a situação de Jerônimo na capital, insustentável.<sup>204</sup>

Um pouco mais tarde, naquele ano, o teólogo exaltara a perseverança de Blesila em um louvor lúgubre, no qual procurara afastar as acusações levantadas contra os praticantes do ascetismo. Ao mesmo tempo ele tecera um elogio à castidade, dando a entender que a jovem aristocrata teria lamentado mais a perda da virgindade que a morte do marido.<sup>205</sup> Dirigindo-se à

---

<sup>203</sup> *Hie., Epis.* 66.3.

<sup>204</sup> *Id., ibid.* 39.6.

<sup>205</sup> *Id., ibid.* 39.1.



Paula, Jerônimo procura confortá-la, assegurando-lhe que o segundo batismo pelo qual passou a filha, isto é, a consagração ao monacato, garantia a ela um lugar junto de Cristo: “felicitemos a nossa Blesila, que das trevas passou à luz, e em meio ao fervor de uma fé insipiente, recebeu a coroa de uma obra consumada.” (*Hie., Epis.* 39.3). Se faz presente, aqui, a ideia já encontrada nos círculos do judaísmo helenístico, de que para os praticantes da continência, a vida na terra é como um vestíbulo para as mansões celestiais.

Por maiores que fossem os méritos da castidade na viuvez, porém, estes não eram equiparáveis aos da perpétua virgindade, observa Jerônimo. Casos como o de Marcela, embora não o mencione, e de Blesila, são para ele duplamente lamentáveis: primeiro, porque tendo perdido seu estado primevo de pureza, a mulher jamais o recuperaria;<sup>206</sup> segundo, por não terem sido fecundados os frutos do casamento, gerando, assim, homens e mulheres que se ocupassem na seara do Senhor. O monge havia expressado essa ideia à Eustáquia um pouco antes da morte da irmã mais velha, advertindo-a:

Sobre os fardos que traz consigo o casamento e a incerteza que é a felicidade conjugal, tu podes aprender com exemplos familiares, pois tua irmã Blesila, maior que tu pela idade e menor pelo propósito de perfeição, tornou-se viúva aos sete meses de casada. Infeliz é a condição humana, que desconhece o futuro! Perdeu a coroa da virgindade e o desfrute do matrimônio, ocupando, assim, o segundo grau da castidade [...] receberá, sem dúvida, um prêmio menor por seu comprometimento (*Hie., Epis.* 22.15).

Quanto à decisão da jovem, então, próxima dos dezesseis anos, de preservar sua virgindade, Jerônimo adota um tom comedido, tendo em vista alertá-la sobre os desafios da continência ao invés de cantar-lhe as glórias do celibato.<sup>207</sup> Semelhante a ela outras meninas da nobreza romana, cujas famílias se converteram ao cristianismo, optavam pelo caminho da castidade, como demonstra o de Estridão ao mencionar o exemplo de Asela (n. c. 334), irmã de Marcela. Ainda antes de nascer, em razão de um sonho no qual o pai a viu representada na forma de uma taça de cristal resplandecente, “mais puro que o de qualquer espelho” (*Hie., Epis.* 24.2), esta foi dedicada a uma vida de santidade. Consagrou-se virgem de Cristo aos dez anos, transformando um pequeno cômodo de sua casa em cela, onde praticava o ascetismo ao modo dos monges orientais: “o jejum era para ela como uma recreação e a fome seu refresco” (*Hie., Epis.* 24.3), escreveu o comentarista cristão. Quando Marcela organizou um círculo de estudos para virgens e viúvas em sua residência, Asela juntou-se a ela, posteriormente dirigindo outro

---

<sup>206</sup> *Hie., Epis.* 22.5.

<sup>207</sup> *Id., ibid.* 22.2.

grupo de mulheres religiosas em que as reuniões se davam sobre a colina do Aventino (SALISBURY, 2001).

Na primavera de 384, Jerônimo traz a público seu *Libellus de Servanda Virginitate*, um guia sobre a prática da virgindade, que tem como finalidade instruir as virgens de famílias aristocráticas de sua época. Ele o dedica à Eustáquia, que pela importância de sua família e dos méritos atribuídos a sua mãe, é tomada como modelo de seu ideal de ascetismo. Quase que imediatamente a sua publicação, afirma Cain (2009), o tratado se popularizou entre os círculos cristãos de Roma, ainda que não como o autor esperava. Suas declarações a respeito do casamento como um ‘mal necessário’, reservado aos cristãos de ‘segunda categoria’,<sup>208</sup> exasperou muitos fiéis, que não compactuavam do seu ponto de vista. Em dado momento, ele aconselha sua destinatária a não assistir às reuniões de outras damas de sua estirpe, que se regozijavam pela posição de seus maridos: “por que deverás tu, esposa de Deus, correres para ver a esposa de um homem? Aprenda com isso a manter um *santo orgulho* e saiba que és melhor do que elas.” (*Hie., Epis.* 22.16, grifo nosso).

O dálmata ainda faz outras recomendações à jovem aristocrata, orientando-a a abster-se do vinho, que na mocidade era um ‘duplo incentivo do prazer’;<sup>209</sup> ser temperante ao alimentar-se;<sup>210</sup> vestir-se e portar-se com simplicidade, evitando chamar a atenção pelo excesso de zelo;<sup>211</sup> não sair à rua com frequência, especialmente ao modo das donzelas da sua posição social, com suas liteiras e legiões de eunucos a acompanhá-las;<sup>212</sup> ter por companheiras outras mulheres, que assim como ela, praticassem o ascetismo cristão.<sup>213</sup> Ele também aponta os vícios dos crentes da capital, muitos dos quais ocultavam sob uma aparência de santidade, ações e pensamentos impuros. Entre seus líderes, havia aqueles que ambicionam tornarem-se presbíteros ou diáconos a fim de gozarem de maior liberdade com as mulheres casadas. Por isso estavam sempre preocupados em andar perfumados, bem-vestidos e com os dedos cheios de anéis.<sup>214</sup> Outras vezes, cristãos vestidos de trapos em sinal de humildade, conservavam cheias as arcas de dinheiro. Ele recorda ter visto uma dama da aristocracia agredir uma pedinte porque este, após ter ganhado uma moeda, voltou a estender a cuia para receber outra.<sup>215</sup> Devido ao teor de tais declarações, o monge acabara angariando a inimizade de parte do clero de Roma, incluindo

---

<sup>208</sup> *Hie., Epis.* 22.19.

<sup>209</sup> *Id., ibid.* 22.8.

<sup>210</sup> *Id., ibid.* 22.10-11.

<sup>211</sup> *Id., ibid.* 22.27.

<sup>212</sup> *Id., ibid.* 22.16, 17, 25.

<sup>213</sup> *Id., ibid.* 22.17.

<sup>214</sup> *Id., ibid.* 22.28.

<sup>215</sup> *Id., ibid.* 22.32.

uma crítica de Rufino, que o responsabilizava por dar motivos aos pagãos para escarnecerem os seguidores de Cristo.<sup>216</sup>

Agora, se Jerônimo se mostra intransigente quanto aos erros dos adversários, o mesmo não ocorre em relação aos seus partidários, cujas faltas adquirem o caráter de instrumentos pedagógicos para que a vontade de Deus seja feita em suas vidas. Uma explicação para isso se deve ao caráter propagandístico das cartas de Jerônimo, além, é claro, do fato de que alguns de seus correspondentes gozavam de grande prestígio e influência, tanto dentro quanto fora dos círculos cristãos, e criticá-los poderia render a inimizade de pessoas importantes ou ocasionar a perda de patrocínios. Esse parece ter sido o caso de Fabíola (m. c. 397-400), descendente de uma das mais antigas e distintas famílias de Roma.<sup>217</sup>

Após separar-se do marido, Fabíola casou-se novamente, tornando-se uma continente em ocasião da morte do segundo esposo. De acordo com as prescrições de Paulo em sua Primeira Epístola aos Coríntios, ao contrair um novo casamento a mulher cometeu adultério, pois somente mediante o falecimento do cônjuge é que seria lícito fazê-lo.<sup>218</sup> Conquanto, argumenta Jerônimo, se ao unirem-se em matrimônio homem e mulher tornam-se uma só carne,<sup>219</sup> então o que antes se aplicava a um passa a valer também para o outro.<sup>220</sup> Tendo em vista que no Evangelho de Mateus está escrito que em caso de ‘fornicação’ o varão tem o direito de repudiar a companheira,<sup>221</sup> igualmente Fabíola não agiu contra os preceitos divinos ao enjeitar uma pessoa sujeita a vícios tais que: “[...] nem uma prostituta ou uma escrava teriam logrado suportá-los.” (*Hie., Epis. 77.3*).

O estridonense apresenta essas justificativas em uma homenagem póstuma, na qual conclui, que independentemente de ter ou não cometido adultério e de ter falhado ao contrair um segundo casamento, suas culpas foram redimidas a partir do momento em que foi perdoada e aceita de volta ao aprisco do Senhor.<sup>222</sup> Além de consagrar-se uma continente como sinal de seu arrependimento, Fabíola renunciou à sua fortuna: “reuniu e vendeu todo o patrimônio de que dispunha, que era vastíssimo, como convinha a sua estirpe, convertendo-o em dinheiro que destinou para o socorro dos pobres.” (*Hie., Epis. 77.6*). Abnegação e caridade eram marcas do verdadeiro converso, não como o jovem rico, que fracassara ao tornar-se um discípulo de

---

<sup>216</sup> *Ruf., Con. Hie. 2.5.*

<sup>217</sup> *Hie., Epis. 77.2.* Cf. FABIOLA. In: JONES, MARTINDALE e MORRIS, 1971, p. 323, v. I; CAIN, 2009, p. 171-8.

<sup>218</sup> 1Cor 7.39.

<sup>219</sup> *Ibid.* 6.16.

<sup>220</sup> *Hie., Epis. 77.3.*

<sup>221</sup> Mt 5.32.

<sup>222</sup> *Hie., Epis. 77.4.*

Cristo.<sup>223</sup> Por esse motivo, estes são lugares comuns nas epístolas de Jerônimo, que os emprega como estratégias retóricas na construção de modelos de conduta, servindo para orientar as práticas da massa de fiéis.

Pensando na narrativa escrita como instrumento na delimitação de fronteiras identitárias, note-se, que tanto Jerônimo, quanto Lactânio, empreenderam esforços para expressar o ‘verdadeiro’ sentido de ser cristão. Tal necessidade se justificava em virtude de um ambiente de oposição entre sistemas de pensamento concorrentes, havendo-se que fortalecer os limites identitários do grupo a fim de garantir sua sobrevivência. No momento em que escrevia o retórico norte africano, um pouco antes do reconhecimento da religião pelo Estado, em 313, o cristianismo era um desvio do ponto de vista da religião oficial. Embora o número de cristãos ainda fosse pouco expressivo, para uma parcela da sociedade eles representavam um obstáculo para o retorno à estabilidade do império.

Nos dias de Jerônimo, ao contrário, a maioria dos habitantes de Roma já se professava cristã, trazendo para o primeiro plano os debates em torno das diferentes interpretações das Escrituras. Com o apoio dos imperadores, a igreja de Roma ia consolidando sua supremacia no mundo cristão, embora a falta de um consenso a respeito de alguns pontos doutrinários, como a própria prática da castidade, ainda desse espaço para que tendências minoritárias ganhassem força em algumas regiões. Tome-se, à guisa de ilustração, o caso de Vigilância (*fl.* 400), presbítero da Aquitânia, que se opunha à prática do celibato e ao culto aos santos e suas relíquias.<sup>224</sup> O de Estridão o advertiu sobre tais ideias e escreveu um tratado contra ele (*Contra Vigilantium*) em 406.<sup>225</sup> Antes dele, Lactânio fizera o mesmo contra os adoradores dos deuses e adeptos das escolas de filosofia pagãs. Os capítulos seguintes abordarão alguns dos enfrentamentos em que estiveram envolvidos ambos os autores cristãos, tomando seus escritos apologéticos, como tentativa de instituir e salvaguardar os limites da ‘verdadeira religião’ em um contexto de conflitos identitários no campo religioso.

---

<sup>223</sup> Mt 19.16-22; Mc 10.17-22; Lc 18.18-23.

<sup>224</sup> Cf. VIGILANTIUS. In: CROSS e LIVINGSTONE, 1997, p. 1697.; VIGILANCIO. In: MIGNE, Jacques-Paul. *Diccionario de las Herejias, Errores y Cismas*. Madrid: Imprenta de D. José Félix Palacios, 1851, p. 193-214, t. VII.

<sup>225</sup> Cf. *Hie., Epis.* 61.

### 3 EM DEFESA DE CRISTO: LACTÂNCIO CONTRA PORFÍRIO E HIÉROCLES

Entre os séculos III e IV, Nicomédia destacava-se como um dos principais centros urbanos de Roma. Localizada no litoral do Mar de Mármara, cerca de 91 quilômetros a sudeste da moderna Istambul, servia de paragem para quem navegava pela região do Estreito do Bósforo, além de estar estabelecida junto a uma estrada que ligava as províncias europeias ao Leste do império. Desde o século I a. C., a cidade era a sede administrativa da Província da Bitínia e durante o governo de Diocleciano foi transformada na capital do império, recebendo a construção de um palácio, um hipódromo, uma casa da moeda e um depósito de armas.<sup>226</sup> Tais mudanças foram criticadas por Lactânio;<sup>227</sup> ele, que no passado havia atendido ao pedido do *Augustus* e deixado sua terra natal para promover a cultura latina na urbe.

Da capital da Bitínia, depois de ter conhecido o cristianismo, o retórico foi testemunha da mudança nas relações entre o Estado e os adeptos da religião. Em *Mor. Per.* ele menciona, que após consultar os aurúpicos em busca de sinais favoráveis dos deuses, Diocleciano teve suas expectativas frustradas pelo fracasso dos sacerdotes em darem-lhe uma leitura favorável das entranhas dos animais, conforme a prática adivinatória herdada dos etruscos.<sup>228</sup> Após repetidos sacrifícios e ainda sem os resultados esperados, o mestre dos aurúpicos declarou que a presença de pessoas profanas entre os participantes da cerimônia estava interferindo no resultado. Furioso, o soberano ordenou que todos os empregados do palácio, dentre os quais havia alguns cristãos, sacrificassem aos deuses, sob pena de açoitamento. Em seguida, exigiu que todos os soldados fizessem o mesmo, devendo ser expulsos do exército aqueles que se recusassem.<sup>229</sup> O episódio teve lugar em Antioquia, no ano 299, e é considerado pelas fontes da época como o início das hostilidades que culminariam na Grande Perseguição.<sup>230</sup>

<sup>226</sup> Cf. LUZNYCKY, G. Nicomedia. In: MARTHALER *et al.*, 2003, p. 385-6, v. X; McDONALD, W. L. Nocomedeia. In: STILLWELL, R. (Ed.). *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*. Princeton: Princeton University Press, 1976, p. 623-4; SCHMITZ, L. Nicomedeia. In: SMITH, William (Ed.). *Greek and Roman Geography*. London: John Murray, 1872, p. 425, v. II.

<sup>227</sup> *Lac., Mor. Per.* 7.10.

<sup>228</sup> *Id., ibid.* 10.1-3.

<sup>229</sup> *Id., ibid.* 10.4.

<sup>230</sup> *Eus., His. Eccl.* 8.2.7. Cf. DIGESER, Elizabeth DePalma. *A threat to public piety: christians, platonists, and the Great Persecution*. Ithaca: Cornell University Press, 2012, p. 1-2. Embora concorde que o acontecimento tenha ocorrido em Antioquia, Barnes o situa em 302 ou um pouco antes. O imperador e sua corte permaneceram na cidade entre fevereiro de 299 e final de 301 ou início do ano seguinte. Nesse período, além de selar um tratado de paz com os persas, Diocleciano realizou reformas econômicas, dentre as quais a reorganização do sistema de taxas e a publicação de um edito de preços máximos em dezembro de 301. Cf. BARNES, Timothy David. Sossianus Hierocles and the Antecedents of the 'Great Persecution'. *Harvard Studies in Classical Philology*, Cambridge, v. 80, p. 239-52, 1976; BOWMAN, A. K. Diocletian and the first Tetrarchy: A. D. 284-305. In: \_\_\_\_\_; CAMERON, A.; GARNSEY, P. (Ed.). *The Cambridge ancient history: the crisis of empire - A. D. 193-337*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 67-89, v. XII; MENDES e SILVA, 2006, p. 210-3.

Medidas análogas foram adotadas contra os maniqueus como demonstra um comunicado ao procônsul da África, datado de 31 de março de 302.<sup>231</sup> O documento, que leva o nome de Diocleciano e seus associados, atesta a preocupação dos governantes em preservar a piedade tradicional contra crenças ‘estranhas’. Em uma correspondência anterior, o magistrado informava que os seguidores de Manes (c. 216 - c. 274), faziam progresso ao disseminar suas ideias pela região, “[...] infectando o inocente, ordeiro e pacífico povo romano em todo o império, com os costumes condenáveis e leis perversas dos persas, como o veneno de uma serpente maligna.” (*Mos. Rom.* 15.3.4). Face a tal ameaça, os tetrarcas ordenaram que os fundadores e líderes da seita fossem punidos e seus escritos lançados ao fogo. Além da pena capital, aqueles que possuíssem cargos públicos deveriam ser destituídos, ter os bens confiscados pelo Estado e enviados as minas.<sup>232</sup>

No inverno daquele ano, de volta a sua capital na Bitúnia, Diocleciano reuniu-se com Galério para discutir sobre as medidas a serem adotadas em relação aos cristãos. A despeito do ímpeto de seu subordinado, a quem Lactâncio apresenta como o principal instigador da perseguição,<sup>233</sup> o imperador relutava em adotar medidas mais severas contra as igrejas e insistia que a morte de muitas pessoas turbaria a paz, sendo suficiente manter as proibições aos funcionários do palácio e aos soldados.<sup>234</sup> Assim, pareceu-lhe oportuno ouvir outras pessoas, reunindo um conselho de altos funcionários e militares, que ia interrogando segundo o posto que ocupavam. Da parte de uns, levados por seu ódio pessoal, menciona o retórico, os cristãos deveriam ser eliminados como inimigos dos deuses e dos cultos tradicionais. Quanto aos de pensamento contrário, acabaram assentindo com os primeiros por medo ou movidos pelo desejo de alguma recompensa.<sup>235</sup> Ao final, o tetrarca enviou um aurúpice para consultar a Apolo Milésio, cuja resposta veio em forma de aprovação aos intentos de seus conselheiros.<sup>236</sup>

A prudência do *Augustus* em ordenar um derramamento de sangue, quiçá fruto do aprendizado com a experiência de seus predecessores,<sup>237</sup> aponta para um fato menos evidente na narrativa de Lactâncio: a integração dos cristãos na sociedade imperial e o compartilhamento

<sup>231</sup> Redigido em Alexandria no dia 31 de março, não consta no manuscrito o ano de sua publicação, motivando o debate entre os especialistas. Enquanto Barnes argumenta em favor de 302, outros, como Digeser e Friend propõem uma data anterior. A respeito desse último, ainda que estabeleça o ano de 297 como *terminus post quem* para a composição do documento, situa o *terminus ante quem* em março de 302. Cf. BARNES, 1976, p. 246-50; DIGESER, 2012, p. 1; FRIEND, W. H. C. Prelude to the Great Persecution: the propaganda war. *Journal of Ecclesiastical History*, Cambridge, v. 38, n. 1, p. 1-18, jan. 1987.

<sup>232</sup> *Mos. Rom.* 15.3.6-7.

<sup>233</sup> *Lac., Mor. Per.* 10.6, 8; 14.1-2; 31.1. Cf. *Eus., His. Eccl.* 8.

<sup>234</sup> *Lac., Mor. Per.* 11.3.

<sup>235</sup> *Id., ibid.* 11.6.

<sup>236</sup> *Id., ibid.* 11.7. Cf. *Eus., Vit. Cons.* 2.50; TEJA, 2008, p. 99, nota 114.

<sup>237</sup> Cf. TEJA, 2008, p. 97, nota 108.

de uma cultura comum com seus contemporâneos. Isso justifica a presença de indivíduos simpáticos ao cristianismo no entourage do imperador. Escrevendo na mesma época que o norte africano, Eusébio também não menciona hostilidades contra os seguidores de Cristo por parte dos tetrarcas até 299. Ainda que com algum exagero, a fim de enfatizar sua tese de que as adversidades que se abateram sobre as igrejas foram provocadas pelo próprio orgulho e negligência de seus membros,<sup>238</sup> ele dá testemunho da liberdade religiosa vivenciada pelos seguidores do nazareno nas últimas três ou quatro décadas do terceiro século:

Que necessidade há de falar dos que estavam nos palácios imperiais e dos supremos magistrados? Estes consentiam que seus familiares - esposas, filhos e criados - agissem abertamente, com toda liberdade, com sua palavra e sua conduta, no referente à doutrina divina, quase permitindo-lhes, inclusive, gloriar-se da liberdade de sua fé. Consideravam-nos especialmente dignos de aceitação, mais ainda do que seus companheiros de serviço (*Eus., His. Eccl.* 8.1.3).

Diante dessa conjuntura, Digeser (2012) considera inexequível o estereótipo de que a perseguição aos cristãos foi fruto de uma política religiosa de longa data por Diocleciano e Galério. Tampouco tratou-se de um fato inevitável em virtude do zelo religioso dos governantes, já que por quase vinte anos, desde o estabelecimento da Tetrarquia, ambos haviam permitido que cristãos servissem como soldados e funcionários do Estado. Por trás das ações incriminatórias das autoridades, a autora estadunidense salienta a atuação de intelectuais influentes na corte, que procuraram oferecer explicações e alternativas para o problema do monoteísmo cristão. Sobre isso, Lactâncio escreve, que enquanto ensinava a arte da eloquência na Bitínia, para onde dirigiu-se no início da década de 290,<sup>239</sup> viu dois que, “[...] por soberba ou por aproveitarem a ocasião, atacaram a verdade, então prostrada sobre o chão.” (*Lac., Div. Ins.* 5.2.2).<sup>240</sup> Aqui, ele faz referência ao clima de intolerância religiosa na Bitínia às vésperas da Grande Perseguição, quando houve a destruição do templo de Deus na capital.<sup>241</sup>

O primeiro deles era um filósofo da época, a quem Lactâncio qualifica como um ‘mestre da continência’ propenso aos prazeres, “[...] que não ardia menos em avareza do que em lascívia.” (*Lac., Div. Ins.* 5.2.3). Tamanha era sua suntuosidade, relata o norte africano, que em sua mesa se comia melhor que no palácio do imperador.<sup>242</sup> Apesar disso, tentava esconder seu pecúlio sob os cabelos e a túnica.<sup>243</sup> Sua riqueza era obtida de modo inescrupuloso, utilizando

<sup>238</sup> *Eus., His. Eccl.* 8.1.7-8.

<sup>239</sup> Cf. CASEY, 1972, p. 4; FREND, 1987, p. 14; McGUICKIN, 1980, p. 25; SIMMONS, Michael Blend. *Arnobius of Sicca: religious conflict and competition in the age of Diocletian*. Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 50-1.

<sup>240</sup> Cf. *Lac., Div. Ins.* 5.4.1.

<sup>241</sup> O fato ocorreu em 23 de fevereiro de 303. Cf. *Id., Mor. Per.* 12.2.

<sup>242</sup> *Id., Div. Ins.* 5.2.3.

<sup>243</sup> *Id., ibid.* 5.2.4.

de mentiras para angariar a amizade de juízes e, assim, induzi-los a venderem suas sentenças ou utilizarem seu poder para impedir que os vizinhos e parentes, que havia expropriado, recuperassem seus territórios.<sup>244</sup> O retórico ainda chama a atenção para o fato de que, enquanto os cristãos eram perseguidos, este homem conclamava-os a abandonarem sua ‘perniciosa superstição’ e recobrem a luz da sabedoria, aceitando o culto aos deuses. Do contrário, sofreriam as punições reservadas aos inimigos de Roma.<sup>245</sup> Ao fazer assim, não atuava em benefício daqueles a quem, pretensamente, buscava alertar, mas com o objetivo de promover a si mesmo frente ao imperador e seus partícipes. Por sua piedade e providência, considerava o filósofo, tais autoridades se destacaram na defesa das crenças tradicionais, garantindo a todos o desfrute da boa disposição dos deuses.<sup>246</sup>

Uma vez que o nome do filósofo não é revelado nos escritos de Lactâncio, sua identidade há muito tem sido debatida. Para Michael Simmons (1995, 2002, 2015) e Elizabeth Digeser (1998, 2000, 2012), o autor cristão estaria se referindo a Porfírio de Tiro, hipótese que também é considerada por outros especialistas.<sup>247</sup> Entre os que possuem entendimento contrário, Timothy Barnes (1973a, 1994, 2001) chega a admitir, que a imagem de um mestre habituado ao palácio imperial, seja adequada a alguém tão eminente quanto o neoplatônico, entretanto, afirma não haver evidências de que este tenha sido um proprietário de terras, que usava sua influência política para se apropriar da terra de outros, nem tampouco uma pessoa distinguida por sua opulência. Ele também advoga que o adversário de Lactâncio era cego, algo que dificilmente teria sido ignorado caso se tratasse de Porfírio, sobretudo por seus adversários cristãos. Tal afirmação está alicerçada em uma passagem das *Div. Ins.*, na qual o retórico menciona, que os cristãos que estiveram presentes nas assembleias do filósofo, zombaram dele em pensamento “[...] ao vê-lo professor, que iluminaria a outros, enquanto ele mesmo era desprovido de visão; que os tiraria do erro, sendo que não tinha noção de onde colocava os pés;

<sup>244</sup> *Lac., Div. Ins.* 5.2.4.

<sup>245</sup> *Id., ibid.* 5.2.5-6.

<sup>246</sup> *Por., Adv. Chr. apud Lac., Div. Ins.* 5.2.7.

<sup>247</sup> Cf. CHADWICK, Henry. *The sentences of Sextus: a contribution to the history of early christian ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959, p. 142-3; CORCORAN, Símon. Before Constantine. In: LENSKI, Noel. (Ed.). *The Cambridge Companion of the Age of Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 52; EDWARDS, Mark. Porphyry and the Christians. In: KARAMANOLIS, George; SHEPPARD, Anne (Ed.). *Studies on Porphyry*. London: Institute of Classical Studies, University of London, 2007, p. 117-8; SALOR, 1990, p. 104, v. II, nota 8; SCHOTT, Jeremy. M. Porphyry on christians and others: ‘barbarian wisdom’, identity politics, and anti-christian polemics on the eve of Great Persecution. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v. 13, n. 3, p. 278, 2005; WILKEN, Robert Louis. Pagan criticism of christianity: greek religion and christian faith. In: SCHOEDEL, William R.; WILKEN, Robert Louis (Ed.). *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*. Paris: Beauchesne, 1979, p. 131; WILKEN, R. L. *The Christians as the Romans Saw Them*. 2. ed. New Heaven: Yale University Press, 2003, p. 135.



que os instruiria, quando jamais havia visto sequer uma centelha da verdade [...]” (*Lac., Div. Ins.* 5.2.9).

Em contrapartida, se o objetivo de Lactânncio era desautorizar o oponente, retratando-o como alguém avesso ao caminho da sabedoria, a descrição apresentada por ele, poderia, muito bem, tratar-se de uma sátira e não de um relato biográfico. Aqui, é preciso fazer uma concessão à ironia, afirma Edwards, já que tanto na época do mestre latino, quanto em períodos anteriores, ensinava-se que: “[...] o puritano era um hipócrita disfarçado, sua alardeada castidade um afrodisíaco e sua pobreza uma armadilha para a riqueza dos outros.” (2007, p. 117). Outro argumento que permite associar o filósofo a Porfírio diz respeito à desobrigação do norte africano em nomeá-lo, o que só faria sentido caso se tratasse de alguém tão conhecido na época quanto as próprias autoridades que perseguiram os cristãos, igualmente mantidas no anonimato em sua apologia.<sup>248</sup> Além disso, o retórico acaba atestando a notoriedade do antagonista ao procurar justificá-la – em vez de simplesmente negá-la – como fruto de sua autocomplacência: “[...] reconhecia a si mesmo como um prócer da filosofia [...]” (*Lac., Div. Ins.* 5.2.3).

Analisando a afirmação feita por Barnes (2001), de que filósofo de *Div. Ins.* não poderia ser identificado com Porfírio, já que era incapaz de enxergar, Digeser (2012) conclui que o especialista toma em sentido literal o que deve ser interpretado metaforicamente. De acordo com ela, ao retratar o adversário como um guia ‘cego’, incapaz de dirigir a outros pelo caminho da verdade, Lactânncio estaria parodiando uma passagem do Teeteto de Platão, na qual Sócrates mofa daqueles filósofos, que preocupados em conhecer o que se passa no céu, não veem o que está junto dos próprios pés.<sup>249</sup> A esse respeito, Edwards (2007) acrescenta que um dos exemplos de ablepsia tropológica mais notáveis na literatura antiga vem do próprio tireense, que em Caverna das Ninfas toma a cegueira do ciclope Polifemo, cujo olho foi vazado por Ulisses,<sup>250</sup> como uma metáfora para o suicídio. De modo análogo ao herói, o caminho da violência é bloqueado pelos deuses e apenas envolve o peregrino em uma jornada de expiação ainda mais árdua para alcançar o seu ‘lar.’ Não se pode transcender a vida dos sentidos simplesmente ‘cegando-os’ pelo autoextermínio, afirma Porfírio, mas através de uma existência dedicada à contemplação filosófica.<sup>251</sup>

<sup>248</sup> *Lac., Div. Ins.* 5.9, 11, 12, 23 (em particular: 5.11.11, 15; 5.23.1).

<sup>249</sup> *Pla., Tha.* 174a.

<sup>250</sup> *Hom., Ody.* 9.375-394.

<sup>251</sup> *Por., Ant. Nym.* 35 (PORPHYRY. *On the Cave of the Nymphs*. Translated by Robert Lamberton. Barrytown: Station Hill Press, 1983). Cf. LAMBERTON, R. *Homer the theologian: neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*. Berkeley: University of California Press, 1986, p. 130-1. Porfírio também se opõe ao suicídio em: *Abs. Ani.* 1.38.

Acerca da vida do oponente de Lactânncio, sabe-se que nasceu entre 233 e 234 na cidade de Tiro, sendo batizado com o nome de Malco, que na língua siríaca significava ‘rei’.<sup>252</sup> Somente mais tarde é que passaria a ser chamado Πορφύριος (“Purpurado”), epíteto atribuído por *Cassius Longinus* (c. 213 - 273) em uma dupla referência à cor da capa utilizada pelo *basileus* e a indústria da púrpura existente na terra natal deste (JURADO, *et al.*, 2006). Localizada na costa da Fenícia, Tiro era uma porta de entrada para o Mediterrâneo oriental e desde o período helenístico fazia parte de uma rede de comércio que interligava territórios na Europa, África e Ásia. Seu cosmopolitismo, decorrente da diversidade cultural ali existente, não passou despercebido ao jovem de família nobre.<sup>253</sup> Desde cedo, como atestam suas viagens ao Egito, Síria e Palestina, Porfírio demonstrou-se interessado pelos costumes de outros povos, em especial sua religião. Prova disso é seu conhecimento dos mistérios dos caldeus, persas e egípcios (BIDEZ, 1913), além dos idiomas desses povos.<sup>254</sup>

Ainda sobre a mocidade do filósofo, Eusébio conserva uma passagem na qual este declara ter conhecido Orígenes: “[...] aquele varão com quem eu também tratei sendo ainda muito jovem, que teve enorme reputação e que ainda a tem pelos escritos que deixou; de Orígenes, digo, cuja glória se espalhou amplamente entre os mestres daquelas doutrinas” (*Eus., His. Eccl.*, 6.19.5). De acordo com Sellew (1989) e Simmons (2015), o episódio deve ter ocorrido alguns anos antes da perseguição de Décio,<sup>255</sup> enquanto o alexandrino encontrava-se em Cesareia, na Palestina. A despeito de não haver evidências sobre quanto tempo permaneceu na cidade, é provável que tenha frequentado a escola de Orígenes, se não como discípulo, pelo menos como ouvinte (JURADO *et al.*, 2006). Assim parece atestar outro trecho do historiador eclesiástico, em que Porfírio apresenta uma lista de autores pagãos lidos por Orígenes.<sup>256</sup>

Alguns estudiosos, como Digeser (1998, 2000), sugerem que Porfírio chegou a aderir ao cristianismo neste momento, mas logo abandonou a religião.<sup>257</sup> A hipótese tem como base

---

<sup>252</sup> *Por., Vit. Plo.* 17.

<sup>253</sup> *Eun., Vit. Soph.* 455. Sobre a cidade de Tiro na época de Porfírio, cf. SIMMONS, Michael Bland. *Universal salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tiro and the pagan-christian debate*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 3-8.

<sup>254</sup> Além da língua helênica em que foi educado, Barnes considera que Porfírio era versado em Siríaco e outros idiomas semíticos, como o Aramaico. Wilken acrescenta, que não seria impossível que soubesse, ainda, o Hebraico, em virtude de seu conhecimento das escrituras judaicas. Quanto ao Latim, é provável que também o tivesse aprendido, já que viveu em Roma e na Sicília. Cf. BARNES, Timothy David. *Constantine and Eusebius*. Cambridge: Harvard University Press, 1981, p. 175; BARNES, T. D. *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*. Ithaca: Cornell University Press, 1998, p. 61; WILKEN, 2003, p. 128; SIMMONS, 2015, p. 4.

<sup>255</sup> Beatrice propõe entre 248 e 250. Cf. BEATRICE, Pier Franco. Porphyry’s Judgment on Origen. In: DALY, Robert J. (Ed.). *Origeniana Quinta*. Leuven: Leuven University Press, 1992, p. 352.

<sup>256</sup> *Eus., His. Eccl.* 6.19.8.

<sup>257</sup> Cf. BARNES, 1981, p. 175; CROKE, Brian. The Era of Porphyry’s Anti-Christian Polemic. *Journal of Religious History*, [s. l.], v. 13, n. 1, p. 1, 1984; SIMMONS, 2015, p. 10.

um excerto de Sócrates Escolástico, que atribui a mudança a um episódio ocorrido em Cesareia. Porfírio teria sido agredido por alguns de seus correligionários. “[...] o ódio contra aqueles que o espancaram incitara-o, ainda mais, a escrever obras blasfemas contra os cristãos, as quais foram habilmente respondidas por Eusébio Panfílio, que ao mesmo tempo expõe os motivos que o influenciaram.” (*Soc., His. Eccl.* 3. 23).

Para a maioria dos especialistas, entretanto, o testemunho do autor do século V não é suficiente para afirmar que o encontro com Orígenes tenha levado o de Tiro a se tornar um catecúmeno.<sup>258</sup> Na verdade, não há referência a conversão de Porfírio fora dos escritos cristãos, estando ausente, inclusive, da *Vitae Sophistarum* de Eunápio (c. 345 - c. 420), que reúne biografias de filósofos, sofistas e outros intelectuais dos séculos III e IV.<sup>259</sup> Edwards (2007) e Wilken (2003) acrescentam que a ‘apostasia’ de um dos maiores detratores do cristianismo poderia, simplesmente, ser uma anedota fruto da imaginação daqueles que consideravam incabível a alguém do círculo de Orígenes não ter sido arregimentado por ele. De todo modo, pondera Simmons (2015), é improvável que o filósofo tenha permanecido totalmente alheio aos ensinamentos do mestre egípcio. Assim sugerem sua familiaridade com os escritos bíblicos e o conhecimento da hermenêutica e teologia cristãs.

No início da década de 250, a fim de continuar seus estudos, Porfírio se dirigiu para Atenas, onde teve como mentores Demétrio, o geômetra, Apolônio, o gramático e, finalmente, Cássio Longino, com quem estudou gramática, retórica e filosofia.<sup>260</sup> Insigne por seu variado leque de conhecimentos – Eunápio definiria este último como ‘uma biblioteca viva e um museu ambulante’<sup>261</sup> –, Longino também se destacava como filólogo. Com ele o de Tiro aprendeu os fundamentos da crítica literária, publicando alguns trabalhos dedicados ao tema, como uma análise textual e literária dos poemas de Homero (*Quaestionum Homericarum*) e uma interpretação alegórica da Caverna das Ninfas (*De Antro Nympharum*), presente na Odisseia (13.102-112). Em outro exercício exegético (Περὶ ἀγαλμάτων), dessa vez voltado à análise das estátuas dos deuses, ele propõe a união entre a religião tradicional e a filosofia helenística. De acordo com Jurado *et al.* (2006), que apresenta uma síntese dos escritos sobreviventes do

<sup>258</sup> Cf. NAUTIN, Pierre. *Origène: sa vie et son aeuve*. Paris: Beauchesne, 1977, p. 199. Outros autores que se opõem à tese da conversão de Porfírio são: BIDEZ, J. *Vie de Porphyre: le philosophe néo-platonicien*. Gand: E. Van Goethen, 1913, p. 13-4; PORPHYRIUS I. In: JONES, MARTINDALE e MORRIS, 1971, p. 716, v. I; WILKEN, 2003, p. 129-30. Johnson chega a duvidar que este, alguma vez, tenha se encontrado com Orígenes na Palestina ou recebido uma educação cristã. Cf. JOHNSON, Aaron P. *Religion and identity in Porphyry of Tyre: the limits of Hellenism in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 16.

<sup>259</sup> Cf. BLOCKLEY, R. C. Eunapius. In: NICHOLSON, 2018, p. 562, v. I; HAHM, D. E. Eunapius. In: ZEYL, Donald J. (Ed.). *Encyclopedia of Classical Philosophy*. Westport: Greenwood Press, 1997, p. 238-9.

<sup>260</sup> *Eun., Vit. Soph.* 456. Cf. JOHNSON, 2013, p. 17-8; PORPHYRIUS I. In: JONES, MARTINDALE e MORRIS, 1971, p. 716, v. I.

<sup>261</sup> *Eun., Vit. Soph.* 456. Porfírio considerava Longino o maior crítico de sua época. Cf. *Por., Vit. Plo.* 20.

fenício,<sup>262</sup> neste ensaio o autor postula a existência de significados ‘ocultos’ nos símbolos visíveis das imagens. Bastaria ao intérprete possuir as chaves adequadas para revelar os mistérios escondidos nos monumentos de pedra, fossem eles gregos ou bárbaros, assim como na sabedoria de Homero, nos oráculos caldeus e no próprio discurso platônico.

A fase seguinte da vida de Porfírio transcorreu-se em Roma, para onde viajou no verão de 263 com a idade de trinta anos.<sup>263</sup> Atraído pela fama de Plotino (c. 204 - 270), que havia fundado uma escola de filosofia na cidade, o recém-chegado passou a frequentar suas aulas. Elas eram organizadas na forma de diálogo, nas quais os pupilos planteavam questões sobre variados temas e o mestre as elucidava. Também existia espaço para a leitura de textos, que eram abertos a comentários e discussões (JURADO *et al.*, 2006). O tirense narra um episódio em que Plotino passou três dias explicando-lhe sobre a relação entre o corpo e a alma. Finalmente, foi interrompido por certo Taumásio, que pedia uma discussão mais geral, a fim de que pudesse tomar notas, e não um contínuo de perguntas e respostas. A este, replicou o filósofo: “mas se enquanto Porfírio expõe suas dúvidas, nós não lhe sanarmos as dificuldades, nada poderemos dizer a ser anotado.” (*Por., Vit. Plo.* 13.15).

O entusiasmo de Plotino com o aluno logo o fez desenvolver uma relação de amizade com este. Porfírio esperava despertar a ambição no mestre de desenvolver mais detidamente e organizar sua filosofia.<sup>264</sup> Influenciado por Amônio de Sacas (c. 175 - c. 242), seu mentor entre 232 e 242, Plotino professava-se um expoente da tradição filosófica clássica, sobretudo platônica. (WILKEN, 2003) De acordo com ele, os princípios que compunham a ‘autêntica filosofia’, isto é, a doutrina que reunia os padrões de vida que conduziriam as almas a reascenderem a sua fonte original, poderiam ser discernidos dos escritos de Pitágoras (c. 570 - c. 490 a. C.), Platão e outras figuras do passado, às quais foram divinamente revelados. Digeser (2012) comenta que era tarefa dos integrantes da escola reunir as cópias disponíveis dos escritos desses autores, selecionar as melhores edições e depois submetê-los a uma análise filológica, que determinasse sua autenticidade. Por fim, eles esquadriavam os textos à procura de potenciais aporias (*aporiae*) ou enigmas (*ainigmata*), que eram interpretados alegoricamente para ter seu sentido subjacente revelado.

<sup>262</sup> A relação dos editores espanhóis contempla vinte e dois dos trabalhos de Porfírio. Alguns deles foram totalmente preservados, enquanto outros, apenas fragmentariamente. Cf. JURADO *et al.* (Ed.). Introducción. In: PORFIRIO DE TIRO. *Contra los Cristianos*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2006, p. 10-22. Para uma lista completa das obras atribuídas ao autor romano, cf. BIDEZ, 1913, p. 63-73, ap. 4.

<sup>263</sup> *Por., Vit. Plo.* 4.1-8. Entre Atenas e Roma, Johnson considera uma breve passagem de Porfírio por Tiro, sua cidade natal. Cf. JOHNSON, 2013, p. 17.

<sup>264</sup> *Por., Vit. Plo.* 18.20-24.

Das obras que Porfírio compôs nesse período, a maioria se perdeu, sendo que algumas só são conhecidas graças às referências feitas em outros trabalhos. Assim ocorre com sua contestação ao retórico Diófanes, apresentada durante uma festa em homenagem a Platão. Depois de declamar o poema, “As sagradas núpcias”,<sup>265</sup> igualmente perdido, o fenício relata que Diófanes leu uma defesa de Alcibíades no *Banquete* de Platão,<sup>266</sup> sustentando a tese de que para aprender a virtude, o pupilo deveria prestar-se à união carnal com o mestre caso este o desejasse. Tal declaração foi considerada ultrajante por Plotino, que repetidas vezes, durante a apresentação, ameaçou deixar a reunião. Finalmente, solicitou a Porfírio que escrevesse uma réplica, que leu diante do mesmo auditório, para o deleite de seu mestre.<sup>267</sup>

Examinar criticamente a tradição platônica, expondo-a em sua mais elegante e persuasiva forma, era um dos fundamentos do ideário plotiniano. Em razão disso, vários dos trabalhos produzidos no âmbito da escola tiveram como objetivo defender essa herança contra aqueles, que tendo se afastado de seus pressupostos, acabaram por corrompê-los. Porfírio menciona que em sua época, alguns sectários de orientação gnóstica justificavam as ‘novidades’ de sua doutrina, alegando que Platão não sondara em profundidade a realidade cognoscível.<sup>268</sup> Além dos cristãos gnósticos, contra os quais Plotino escrevera um tratado,<sup>269</sup> o de Tiro aponta para os seguidores de Adelfio e Aquilino, “[...] que possuíam uma grande quantidade dos escritos de Alexandre, o Líbio, Filocomo, Demóstrato e Lido, além de produzirem as revelações de Zoroastro, Zostriano, Nicoteo, Alógenes, Meso e outras pessoas desse tipo.” (*Por., Vit. Plo.* 16.3-7). Em uma refutação ao livro de Zoroastro, ele afirma que várias dessas obras são espúrias. O mesmo faz Amélio, outro dos discípulos de Plotino, em uma crítica ao livro de Zostrino.<sup>270</sup> Ambas as obras foram perdidas.

<sup>265</sup> Embora não se refira ao conteúdo da poesia, Porfírio alega que parte dela foi expressa em linguagem ‘enigmática e oculta.’ (*Vit. Plo.* 15.3) Diante disso e da afirmação de Plotino: “a um só tempo te mostrastes poeta, filósofo e intérprete dos mistérios sagrados” (*ibid.* 15.5-7), Jurado *et al.* conjectura que o poema pudesse abordar, alegoricamente, as ‘sagradas núpcias’ entre Zeus e Deméter. Cf. JURADO *et al.*, 2006, p. 7.

<sup>266</sup> *Pla., Sym.* 217a *et seq.*

<sup>267</sup> *Por., Vit. Plo.* 15.1-18.

<sup>268</sup> *Id., ibid.* 16.8-9.

<sup>269</sup> Trata-se de *Contra os Gnosticos*, título dado por Porfírio (*ibid.* 16.10-12) e conservado nas *Enéadas* de Plotino. Cf. *Plo. Enn.* 2.9.

<sup>270</sup> Amélio da Toscana fez parte do círculo de Plotino por vinte e quatro anos. (*Por. Vit. Plo.* 7.2-3). Dentre todos era o mais industrioso, menciona Porfírio, reunindo em cerca de cem volumes as anotações que fizera durante as aulas (*id., ibid.* 3.44-49). O tireense também concede a ele o crédito por tê-lo feito acreditar nos escritos do neoplatônico logo que chegara na capital (*id., ibid.* 18.15-20). Em relação aos escritos de Amélio, quase tudo foi perdido. Eusébio de Cesareia conserva um fragmento em que este parafraseia o apóstolo João, sem mencioná-lo pelo nome, ao tratar do conceito de *logos* (*Eus. Pra. Eva.* 6.19). Cf. GREENHILL, W. A. Amelius. In: SMITH, William (Ed.). *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*. Boston: C. C. Little and J. Brown, 1849, p. 142, v. I.

É possível que alguns dos escritos filosóficos de Porfírio, dentre eles os comentários à lógica e a *Physics* de Aristóteles, também tenham sido redigidos em Roma, embora não haja menção ao seu local de composição por parte do autor (WILKEN, 2003). Além destes, dos quais restam apenas fragmentos, Johnson (2013) aventura que a *Epistula ad Anebonem* seja desse período. Anebo era um sacerdote egípcio, talvez vivendo na capital, a quem o de Tiro apresenta uma série de questionamentos sobre a prática da Teurgia<sup>271</sup> em sua terra natal. Ao mesmo tempo, ele se opõe à ideia de que através dela, os homens fossem capazes de sujeitar a vontade dos deuses aos seus alvites:

O que, então, é mais absurdo do que essas coisas; um ser humano, inferior em dignidade, deve fazer uso de ameaças, não para um *daemon* ou alma de alguma pessoa morta, mas ao próprio Rei-Sol, a Lua ou um dos seres divinos no céu, proferindo falsidades a fim de que sejam motivados a dizer a verdade? (*Por., Epis. Ane.* 6, WILDER, 1911).

Vale observar que Porfírio não nega que alguns indivíduos alcançassem a comunhão com os deuses e os conchassem a auxiliá-los em determinadas situações, como a busca por um escravo fugido ou a venda de uma propriedade. Seria possível até mesmo consultá-los sobre a necessidade de algo acontecer, a exemplo de um casamento ou acordo comercial.<sup>272</sup> Nada disso, porém, diz respeito ao ‘verdadeiro sucesso’, afirma ele, já que a união das almas com o Uno só pode ser atingida mediante a contemplação filosófica, o ascetismo e a virtude (DIGESER, 2012). Essas afirmações serão contrapostas por Jâmblico de Cálcis (c. 245 - c. 325), que em *De Mysteriis*, defenderá que todas as almas, incluindo a dos filósofos, necessitam do auxílio dos deuses para retornarem ao seu estado inicial.

<sup>271</sup> Georg Luck explica à Teurgia, literalmente ‘trabalho de deus’, em contraste com a teologia, caracterizando-a como uma atividade, operação ou técnica, que lidava com os deuses não apenas como uma discussão teórica, ao modo da filosofia, mas na forma de adoração. Assim, o teurgo (θεουργός), termo cunhado por certo Juliano, que viveu na época de Marco Aurélio e a quem é atribuída uma coleção de vaticínios intitulada *Oracula Chaldaica*, valia-se de certos rituais para provocar uma manifestação divina entre os participantes. Eles acreditavam que os deuses poderiam revelar-se através de estátuas que os representassem ou ocupar temporariamente o corpo de alguma pessoa. Diferente dos oráculos oficiais, todavia, em que a possessão era considerada espontânea e representava um ato de graça da divindade, nesses casos, tratava-se de uma resposta aos apelos do conjurador. Em sentido mais abrangente, práticas como orações, oferendas e sacrifícios, frequentemente associadas às religiões tradicionais, também poderiam ser consideradas ‘teúrgicas’. Assim propunha Jâmblico de Cálcis, neoplatônico que atribuía à Teurgia o papel de purificação das almas e união com o divino. Cf. LUCK, G. *Theurgy and Forms of Wordship in Neoplatonism*. In: NEUSNER, J.; FRERICH, E. S.; FLESHER, P. V. M. (Ed.). *Religion, science, and magic: in concert and in conflict*. Oxford: Oxford University Press, 1989, p. 185-225; DODDS, E. R. *Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism*. *The Journal of Roman Studies*, Cambridge, v. 37, parts 1 and 2, p. 55-69, 1947; LUNN-ROCKLIFFE, S. *Theurgy*. In: NICHOLSON, 2018, p. 1495, v. II; DIGESER, 2012, p. 98-127.

<sup>272</sup> *Por., Epis. Ane.* 10 (WILDER, Alexander (Tr.). *Theurgia or the Egyptian Mysteries by Iamblichos. Reply to Abammon, the Teacher. The Letter of Porphyry to Anebo. Solutions of the Questions Therein Contained*. New York: The Metaphysical, 1911).

Passados seis anos desde a chegada em Roma, Porfírio declara ter sucumbido à depressão, resultando em tendências suicidas. Plotino, então, o aconselha a deixar a cidade. Em 268 ele se dirige para a Sicília, onde se torna hóspede de certo Probo nas proximidades de Lilibeu.<sup>273</sup> Depois de recobrar a saúde, continua a dedicar-se à filosofia. Além da leitura dos tratados enviados por Plotino, nove ao todo,<sup>274</sup> escreve uma introdução às Categorias de Aristóteles ou *Isagoge*, na qual procura harmonizar o platonismo e o aristotelismo. Dentre todas as suas obras, esta será a de maior repercussão na Idade Média (JURADO *et al.* 2006). O de Tiro também redige o uma objeção aos fundamentos do cristianismo, composta de quinze livros,<sup>275</sup> e o tratado *De Abstinencia*, procurando demonstrar a Firmo Castrício, um de seus companheiros de estudo na capital, as razões pelas quais deveria abster-se do consumo de carne.<sup>276</sup>

É incerto por quanto tempo Porfírio permaneceu na Sicília, embora se saiba que na ocasião da morte de Plotino, em meados de 270, ainda estivesse ali.<sup>277</sup> De acordo com Barnes (1973a e 1981), ele teria vivido vários anos em Lilibeu antes de retornar para Roma, sendo possível, mesmo, que tivesse ido à Itália em pelo menos uma oportunidade antes de instalar-se definitivamente na capital ou até voltado algumas vezes à Sicília depois disso. O tirense relata que durante seu retiro recebeu um convite de Longino para juntar-se a ele na Fenícia,<sup>278</sup> mas que em vez disso escolheu ir ter em Cartago.<sup>279</sup> Ele não dá informações sobre o propósito da viagem ou o que se passou na antiga capital púnica. Supõe-se que tenha chegado a ensinar na cidade e reunido em torno de si um grupo de seguidores, alguns deles atraídos por suas ideias anticristãs. Entre os defensores dessa tese, Simmons (2015) identifica esses últimos com os ‘homens novos’ mencionados por Arnóbio, responsáveis por introduzir as pessoas ao erro com a ideia de que as almas imortais descendiam do Criador e somente mediante a libertação do

<sup>273</sup> *Por., Vit. Plo.* 11.

<sup>274</sup> *Id., ibid.* 6.

<sup>276</sup> Cf. BARNES, 1981, p. 175; DIGESER, Elizabeth DePalma. Lactantius, Porphyry, and the Debate Over Religious Toleration. *The Journal of Roman Studies*, Cambridge, v. 88, p. 134, 1998; SIMMONS, 2015, p. 17. Sobre o vegetarianismo de Porfírio, cf. ADAMSON, Peter. *Philosophy in the helenistic and roman worlds: a history of philosophy without any gaps*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 233-6, v. II.

<sup>276</sup> Cf. BARNES, 1981, p. 175; DIGESER, Elizabeth DePalma. Lactantius, Porphyry, and the Debate Over Religious Toleration. *The Journal of Roman Studies*, Cambridge, v. 88, p. 134, 1998; SIMMONS, 2015, p. 17. Sobre o vegetarianismo de Porfírio, cf. ADAMSON, Peter. *Philosophy in the helenistic and roman worlds: a history of philosophy without any gaps*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 233-6, v. II.

<sup>277</sup> *Por., Vit. Plo.* 2.31-32.

<sup>278</sup> *Id., ibid.* 19.4-5. Embora não se possa precisar o momento do chamamento, se antes ou depois da morte de Plotino, seu *terminus ante quem* é o ano 272 ou 273, quando Aureliano mandou executar Longino em razão de seu papel como conselheiro de Zenóbia na Revolta de Palmira. *His. Aug., Aur.* 30.3; *Sui., Lon.* Cf. SIMMONS, 2015, p. 20; CASSIUS Longinus 2. In: JONES, MARTINDALE e MORRIS, 1971, p. 514-5, v. I; HEATH, Malcolm (Tr.). Longinus. In: WHITEHEAD, David *et al.* (Ed.). *Suda on line: byzantine lexicography [s. l.]: Stoa Consortium*, 2002. Disponível em: <http://www.stoa.org/sol-entries/lambda/645>. Acesso em: 01 jul. 2021.

<sup>279</sup> *Por., Abs. Ani.* 3.4.7.

corpo poderiam retornar a ele.<sup>280</sup> À época adversário do cristianismo, quiçá ele próprio um *virii novi*, Arnóbio era professor de retórica em Sica Venéria, cidade ao sudoeste de Cartago. Após sua conversão ele escreve a apologia *Adversus Nationes*, na qual demonstra familiaridade com o pensamento de Porfírio.<sup>281</sup>

Em Roma, Porfírio funda uma escola, tendo entre seus discípulos Teodoro de Asine (*fl.* séculos III - IV) e Jâmblico (JOHNSON, 2013; JURADO *et al.*, 2006). Esse último, após alguns anos de estudo na capital, regressaria à Síria e fundaria uma escola neoplatônica em Apameia, evento que teve lugar em algum momento na década de 280.<sup>282</sup> Próximo da virada do século o de Tiro empreende a tarefa de editar os trabalhos de Plotino, conforme este o havia encarregado.<sup>283</sup> Inicialmente, revisou e corrigiu os manuscritos, já que, como ele próprio menciona, Plotino era pouco cuidadoso ao escrever.<sup>284</sup> Organizou-os, então, em cinquenta e quatro tratados, divididos em seis conjuntos de nove ou *Enneadas*, das quais: a primeira trata, principalmente, de temas éticos; a segunda e a terceira de cosmologia; a quarta sobre questões relativas à alma; a quinta a respeito da inteligência; a sexta acerca da natureza do Ser e o Uno. Essa divisão, junto com o sumário das obras, é apresentada em *Vita Plotini*, escrito biográfico que tem como objetivo introduzir o *corpus* literário plotiniano.<sup>285</sup>

Próximo dos setenta anos de idade, Porfírio contraiu matrimônio com Marcela, viúva de um amigo e mãe de sete filhos.<sup>286</sup> À época, o tireense foi criticado por tal decisão, sob a suspeita de almejar obter vantagens materiais, satisfazer seus desejos sexuais e até encontrar alguém que cuidasse de si na velhice.<sup>287</sup> Tais acusações foram refutadas por ele em uma carta

<sup>280</sup> *Arn., Adv. Nat.* 2.15.

<sup>281</sup> *Hie., Chr.* 327; *id., Vir.* III. 79. Cf. SIMMONS, 1995, p. 216-42; FREND, 1987, p. 15.

<sup>282</sup> Cf. DILLON, J. The letters of Iamblichus: popular philosophy in a neoplatonic mode. In: AFONASIN, E.; DILLON, J.; FINMORE, J. (Ed.). *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*. Leiden: Brill, 2012, p. 52; CLARKE, Emma C.; DILLON, John M.; HERSHBELL, Jackson P. (Tr.). Introduction. In: IAMBlichus. *De Mysteriis*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, p. xxi-xxiii.

<sup>283</sup> *Por., Vit. Plo.* 7.50-51; 24.2-3.

<sup>284</sup> *Id., ibid.* 13.1-5. Na mesma carta em que invita o ex-discípulo a dirigir-se para o Oriente, Longino menciona possuir alguns manuscritos de Plotino, repletos de erros, e solicita que este lhe providencie cópias melhores. (*id., ibid.* 19.19-32) Porfírio, por sua vez, comenta que tais manuscritos haviam sido cuidadosamente copiados dos próprios originais por Amélio, e que os equívocos atribuídos por Longino ao escriba, eram, na verdade, decorrentes de sua dificuldade em compreender a maneira de Plotino expressar-se (*id., ibid.* 20.5-10).

<sup>285</sup> *Id., ibid.* 4-6, 24-26. Porfírio não teria publicado a versão final das *Enneadas*, incluindo *Vita Plotini*, antes de 301, quando contava com sessenta e oito anos (*id., ibid.* 23.13). Armstrong observa que enquanto reunia e editava os escritos do mestre, processo que deve ter levado alguns anos, outra edição foi apresentada por Eustáquio, discípulo que permaneceu com Plotino em seus últimos dias (*id., ibid.* 2.12-30). Desta, somente alguns indícios na obra de outros autores permanecem. Cf. ARMSTRONG, A. H. (Tr.). Preface. In: PLOTINUS. *Porphyry on the Life of Plotinus and the Orders of His Books, Enneads I.1-9*. Cambridge: Harvard University Press, 1989, p. ix, v. I; BARNES, 1981, p. 175; JOHNSON, 2013, p. 22; BARNES, Jonathan. Introduction. In: PORPHYRY. *Introduction*. Oxford: Clarendon Press, 2003, p. x.

<sup>286</sup> *Eun., Vit. Soph.* 457; *Por., Mar.* 1.

<sup>287</sup> *Por., Mar.* 1. Cf. FIDELER, David R. Introduction. In: ZIMMERN, Alice (Tr.) *Porphyry's letter to his wife Marcella: concerning the life of philosophy and the ascent to the gods*. Grand Rapids: Phanes Press, 1986, p. 27.



à esposa, na qual justificava ter rompido com o ascetismo filosófico por dois motivos: primeiro, para agradar aos deuses, como Sócrates, que ao invés de dedicar-se à filosofia na prisão, escolheu compor músicas em homenagem a eles para que lhe guardassem na partida desta vida: “procuro arduamente apaziguar as divindades que atuam sobre essa nossa tragicomédia e resigno-me, não a celebrar o hino do casamento em toda sua complacência [...], mas enaltecer esse espetáculo em honra dos deuses” (*Por., Mar. 2*); em segundo lugar, queria evitar que a mulher ficasse sem um companheiro e seus filhos, alguns ainda pequenos, deixassem de ser educados. Ele esperava, ainda, ser um guia para Marcela, fazendo o que estivesse ao seu alcance para libertá-la de todos que tentassem dominar sobre ela, ensinando-lhe, através da filosofia, a doutrina que deveria orientar sua vida e conduzir a libertação das almas.<sup>288</sup>

A missiva foi escrita durante uma viagem de Porfírio, que se bem não elucida para onde ia, declara ter sido requerido para tratar de alguns “negócios da parte dos gregos” (*Por., Mar. 4*). Para os que veem no tireense o filósofo anônimo de Lactâncio, esta passagem tem sido considerada uma evidência de sua ida à Bitínia em razão da assembleia organizada por Diocleciano para tratar da questão dos cristãos.<sup>289</sup> Em Nicomédia, ele leva a público seu *De Philosophia ex Oraculis Haurienda*, em que apresenta uma compilação de escritos proféticos gregos, romanos, egípcios, caldeus e hebreus, procurando demonstrar que as crenças religiosas desses povos convergiam em objetivo com os princípios filosóficos aceitos por muitos indivíduos instruídos no século III. Assim como a filosofia helenística, em particular o platonismo, Porfírio defendia que a sabedoria transmitida por esses oráculos poderia ser usada como fonte para o conhecimento do Ser Supremo (WILKEN, 2003). Em oposição a Jâmblico de Cálcis, todavia, negava que as práticas divinatórias ou teúrgicas possuíssem um caráter salvífico.<sup>290</sup> Dentro dessa conjuntura, o tireense também questiona a fé dos cristãos em Jesus, apontado como um sábio, mas inteiramente humano.

Pouca coisa é conhecida sobre o fim da vida de Porfírio. Eunápio relata que morreu em Roma durante o reinado de Diocleciano, possivelmente em torno de 305, quando o *Augustus* e

---

<sup>288</sup> *Por., Mar. 3, 9.*

<sup>289</sup> CHADWICK, 1959, p. 142; DIGESER, 1998, p. 144-5; SIMMONS, 1995, p. 32, 41, 46; SIMMONS, Michael Blend. Graeco-Roman Philosophical Opposition. In: ESLER, Philip F. (Ed.). *The Early Christian World*. London: Routledge, 2002, p. 850, v. II; SIMMONS, 2015, p. 18; WILKEN, 1979, p. 131; WILKEN, 2003, p. 134-5. Contra a tese de que Porfírio teria viajado à Nicomédia às vésperas da perseguição, cf. BARNES. Timothy David. Porphyry ‘Against the Christians’: date and the attribution of fragments. *The Journal of Theological Studies*, new series, Oxford, v. 24, n. 2, p. 438-9, 1973a; BARNES, T. D. Scholarship or propaganda? Porphyry *against the Christians* and its historical setting. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, London, v. 39, n. 1, p. 58-9, 1994; BARNES, T. D. Monotheists all? *Phoenix*, Toronto, v. 55, n. 1\2, p. 158-9, 2001; CROKE, 1984, p. 7; JOHNSON, 2013, p. 21, 250-1.

<sup>290</sup> Cf. nota 271.

seu associado, Maximiano, abdicaram do poder.<sup>291</sup> Na mesma época, Lactânio deixava Nicomédia e iniciava a redação de suas *Div. Ins.*, que tinha como um de seus objetivos responder as acusações do neoplatônico contra o cristianismo. Outros doutores da religião também se encarregaram de redargui-las, entre eles Eusébio, Metódio de Olimpos (m. c. 311) e Apolinário de Laodiceia (c. 310-313 - c. 390). Nenhuma de suas apologias sobreviveu.<sup>292</sup> Sobre o bispo de Cesareia, Barnes (1981) ressalta que mesmo com o fim das perseguições e o reconhecimento do cristianismo pelo Estado, ainda via necessidade de uma refutação mais sistemática dos argumentos anticristãos de Porfírio. Nesse sentido, entre 313 e 324, escreve os trinta e cinco livros de *Praeparatio Evangelica* e sua continuação, *Demonstratio Evangelica*, este último composto de vinte livros, dos quais metade foi preservada.

O segundo dos conselheiros de Diocleciano mencionados por Lactânio era um juiz, a quem acusava de ter sido um dos primeiros instigadores das medidas incriminatórias do Estado contra as igrejas.<sup>293</sup> Seu nome era “[...] Hiérocles, que de vicário passou a governador e atuou como autor e conselheiro da perseguição [...]” (*Mor. Per.* 16.4). Para a maioria dos pesquisadores, o retórico estaria se referindo a *Sossianus Hierocles*, aristocrata romano, talvez de origem equestre, que viveu entre os séculos III e IV.<sup>294</sup>

Restam poucas informações a respeito dessa personagem, quase todas relacionadas a sua atividade como funcionária do Estado. De acordo com Barnes (1976), em conformidade com Jones, Martindale e Morris (1971), o nome Sossiano Hiérocles aparece em um par de

<sup>291</sup> *Eun.*, Vit. Soph. 457; *Eus.*, His. Eccl. 8.13.11; *id.*, Chr. 305; *Lac.*, Mor. Per. 18.

<sup>292</sup> *Hie.*, Vir. Ill. 81.2, 83.1; *id.*, Epis. 70.3; *Soc.*, His. Eccl. 3.23.35; *Phi.*, His. Eccl. 8.14. Kofsky, em concordância com Lightfoot, supõe que partes do Contra Porfírio (Κατὰ Πορφυρίου) de Eusébio, devem ter sido conservadas em outros escritos do autor cristão, principalmente *Praeparatio Evangelica* e *Demonstratio Evangelica*. Apesar disso, o estudioso admite que a hipótese não poderá ser provada até que mais fragmentos do trabalho sejam descobertos. Cf. KOFISKY, Aryeh. *Eusebius of Caesarea Against Paganism*. Leiden: Brill, 2000, p. 73; LIGHTFOOT, J. B. Eusebius (23) of Caesarea. In: PIERCY e WACE, 1911, p. 326-7. Sobre os tratados de Metódio e Apolinário, cf. BRACHT, K. Methodius of Olympus. In: NICHOLSON, 2018, p. 1014, v. II; BENTIVEGNA, J. Apollinaris of Laodiceia, the younger. In: MARTHALER *et al.*, 2003, p. 560-1, v. I; SPOERL, K. Apollinarius of Laodicea and Apollinarianism. In: NICHOLSON, 2018, p. 99, v. I.

<sup>293</sup> “[...] qui erat tum e numero iudicum et qui auctor in primis faciendae persecutionis fuit.” *Lac.*, Div. Ins. 5.2.12.

<sup>294</sup> Cf. BARNES, 1976, p. 243-5; BARNES, 1981, p. 165, 360, nota 4; DIGESER, Elizabeth DePalma. Porphyry, Julian, or Hierokles? The anonymous hellene in Makarius Magnēs’ *Apokritikos*. *Journal of Theological Studies*, Oxford, v. 53, n. 2, p. 486, 2002; DIGESER, 2012, p. 5, 8, 185; DIGESER, E. D. *The making of christian empire: Lactantius and Rome*. Ithaca: Cornell University Press, 2000, p. 2, 68, 92; GONZÁLEZ, Elisa Garrido. Algunas provincias pónicas: la administracion de Bitinia, Paflagonia, Helenoponto, Honorias y Ponto Polemoniaco en el siglo IV D. C. *Studia Historica, Historia Antigua*, Salamanca, v. 8, p. 17, 1990; HARTOG, Paul. Greco-Roman Understanding of Christianity. In: BINGHAM, D. Jeffrey. (Ed.). *The Routledge Companion to Early Christian Thought*. London: Routledge, 2010, p. 58; SOSSIANUS Hierocles 4. In: JONES, MARTINDALE e MORRIS, 1971, p. 432, v. I; KOFISKY, 2000, p. 58; LACTANTIUS. *The Divine Institutes*. Translated by Mary F. McDonald. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2008, p. 332, nota 3; LACTANTIUS. *The Minor Works*. Translated by Mary Francis McDonald. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1965, p. 155, nota 4; SALOR, 1990, p. 106, nota 10, v. II; SIMMONS, 2002, p. 848-9, v. II; TEJA, 2008, p. 110, nota 151.

inscrições encontradas em Palmira, datadas do período da Primeira Tetrarquia (293-305). Em uma delas, é descrito como *praesides provinciae* ou governador provincial, provavelmente de *Augusta Libanensis*, província em que a cidade estava localizada. Já a outra inscrição traz o nome de dois oficiais ligados à construção de banhos públicos: o primeiro deve ser do *vicarius Orientis*, enquanto o segundo é de Hiéocles, na ocasião exercendo sua atribuição enquanto governador.

Sobre ser governador no tardo-império,<sup>295</sup> era comum que os agentes destinados a essa função fossem enviados às províncias por um período médio de um a três anos, frequentemente no início de suas carreiras políticas, e não como em períodos anteriores em que a função era desempenhada, principalmente, no final delas. Mudanças na administração pública alteraram o status e função dos governadores (SLOOTJES, 2018). O termo *praesides*, que até o reinado de Diocleciano era utilizado de forma não oficial ou semioficial para designar todos os governadores, passou a referir-se, exclusivamente, à categoria de menor distinção entre eles, ocupada por indivíduos advindos da ordem dos cavaleiros.<sup>296</sup> Além disso, o poder militar dos

---

<sup>295</sup> Por muito tempo prevaleceu na historiografia a visão de que os três últimos séculos do Império Romano no Ocidente, até a tomada da capital italiana por Odoacro (433-493) em 476, foram marcados pela ‘crise’ institucional e o ‘declínio’ da cultura clássica. Em meados do século XX essa visão começou a ser questionada. No livro *The World of Late Antiquity*, publicado em 1971, Peter Brown denomina de ‘Antiguidade Tardia’ – termo que emerge na história da arte alemã em inícios da centúria – o período compreendido entre os séculos II e VIII, destacando a sobrevivência das organizações políticas e administrativas, do direito, das crenças e dos costumes romanos no Leste, através do Império Bizantino, bem como sua adequação pelos germânicos que se instalaram na Europa ocidental. Desde então, a ênfase nas ‘continuidades’, proposta pelos estudiosos da Antiguidade Tardia, tem o mérito de colocar em perspectiva as rupturas ocorridas nessa época, chamando a atenção para as trocas culturais subjacentes a elas. É nesse sentido que as discussões deste trabalho estão orientadas. No Brasil os debates sobre a Antiguidade Tardia têm início na década de 90. Por exemplo, em *Cultura e Poder na Antiguidade Tardia*, Renan Friguetto demonstra a permanência do paganismo no Ocidente tardo-antigo. Um dos temas abordados por ele é o papel do ‘homem santo’ (*virī sanctus*) na evangelização de populações paganizadas. Esses monges cenobitas e eremitas se apropriavam de elementos das crenças tradicionais e adequavam-nos aos preceitos da fé católica. Em outro trabalho, o pesquisador analisa as mudanças e continuidades relativas à pena de exílio, desde a parte final da República romana até o Reino Godo sediado em Tolosa no século VI. Cf. BROWN, 1972; FRIGUETTO, Renan. *Cultura e Poder na Antiguidade Tardia*. Curitiba: Juruá, 2000; FRIGHETTO, 2019. Para uma discussão geral sobre a Antiguidade Tardia, contemplando a origem do conceito, suas diferentes periodizações, possibilidades de estudo e o desenvolvimento das pesquisas em tardo-Antiguidade no Brasil, cf. JAMES, Edward. The Rise and Function of the Concept ‘Late Antiquity’. *Journal of Late Antiquity*, Baltimore, v. 1, n. 1, p. 20-30, 2008; BROWN, Peter. The Field of Late Antiquity. In: FUENTE, David Hernández de la (Ed.). *New Perspectives on Late Antiquity*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011, p. 6-19; OLIVEIRA, Waldir Freitas. *A Antiguidade Tardia: de Marco Aurélio a Romulus Augustulus*. São Paulo: Ática, 1990; GREIN, Everton. *Translatio ad mundus: a transformação do mundo romano e a Antiguidade Tardia*. Elementos teóricos para uma perspectiva historiográfica. *História da Historiografia*, Ouro Preto, n. 3, p. 106-22, set. 2009; MACHADO, Carlos Augusto Ribeiro. A Antiguidade Tardia, a Queda do Império Romano e o Debate Sobre o ‘Fim do Mundo Antigo’. *Revista de História*, São Paulo, n. 173, p. 81-114, jul./dez. 2015; CARLAN, Cláudio Umpierre; FUNARI, Pedro Paulo. *Antiguidade Tardia e o Fim do Império Romano no Ocidente*. São Paulo: Fonte, 2016; GREIN, Everton. Between two extremes the end as a principle: the Late Antiquity of Peter Brown 50 years later (interview with Peter Brown). *Revista Diálogos Mediterrâneos*, Curitiba, n. 21, p. 120-37, 2021.

<sup>296</sup> Por possuírem status mais baixo, os *praesides* recebiam o título de *perfectissimus*, ao passo que os governadores de origem senatorial ou *consulares*, de *clarissimi*. Essa divisão perdurou até o final do século quarto, quando os

primeiros governadores foi transferido para o *Dux*, comandante do exército em regiões de fronteira, que exercia sua autoridade sobre o território de várias províncias. Salvo algumas exceções, os *praesides* se tornaram oficiais puramente civis, apesar de permanecerem formalmente ligados à *militia*. Parte de seu trabalho, em adição às funções administrativas e fiscais, era deliberar sobre os litígios dos cidadãos em sua jurisdição, razão pela qual podiam ser chamados de juízes (*iudex*).

Depois de servir como governador provincial na região da Fenícia, Sossiano Hiérocles foi promovido a *vicarius*, presumivelmente da diocese do Oriente (BARNES, 1981). Isso deve ter ocorrido antes de fevereiro de 303, já que quando foi deflagrada a Grande Perseguição, este era governador da Bitínia.<sup>297</sup> Lactânio é a única fonte dessa informação, gerando debates entre os estudiosos, já que ao passar de vicário para governador,<sup>298</sup> Hiérocles estaria sendo rebaixado a um posto de menor status. Em uma tentativa de elucidar a questão, Barnes (1976) propõe que a transferência do magistrado teria ocorrido com o objetivo de reforçar a política anticristã praticada na capital, haja vista sua reconhecida oposição ao cristianismo. Por outro lado, Teja (2008, p. 110, nota 151) sugere que a dificuldade em explicar a descensão na carreira política de Hiérocles, desapareceria se o termo *vicarius* não fosse interpretado como vicário do *Praefectus Praetorio* e sim do *Consistorium*, corpo de conselheiros do imperador.

De modo semelhante a Porfírio, ainda que pudesse não compartilhar dos mesmos objetivos que este (DIGESER, 2012), Hiérocles compôs um tratado abordando a questão dos cristãos, como atesta Lactânio: “e não contente com suas ações criminosas, perseguiu também com seus escritos àqueles a quem havia atormentado.” (*Div. Ins.* 5.2.12). Intitulada de ‘Amante da verdade’ (ὁ φιλαλήθης) ou ‘A Palavra do Amante da Verdade’ (φιλαλήθης λόγος), a obra deve ter sido composta entre 299 e 303,<sup>299</sup> provocando uma imediata reação contestatória da

---

*praesides provinciae* foram elevados à categoria de *clarissimi* e os oficiais de categoria superior, a exemplo dos Vicários e Procônsules, promovidos a *spectabilis*. Já o *Praefectus Praetorio*, *Praefectus Urbi* e outros dignitários do alto escalão imperial, foram feitos *illustris*. Cf. DILLON, J. N. Titles of honor. In: NICHOLSON, 2018, p. 1505, v. II; JONES, A. H. M. *The later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey*. Oxford: Basil Blackwell, 1964, p. 45, 379 (v. I); 528 (v. II).

<sup>297</sup> Embora não seja possível determinar em que momento Hiérocles foi nomeado governador da Bitínia, o próprio Lactânio menciona ter sido sucedido por Prisciliano, sobre o qual é sabido ter assumido o cargo em 304. *Lac., Mor. Per.* 16.4. Cf. GONZÁLEZ, 1990, p. 17; TEJA, 2008, p. 110, nota 152. Para uma cronologia com as datas prováveis de todos os postos administrativos ocupados por Hiérocles, cf. BARNES, 1994, p. 60, nota 35.

<sup>298</sup> ‘*ex vicario praesidem.*’ *Lac., Mor. Per.* 16.4.

<sup>299</sup> O intervalo é proposto por Elizabeth Digeser, que assim como Timothy Barnes, considera que o aristocrata romano teria composto sua obra enquanto era *Vicarius Orientis*. Ao proporem dessa forma, ambos diferem de Harnack, que embora defenda uma data anterior ao início da perseguição, sugere que os dois livros de *Amante da Verdade* (*Philalèthès*) teriam sido escritos antes, no momento em que Hiérocles era *praesides provinciae* em Palmira. Simmons, por sua vez, supõe que uma edição do trabalho já fosse conhecida nas províncias do Leste por volta de 303, porventura tendo contribuído para o chamamento do magistrado à Bitínia, onde teria publicado uma nova edição de sua obra e a apresentado em Nicomédia, chamando a atenção de Lactânio. Cf. DIGESER,

parte de Eusébio de Cesareia. Um pouco mais tarde, depois de deixar o Oriente para refugiar-se nos territórios de Constantino, o norte africano também refutará algumas das declarações do magistrado em sua apologia.

O que mais se sabe sobre a vida de Hiércles, é que foi prefeito do Egito, talvez pelo mesmo motivo de conter o avanço dos cristãos na região. Em consonância com as fontes da época, que apontam para uma data subsequente a renúncia de Diocleciano,<sup>300</sup> um papiro encontrado na cidade egípcia de Karanis, precisa que a nomeação ocorreu em janeiro de 307 ou 310. De acordo com Barnes (1976), a dúvida ocorre em virtude do mau estado de conservação do documento, muito embora a maior parte dos especialistas aceite a última como mais provável.<sup>301</sup>

Em retrospecto, as ideias desfavoráveis ao cristianismo defendidas por Porfírio de Tiro e o então governador da Bitínia, Sossiano Hiércles, devem ter sido a razão de seu chamamento pelo imperador, que pode até mesmo ter solicitado que as apresentassem para os súditos da corte (CHADWICK, 1959; DIGESER, 1998; WILKEN, 1979, 2003). Enquanto estiveram na cede do império, ambos publicaram livros em que levantavam questionamentos sobre os fundamentos do monoteísmo cristão, além de exporem ao ridículo àqueles que insistiam em adotá-los. Testemunhados em primeira mão por Lactâncio, tais acontecimentos faziam parte de uma escalada de hostilidade contra os seguidores de Cristo no Oriente, que havia iniciado com o episódio de Antioquia em 299, quando Diocleciano mandou açoitar sectários monoteístas que serviam no palácio, após serem apontados como profanadores das cerimônias em homenagem aos deuses.

Através de seus escritos anticristãos, Porfírio e Hiércles fornecem uma base teórica para as ações persecutórias do Estado contra as igrejas, porquanto demonstravam como a presença de um grupo, que se opunha às tradições religiosas dos romanos, representava uma ameaça à unidade do Império. Seus agravos contra o cristianismo suscitariam a reação de algumas das autoridades intelectuais do movimento, dentre elas Lactâncio, Arnóbio e Eusébio de Cesareia, este último, autor de um tratado contra cada adversário. No que diz respeito ao retórico numidiano, oferecer uma resposta aos críticos da religião, demonstrando a insensatez

---

2002, p. 488-9; DIGESER, 2012, p. 168; BARNES, 1976, p. 240, 242-3; BARNES, 1981, p. 22, 165; HARNACK, Adolf von. *Die Chronologie der Altchristlichen Literatur bis Eusebius*. Zweiter band. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1904, p. 118; SIMMONS, 2002, p. 848.

<sup>300</sup> *Epip., Pan.* 68.1.4; *Eus., Mar. Pal.* 5.3.

<sup>301</sup> BARNES, 1976 p. 244; BARNES, 1981, p. 165; BARNES, 1994, p. 60, nota 35; DIGESER, 2002, p. 486; SIMMONS, 2002, p. 848, v. II; GWYNN, David M.; NICHOLSON, Oliver. Hierocles, Sossianus. In: NICHOLSON, 2018, p. 719, v. II. Considera o ano de 307: JONES, MARTINDALE e MORRIS, 1971, 432, v. I.

das perseguições, foi um dos motivos que o levaram a compor suas *Div. Ins.*, considerado como o mais compreensível e sofisticado tratado cristão em língua latina escrito antes de *De Civitate Dei* de Agostinho (DIGESER, 2000).

Tudo mudará após o fim das perseguições e o reconhecimento do cristianismo como uma *religio licita*. Determinados a interferir nos assuntos eclesiásticos, os imperadores passarão a arbitrar as querelas que dividiam o movimento e promulgar sanções contra os inimigos da religião. Uma das medidas adotadas será o cerceamento de todo um *corpus literario* contendo questionamentos às regras de fé e práticas cristãs. Em um edito de 325, por exemplo, dirigido ao bispo Ário (c. 256 - c. 336), que havia sido condenado como herege pelo Concílio de Nicéia, Constantino ordenava que os escritos de Porfírio fossem destruídos (*Soc., His. Eccl.* 1.9). No *Codex Iustinianus*, as ideias do neoplatônico são equiparadas às de Nestório, patriarca de Constantinopla entre 428 e 431, cuja doutrina diofisista acabou provocando uma cisma entre as igrejas do Oriente.<sup>302</sup> Para fazer frente a tal ameaça, no ano 448, Teodósio II (401 - 450) e Valentiniano III (419 - 455) promulgam um novo édito, reafirmando o que foi decidido por Constantino:

Ordenamos que toda a obra escrita de Porfírio, motivada por sua insensatez contra a piedosa religião dos cristãos, seja arrojada ao fogo, em qualquer lugar que se encontre; não queremos que seus livros, os quais promovem a cólera de Deus e corrompem as almas, cheguem ao conhecimento dos homens (*Cod. Ius.* 1.1.3).<sup>303</sup>

Por consequência dessas ações, nenhum dos trabalhos anticristãos de Celso (*fl.* 175-177), Porfírio, Hiérocles e do imperador Juliano (c. 331 - 363) foram preservados, à exceção de fragmentos nas obras de outros autores. Aliás, se hoje eles são conhecidos é devido ao impacto que provocaram na época, levando outros a citarem-nos com o objetivo de redarguir seus argumentos. A maior dificuldade, porém, reside em identificar esses excertos, já que nem sempre são anunciados pertencerem a este ou aquele trabalho, ou mesmo ao escritor em questão. Particularmente desafiadores têm sido os esforços para reunir o que sobrou dos textos críticos ao cristianismo de Porfírio, considerado o mais douto dentre os filósofos por Agostinho.<sup>304</sup>

### 3.1 O MAIS DOUTO DOS ADVERSÁRIOS CRISTÃOS

<sup>302</sup> *Cod. Ius.* 1.5.6. Sobre Nestório e as ideias defendidas por ele, cf. WESSEL, S. Nestorius and Nestorianism. In: NICHOLSON, 2018, p. 1068-9, v. II; CAMELOT, P. T. Nestorianism. In: MARTHALER *et al.*, 2003, p. 252-4, v. X.

<sup>303</sup> Cf. JURADO *et al.*, 2016, p. 88.

<sup>304</sup> *Aug., Civ. Dei* 19.22.

Embora não seja um consenso, é amplamente aceito que Porfírio foi autor de dois escritos em que trata de temas concernentes ao cristianismo: *Contra os Cristãos* e *Filosofia dos Oráculos*. Cabe observar, entretanto, que o título *Adversus Christianos* não aparece nas fontes antigas, ocorrendo pela primeira vez em um verbete da Suda, enciclopédia bizantina do século X, o qual consta entre os trabalhos do filósofo, “15 discursos contra os cristãos.” (*Sui. Por.*).<sup>305</sup> Desses, seis são identificados pelos *patres* das igrejas, que informam o tema ao qual se referem.<sup>306</sup> Eusébio de Cesareia é o que mais vezes faz menção à coletânea, principalmente em *Preparação Evangélica*.<sup>307</sup> Em duas delas, ele não se refere ao nome do adversário, que é dado a conhecer mediante alusão a outro de seus trabalhos: “[...] o autor da compilação contra nós no livro que ele intitula *Filosofia dos Oráculos*.” (*Eus., Pra. Eva.* 5.5, grifo nosso). “[...] passo novamente a *Filosofia dos Oráculos* do autor que compôs uma compilação contra nós [...]” (*Eus., Pra. Eva.* 5.36, grifo nosso). De acordo com Mark Edwards (2007), tais excertos evidenciam que *Adversus Christianos*, como convencionou-se chamar a coleção porfiriana, e *Phil. Orac.* não eram peças da mesma composição.

O primeiro a sugerir que Porfírio teria composto apenas um tratado anticristão, foi o teólogo e historiador alemão, Adolf von Harnack, em 1893. Dito entendimento, porém, seria abandonado por ele um pouco mais tarde.<sup>308</sup> Quase um século depois, a tese de Harnack é resgatada pelo italiano Pier Franco Beatrice, que reúne sob o título *Phil. Orac.* obras até então consideradas independentes, como *Epis. Ane.* e *De Regressu Animae*.<sup>309</sup> Seu principal argumento está alicerçado em um trecho de *Dem. Eva.*, no qual Eusébio declara que nenhum outro testemunho se faz mais persuasivo para os cristãos que o escrito por Porfírio no terceiro

<sup>305</sup> Cf. SCAIFE, Ross (Tr.). Porphyry. In: WHITEHEAD *et al.*, 2002, [s. p.]. Disponível em: <http://www.stoa.org/sol-entries/pi/2098>. Acesso em: 01 jul. 2021.

<sup>306</sup> Livro I: disputa entre Pedro e Paulo em Antioquia (*Hie., Com. Gal. prol.*); Livro III: crítica à exegese alegórica de Orígenes (*Eus., His. Eccl.* 6.19.4-9); Livro IV: datação de Moisés (*id., Chr., praeif.; id., Pra. Eva.* 1.9); Livro XII: crítica ao Livro de Daniel (*Hie., Com. Dan., prol.*); Livro XIII: discussão sobre a ‘abominação da desolação’ mencionada pelo profeta em Dn 9.27 (*id., Com. Mat.* 4.24.16-18); Livro XIV: ataque à ignorância e rusticidade dos evangelistas (*id., Hom.* 75-I).

<sup>307</sup> *Eus., Pra. Eva.* 1.9; 5.1; 5.5; 5.36; 10.9. Cf. *Hie., Com. Mat.* 3.21.21; *Aug., Epis.* 102.

<sup>308</sup> Cf. BEATRICE, Pier Franco. Towards a New Edition of Porphyry’s Fragments Against the Christians. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; MADEC, Goulven; O’BRIAN Denis. (Ed.). ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ: ‘chercheurs de sagesse’. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1992, p. 348-9; MAGNY, Ariane. *Porphyry in fragments: reception of an anti-christian text in Late Antiquity*. London: Routledge, 2016, p. 16.

<sup>309</sup> Cf. BEATRICE, Pier Franco. On the Title of Porphyry’s Treatise Against the Christians. In: GASPARRO, Giulia Sfameni (Ed.). Ἀγαπή ἐλπής: studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi. Roma: L’erma di Bretschneider, 1994, p. 221-35.

livro de *Phil. Orac.*<sup>310</sup> Mais recentemente, as conclusões de Beatrice serão rejeitadas por uma série de especialistas.<sup>311</sup>

Harnack também foi pioneiro ao apresentar uma compilação de excertos de *Adv. Chr.*,<sup>312</sup> extraídos, em sua maioria, das obras de escritores cristãos da Antiguidade. Publicada originalmente em 1916, esta conta com cento e vinte e seis citações, separadas em vinte e nove ‘testemunhos’ e noventa e sete ‘fragmentos’. Distanciando-se da concepção tradicional – segundo a qual, um *testimonium* é considerado uma paráfrase do texto original, enquanto um *fragmentum* uma citação literal –, ele classifica os extratos em ‘certos’, ‘menos certos’ e ‘testemunhos’. Assim o faz, baseando-se no grau de confiabilidade com que é possível afirmar que um excerto pertence a um tratado e não outro do mesmo autor ou de um autor diferente, incluindo aquele que o preserva (MAGNY, 2010). O próprio Harnack reconheceu que o preenchimento desse quadro depende do juízo do historiador. Em um artigo de 1921 e uma adenda, publicada mais tarde, no mesmo ano, ele adicionara cinco novos fragmentos a sua coletânea.<sup>313</sup> Até o final do século XX, outras citações serão descobertas pelos especialistas, inserindo-as ao *corpus* reunido pelo erudito alemão.<sup>314</sup>

Pese a importância do trabalho de Adolf von Harnack, de modo que, ainda hoje, é considerado a principal referência da coletânea porfiriana. Uma série de questionamentos foram levantados quanto à inserção ou não de certos extratos, bem como os critérios de seleção e classificação adotados por Harnack. Como resultado, novas compilações vieram a público, a exemplo da publicada em 2005 por Robert Berchman,<sup>315</sup> que além de apresentar uma nova forma de organização das citações, cronologicamente e não por tema,<sup>316</sup> ainda acrescenta passagens de outras fontes. No ano seguinte, uma recopilação dos excertos de Harnack é lançada por um time de editores da Universidade de Cádiz, que diante da dificuldade em

<sup>310</sup> *Eus., Dem. Eva.* 3.6.

<sup>311</sup> Cf. DIGESER, 1998, p. 133-9 (em especial p. 138, nota 72); DIGESER, 2000, p. 95, 101; EDWARDS, 2007, p. 125; FRENDE, 1987, p. 11; JOHNSON, 2013, p. 25; JURADO *et al.*, 2006, p. 39-40; MAGNY, 2016, p. 16-20; SCHOTT, 2005, p. 282-5; WILKEN, 1979 p. 129; WILKEN, 2003, p. 135-7.

<sup>312</sup> HARNACK, Adolf von (Ed.). Porphyrius, ‘Gegen die Christen’, 15 bücher: zeugnisse, fragmente und referate. *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse*, Berlin, n. 1, p. 1-115, 1916.

<sup>313</sup> HARNACK, Adolf von. Neue Fragmente des werks des Porphyrius gegen die christen: die Pseudo-Polycarpiana und die schrift des rhetors pacatus gegen Porphyrius. *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, n. 1, p. 266-84, 1921; HARNACK, Adolf von. Nachträge zur Abhandlung ‘Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen’ (s.o. S. 266ff.). *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, n. 2, p. 834-5, 1921.

<sup>314</sup> Cf. BARNES, 1973a, p. 424-30; JURADO *et al.*, 2006, p. 41-5.

<sup>315</sup> BERCHMAN, R. M. (Ed.). *Porphyry Against the Christians*. Leiden: Brill, 2005.

<sup>316</sup> Os noventa e sete fragmentos reunidos por Harnack foram organizados por ele em cinco unidades temáticas: I. Ataques ao caráter e inteligência dos evangelistas e apóstolos, como pretexto para a condenação ao cristianismo (1-37); II. Críticas ao Antigo Testamento (38-47); III. Ataque aos atos e palavras de Jesus (48-72); IV. Objeções teológicas (73-94); V. Sobre a crença cristã (95-97).



estabelecer uma sequência entre os fragmentos, aspecto outrora observado pelo estudioso alemão, optam por selecioná-los por autor. Os espanhóis também introduzem sua própria escala de autenticidade, desconsiderando os testemunhos e fragmentos em que o nome de Porfírio não é mencionado.<sup>317</sup>

Tais classificações são consideradas arbitrárias por Ariane Magny (2016), que aponta para a necessidade de analisar os testemunhos e fragmentos contextualmente. Como já demonstrado em outro lugar,<sup>318</sup> ela afirma que o principal equívoco cometido pelos compiladores é retirar os excertos das obras em que foram preservadas, lendo-os como se fossem partes do trabalho original. Essa prática pode induzir a erros de interpretação semelhantes ao cometido por Robert Wilken (2003), segundo o qual, em seu *Commentarii in Danielelem*, Jerônimo teria respondido ao Livro XII de *Adv. Chr.* ‘verso por verso’. Para Magny, isso indica que ao invés de uma análise aprofundada do tratado exegético, o especialista se ateu aos fragmentos recolhidos por Harnack, que separados de seu contexto dão a impressão de que o teólogo dedicou mais atenção ao texto porfiriano do que realmente o fez. Ao dispô-los sobre o plano de fundo da obra, a historiadora observa que a maioria dos extratos do Livro XII de Porfírio, sobretudo os mais longos, referem-se a Daniel 11 e à tese de que o anticristo, conforme a interpretação cristã, na verdade era Antíoco Epifânio, em cuja época o Livro de Daniel teria sido escrito.<sup>319</sup> Alusões do filósofo a outros capítulos de Daniel ocorrem apenas de passagem, demonstrando que o objetivo de Jerônimo não era oferecer uma resposta ‘verso por verso’ ao livro do adversário, mas redargui-lo em um tema que julgava importante para os crentes de sua época.<sup>320</sup>

Desconsiderada por alguns como uma obra crítica ao cristianismo, quando muito, um ataque indireto à religião (SELLEW, 1989; EDWARDS, 2007), os fragmentos de *Phil. Orac.*

<sup>317</sup> Cf. JURADO *et al.*, 2006, p. 59-60.

<sup>318</sup> MAGNY, Ariane. Porphyry in fragments: Jerome, Harnack, and the problem of reconstruction. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v. 18, n. 4, p. 515-55, 2010.

<sup>319</sup> Assim como Celso, seu predecessor, Porfírio alegava que os escritos judaico-cristãos não possuíam potencial para a alegoria. Além da imoralidade da prática, haja visto que os intérpretes recorriam a ela para se livrarem do embaraço provocado pelas contradições e outras dificuldades internas do texto, a rusticidade estilística de tais escritos indicava que seus autores não ambicionavam serem compreendidos alegoricamente. Essas premissas estariam na base de suas acusações a Orígenes e aos apóstolos, que por terem incompreendido os ensinamentos do Mestre, atribuíram um significado inexistente a sua mensagem. Nada obstante, afirma Philip Casey, ao propor que o Livro de Daniel era um pseudoepígrafo do período dos Macabeus, o neoplatônico vale-se da mesma tradição exegética de seus desafiantes monoteístas, com a qual deve ter entrado em contato na Síria durante a juventude. Cf. SELLEW, Philip. Achilles or Christ? Porphyry and Didymus in debate over allegorical interpretation. *The Harvard Theological Review*, Cambridge, v. 82, n. 1, p. 79-100, 1989; CASEY, P. M. Porphyry and the Origin of the Book of Daniel. *The Journal of Theological Studies*, new series, Oxford, v. 27, n. 1, p. 15-33, apr. 1976.

<sup>320</sup> Cf. *Hie., Com. Dan., prol.* (HARNACK, 1916, fr. 43a).

foram publicados por Gustav Wolff ainda em meados do século XIX.<sup>321</sup> Um dos pontos debatidos naquela época era quanto ao número de livros que integravam o tratado, já que, ao contrário dos quinze discursos contra os cristãos descritos pela Suda, *Phil. Orac.* não é elencado na enciclopédia bizantina. Em sua apologia, Lactâncio relata que nos dias da perseguição de Diocleciano, o filósofo anônimo (Porfírio) redigiu três escritos contra os seguidores de Cristo: “[...] e vomitou três vezes contra a religião e o nome dos cristãos [...]” (*Lac., Div. Ins.* 5.2.5). Sua descrição vai de encontro com outros registros, que distinguem os três primeiros volumes de *Phil. Orac.*, únicos a serem mencionados pela literatura antiga.<sup>322</sup>

Seguindo esse entendimento, Wolff conjectura a provável composição do tratado: no primeiro livro, Porfírio teria abordado questões relacionadas aos deuses, como a ordem política existente entre eles, do que gostavam, suas estátuas, os lugares de sacrifício, os dias em que deveriam ser invocados e as nações mais instruídas nas coisas divinas; o segundo, discutiria sobre os bons e maus *daemones*, além de conter temas de teosofia, astrologia e predestinação; o último livro, por sua vez, seria parcialmente dedicado a tratar dos cristãos e hebreus, com ênfase na figura de Cristo, que é colocado ao lado de homens a quem gregos e romanos atribuíram características divinas, tais como Hércules, os irmãos Castor e Pólux, Orfeu e Pitágoras.<sup>323</sup>

A partir de suas investigações do décimo livro *Civ. Dei*, John O’Meara (1969) conclui, que em duas passagens (10.29, 32) Agostinho refere-se a *Phil. Orac.* pelo título de *De Regressu Animae*. Dessa forma, se não total ao menos parcialmente, *Reg. Anim.* pertenceria a *Phil. Orac.* Desconsiderado quase que por unanimidade, esse argumento é acolhido por Beatrice em sua defesa da unicidade dos escritos anticristãos de Porfírio.<sup>324</sup> Em sua coletânea com excertos gregos e latinos dos escritos filosóficos de Porfírio, publicada em 1993, Andrew Smith segue a divisão em três livros de *Phil. Orac.*, conforme proposta por Gustav Wolff, além de rejeitar a

<sup>321</sup> Cf. WOLFF, Gustav (Ed.). *Porphyrii De Philosophia ex Oraculis Haurienda: librorum reliquiae*. Berolini: Iulii Springeri, 1856.

<sup>322</sup> Livro I: *Eus., Pra. Eva.* 9.10. Livro II: *Anon. Mon., Theo.* 1.24; *Phil., Opif. Mun.* 4.20 (JOANNIS PHILOPONI. *De Opificio Mundi*. Edidit Gualterus Reichardt. Lipsiae: B. G. Teubneri, 1897, p. 200). Livro III: *Eus., Dem. Eva.* 3.6; *Phil., Opif. Mun.* 4.20 (REICHARDT, 1897, p. 201). Dentre os que se opõem à divisão tripartite, Beatrice evoca um par de manuscritos do século XVI, em que certo oráculo citado por Porfírio é associado ao livro dez de *Phil. Orac.* Apesar disso, é possível que a referência seja um erro do copista, já que o mesmo oráculo é relacionado ao segundo livro por um manuscrito do século XIV. Frente a tal possibilidade e ao silêncio das fontes sobre outros volumes da obra, Ariane Magny considera que o mais seguro é assumir, que *De filosofia ex Oraculis Haurienda* era composto de três partes. Cf. BEATRICE, 1992, p. 351-2; BEATRICE, Pier Franco. Introduction. In: ANONYMI MONOPHYSITAE. *Theosophia: an attempt at reconstruction*. Leiden: Brill, 2001, p. xxv-xxx; MAGNY, 2016, p. 19.

<sup>323</sup> Cf. BUSINE, A. *Paroles d’Apollon: pratiques et traditions oraculaires dans l’Antiquité tardive (II-VI siècle)*. Leiden: Brill, 2005, p. 239-40; WILKEN, 2003, p. 150-1.

<sup>324</sup> BEATRICE, 1992, p. 352-3.

associação aventada por O'Meara.<sup>325</sup> No entender de Busine (2005), entretanto, essa reconstrução, que tenta encontrar uma lógica através dos extratos preservados, é um tanto despótica e não lança luz sobre a provável forma do trabalho original. Enquanto uma tradução vernácula da coletânea de Smith é aguardada, Aaron Johnson faz uma síntese de cada fragmento, respeitando a ordem estabelecida pelo editor.<sup>326</sup>

Outra discussão diz respeito às datas em que os escritos anticristãos de Porfírio foram redigidos, da qual emergem três tendências gerais: uma tradicional, cujas raízes no século passado remetem aos escritos de Joseph Bidez e Adolf von Harnack; outra revisionista, desenvolvida a partir do final dos anos 50 com base nas proposições de Henry Chadwick e Timothy Barnes; e ainda uma pós-revisionista, marcada pelos trabalhos de Robert Wilken e Elizabeth Digeser. No caso das duas primeiras, a ênfase recai sobre *Adv. Chr.*, considerado por seus representantes como a principal obra de Porfírio contra os adeptos do cristianismo; já na última, os autores ressaltam o protagonismo de *Phil. Orac.* na oposição do neoplatônico aos cristãos.

Em sua biografia do filósofo de Tiro, publicada no ano de 1913, Bidez defende que Porfírio teria composto *Adv. Chr.* por volta de 270. A data é aceita por Harnack (1916), que assim como o filólogo belga, toma uma passagem da *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia para justificá-la. Nela, o bispo declara: “[...] Porfírio, nosso contemporâneo, enquanto esteve na Sicília, compôs algumas obras contra nós, buscando caluniar as Sagradas Escrituras [...]” (*Eus., His. Eccl.* 6.19.2, grifo nosso). Em um artigo de 1967, Alan Cameron contribui para cimentar esse ponto de vista, fixando em 275 o *terminus post quem* de *Adv. Chr.* Para ele, é provável que a coletânea de quinze livros tenha sido redigida no ano 271 ou um pouco mais tarde. De lá para cá, outros especialistas, a exemplo de Brian Croke (1984) e Robin Lane Fox (1986), têm situado o tratado porfiriano nesse interim.

Assumindo que Porfírio era o filósofo anônimo de Lactâncio, o qual dirigiu-se para Nicomédia pouco antes do início da perseguição, Chadwick (1959) protela a data de *Adv. Chr.* para o início do século IV, apesar de chamar a atenção para as dificuldades suscitadas por essa asserção. A principal delas, é que as fontes são unânimes ao constatar que a coletânea possuía quinze livros, ao passo que o tratado publicado pelo tireense na capital da Bitínia, onde se

<sup>325</sup> SMITH, Andrew (Ed.). *Porphyrii Philosophi Fragmenta*. Stutgardiae: B. G. Teubneri, 1993. Cf. DILLON, John. *Porphyrii Philosophi Fragmenta*, ed. Andrew Smith (fragmenta Arabica David Wasserstein interpretante). Teubner, Stuttgart/Leipzig, 1993, liii + 653 pp. *Scripta Classica Israelica*, Israel, v. 15, n. 7, p. 311, 1996. Review.

<sup>326</sup> JOHNSON, 2013, ap. I, p. 316-20. Quatro fragmentos de *Phil. Orac.* são traduzidos por Johnson no ap. II, p. 338-41.

encontrava nessa época, apenas três.<sup>327</sup> Chadwick chega a aventar, que originalmente, Lactânncio escreveu ‘XV’, referindo-se ao número de livros de *Adv. Chr.*, mas devido a uma corrupção do documento, foi confundido com ‘III’ e transmitido dessa forma. Tais equívocos eram relativamente comuns no processo de cópia dos manuscritos, como demonstra Elizabeth Digeser em seu estudo das edições de *Div. Ins.*,<sup>328</sup> contudo, não existem evidências de que isso tenha ocorrido com o texto do norte africano nesse ponto em particular.

Apesar de rejeitar a associação de Porfírio com o adversário descrito por Lactânncio, Barnes (1973a) também apregoa uma data posterior para *Adv. Chr.*, mais precisamente em torno do ano 300. Consciente da declaração de Eusébio, de que a coletânea teria sido composta na Sicília, ele argumenta que mesmo depois de reestabelecer-se em Roma, quiçá no início da década de 380, o filósofo voltou a visitar seu local de retiro pelo menos uma vez.<sup>329</sup> Depois de algumas críticas, que o levaram, inclusive, a rever seu posicionamento sobre uma das obras do tirense,<sup>330</sup> o historiador inglês apresenta um argumento diferente para justificar a datação tardia de *Adv. Chr.* Recorrendo ao original grego, ele considera que ao invés de denotar o local de composição da coletânea, ao fazer alusão à Sicília, o bispo de Cesareia estaria valendo-se de uma estratégia retórica para desmoralizar o oponente dos cristãos, uma vez que a ilha do Mar Mediterrâneo era um local estagnado em termos de educação e cultura. A mesma estratégia é utilizada por Agostinho e outros doutores das igrejas.<sup>331</sup> O problema é que tanto Eusébio quanto o de Hipona, elogiam Porfírio por sua notoriedade como filósofo, de tal modo que seria estranho sua tentativa de fazê-lo passar por um ignorante (MAGNY, 2016).

Em comum, os historiadores das duas primeiras correntes mencionadas, apregoam que *Phil. Orac.* foi um escrito de juventude do tirense, composto antes de sua ida para Roma. Isso se deve a uma passagem de Eunápio: “ele próprio [Porfírio] diz (embora pareça provável que tenha escrito isso enquanto ainda era jovem), que recebeu um oráculo incomum; registrando-o no mesmo livro que expôs com considerável extensão como os homens devem prestar atenção a esses vaticínios.” (*Vit. Soph.* 457). Como um dos primeiros a defenderem esse

<sup>327</sup> *Lac., Div. Ins.* 5.2.5. Cf. BARNES, 1994, p. 58-9.

<sup>328</sup> DIGESER, Elizabeth DePalma. *Casinensis 595, Parisinus Lat. 1664, Palatino-Vaticanus 161 and the ‘Divine Institutes’* second edition. *Hermes*, Stuttgart, v. 127, n. 1, p. 75-98, 1999.

<sup>329</sup> Cf. BARNES, 1981, p. 175.

<sup>330</sup> Em trabalhos anteriores a 1983, Timothy Barnes chegou a defender que Porfírio havia escrito uma Crônica, sumariando os principais acontecimentos desde a queda de Tróia até o final do governo de Cláudio. Partes desse escrito, desaparecido, teriam sido incorporadas por Eusébio a sua *Chronicon*, como a cronologia dos sucessores de Alexandre, em especial da dinastia ptolomaica. Convencido por Croke da inexistência da obra, em uma publicação de 1994, Barnes sustenta que a maior parte dos fragmentos outrora atribuídos a ela, na verdade, pertencem a *Adv. Chr.* Cf. BARNES, 1973a, p. 427, 435; BARNES, 1981, p. 114, 118, 120; BARNES, 1994, p. 54-7, 59, 64; CROKE, 1984, p. 1-14.

<sup>331</sup> BARNES, 1994, p. 61.

posicionamento, Bidez (1913) argumenta que no texto de *Phil. Orac.* não são identificáveis os traços da metafísica plotiniana, característicos da obra de Porfírio a partir de meados da década de 260.<sup>332</sup>

Conquanto admita que a aceitação aos rituais sacrificais, o apelo a autoridade oracular e a ausência de referências abertamente neoplatônicas, pareçam anômalas a um discípulo de Plotino, Robert Wilken (1979, 2003) sustenta que *Phil. Ora.* foi redigido no início do século quarto. Isso significa, que *Adv. Chr.* viera a público antes, possivelmente entre 270 e 297, segundo análise de Elizabeth Digeser (1994, 2000). Como defensores da identificação de Porfírio com o filósofo de *Div. Ins.* 5.2.3-11, ambos os estudiosos rejeitam a ideia de que entre uma composição e outra, Porfírio tenha arredado da aceitação as superstições para a racionalização filosófica.<sup>333</sup> Em carta à esposa Marcela, redigida em 302 ou 303, ele evidencia que no decorrer de sua vida, demonstrou respeito pela religião tradicional. Além disso, não são em todos os seus escritos que incorpora ideias do neoplatonismo.

Sobre a passagem de *Vit. Soph.*, Digeser (2000, p. 97) considera pouco provável que Eunápio estivesse se referindo a *Phil. Orac.*, já que o tema dos aurúpicos também é discutido em outros escritos porfirianos, dentre eles *Historia Philosophiae*.<sup>334</sup> Além disso, mesmo que estivesse fazendo alusão à compilação de testemunhos oraculares, Eunápio não demonstra ter certeza quanto a sua data de composição. A ênfase de Porfírio na questão dos oráculos poderia ser um reflexo da importância dada às práticas adivinhatórias na corte de Diocleciano. Segundo informação de Lactâncio, o imperador dálmata era um: “[...] aficionado em esquadrinhar o futuro, entregando-se aos sacrifícios de animais para descobrir em suas vísceras o porvir.” (*Lac., Mor. Per.* 10.1).

Aparentemente, o modo benfazejo com que Cristo é retratado em *Phil. Orac.* aponta para uma data de composição mais antiga, já que não se ajustaria ao clima de hostilidade aos cristãos de inícios do século IV. Diferente de Celso, que considerava o nazareno como um mago,<sup>335</sup> Porfírio retrata-o como um mestre da sabedoria. Em um dos excertos reunidos pelo tireense, o Oráculo de Hécate responde o seguinte, após ser perguntado se Cristo era Deus: “já conheceis o processo seguido pela alma imortal separada do corpo; se despojada da Sabedoria,

<sup>332</sup> Cf. BEATRICE, 1992, p. 350.

<sup>333</sup> Cf. LLOYD, A. C. Porphyry and Iamblichus. In: ARMSTRONG, A. H. (Ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 285; SMITH, Andrew. *Porphyry's place in the neoplatonic tradition: a study in post-plotinian Neoplatonism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, p. 132-3.

<sup>334</sup> Cf. *Por., His. Phi. apud. Cyr., Cont. Iul.* 1.38. Angelo Sodano (Tr.) reúne os fragmentos de *História da Filosofia em: PORFÍRIO. Storia della Filosofia* (frammenti). Milano: Rusconi, 1997.

<sup>335</sup> *Cel., Alē. Log.* 12, 105 (CELSO. *El Discurso Verdadero Contra los Cristianos*. Traducido por Serafín Bodelón. Madrid: Alianza, 2009).

sabeis estar sempre condenada a erro. A alma de que falais é a de homem notável pela piedade, mas os que lhes rendem culto não estão na verdade.” (*Aug., Civ. Dei.* 19.23).<sup>336</sup> E sobre o motivo do sofrimento de Jesus, o mesmo oráculo acrescenta: “o corpo está sempre exposto aos tormentos que o esgotam, mas a alma dos justos tem por morada o céu.” (*Aug., Civ. Dei.* 19.23).<sup>337</sup>

Por mais que admita o caráter excepcional de Cristo entre os homens, ao despi-lo de sua divindade, Porfírio atinge o coração da fé cristã e isso certamente foi encarado como um ataque pelos crentes da época. Apesar disso, explica Wilken (2003), *Phil. Orac.* não era uma crítica aos preceitos do cristianismo, enquanto tais, mas um elogio à religião tradicional romana. Porfírio apresenta uma discussão da teologia de vários povos antigos – gregos, romanos, egípcios, caldeus e hebreus – a fim de mostrar como essas crenças eram similares à filosofia religiosa aceita pelas pessoas educadas de sua época. Os oráculos de todas essas tradições, tais como os profetas do Antigo Testamento e o próprio Jesus de Nazaré, teriam testemunhado de um único Ser supremo. Isso explica a maneira ‘favorável’ com que o de Tiro trata aquele cujas ideias foram emprestadas para a formação do movimento cristão.

Fazendo distinção entre as ideias de Cristo e aquilo que foi apregoadado em seu nome postumamente, Porfírio culpa os homens mais próximos ao galileu de conduzirem seus seguidores ao erro: “[os discípulos] afirmaram de seu mestre muito mais do que ele realmente foi; tanto que até o chamaram de filho de Deus e a palavra de Deus, por meio da qual todas as coisas foram feitas, alegando que ele e Deus eram um.” (*Aug., Cons. Eva.* 1.11). Por se desviarem da verdade, os cristãos se converteram em traidores do Estado, passando a representar uma ameaça às instituições que há tanto tempo vinham assegurado a sobrevivência daqueles que viviam sob o signo de Roma. Essas acusações são reproduzidas na forma de questionamentos por Eusébio de Cesareia, colocadas na boca de um grego comum de sua época, que não tinha um conhecimento profundo dos dogmas do cristianismo:

Que perdão merecem os que se têm revoltado contra as divindades, que desde sempre são reconhecidas por todos, gregos e bárbaros, nos campos e nas cidades, em todo tipo de cultos, iniciações e mistérios, por parte de reis, legisladores e filósofos, escolhendo, em vez disso, práticas ímpias e ateias? A que castigos não seria justo entregá-los [...]? (*Eus., Pra. Eva.* 1.2).<sup>338</sup>

<sup>336</sup> SMITH, 1993, fr. 345a. O mesmo oráculo é mencionado por Eusébio de Cesareia. Cf. *Eus., Dem. Eva.* 3.7 (SMITH, 1993, fr. 345).

<sup>337</sup> SMITH, 1993, fr. 345a.

<sup>338</sup> Segundo Adolf von Harnack, esse excerto seria parte do prefácio de *Adv. Chr.*, enquanto para Robert Wilken, o abandono dos cristãos aos costumes ancestrais a sua rejeição aos deuses da *urbs*, adequam-se melhor a *Phil. Orac.*, tendo em vista sua composição no início do século IV. A tese de Wilken é reforçada por Elizabeth Digeser, para quem outros excertos reunidos na compilação de Harnack também devem ser atribuídos a *Phil. Orac.* Cf. HARNACK, 1916, p. 45 (fr. 1); WILKEN, 1979, p. 127-8; DIGESER, 2000, p. 101, 165, nota 59.

Independentemente de sua origem, seria difícil a qualquer praticante da piedade tradicional conceber a ideia de um deus submetido à morte tão degradante quanto a de Cristo, que se absteve de utilizar seus poderes para livrar a si mesmo e aos seus. Além disso, como poderia ter ressuscitado e subido aos céus corporalmente, à vista de todos?<sup>339</sup> De acordo com a lógica neoplatônica, a ascensão da alma só poderia dar-se pela libertação da carne, receptáculo ignominioso suscetível aos vícios e paixões, que a impedia de regressar a sua morada primeva.

A aceção de Porfírio sobre a libertação das almas guarda certa ambiguidade, talvez pelo estado fragmentário das obras em que trata do assunto. Via de regra, ele não concebia um único caminho para tal, conquanto apregoasse que a salvação só poderia ser alcançada mediante a reflexão filosófica e o exercício da virtude (DIGESER, 2001). Em *Reg. Anim.*, chega a admitir a possibilidade de uma *via universalis animae salutis liberandae*, com a ressalva de que nenhum sistema filosófico ou doutrina religiosa existentes até então o tivessem ensinado em sua integralidade.<sup>340</sup> Para os iniciantes, Porfírio considerava válidos os sacrifícios e outros rituais religiosos como finalidades purificadoras, práticas essas que deixavam de ser necessárias à medida que o indivíduo progredia em sua caminhada espiritual. Nisso diferia de Jâmblico de Cálcis, que julgava indispensáveis essas cerimônias, mesmo para os filósofos.<sup>341</sup>

O neoplatônico também rejeita o cristianismo como um caminho viável para a libertação das almas, tendo em vista a concepção distorcida de seus integrantes em relação às Escrituras e sua adoração a um homem como se fosse onipotente. Mas não se trata de negar a divindade de Cristo, apenas, como fizera Celso em *O Discurso Verdadeiro* (Ἀληθῆς Λόγος). Ao equiparar Jesus a outros heróis da Antiguidade, cujas almas foram alçadas à imortalidade, o tirente adequa a figura do galileu aos valores da cultura helenística, superando sua rivalidade com os deuses romanos. Em outras palavras, Wilken afirma que:

Celso, certamente, tratou o cristianismo com seriedade, mas acreditou que sua influência contraproducente poderia ser retardada se demonstrada a falsidade de seus pressupostos. Porfírio não teve tal ilusão; ele percebeu que a religião estava ali para ficar e procurou, dentro da estrutura de tradições religiosas do Império Romano, encontrar um meio de acomodar o novo credo (2003, p. 127).

À luz do que foi discutido no capítulo passado, essa mudança de direcionamento na retórica anticristã, ocorrida no contexto de crescimento das igrejas na segunda metade do século

---

<sup>339</sup> At 1.9.

<sup>340</sup> *Aug., Civ. Dei.* 10.32.

<sup>341</sup> *Id., ibid.* 10.9.

III, representa uma nova estratégia no conflito identitário que opunha o monoteísmo cristão ao politeísmo oficial. Reabilitando a imagem de Jesus, depois do ostracismo ao qual o havia renegado Celso, Porfírio dá mostras de que o poder de negociação da outrora obscura seita palestina, havia aumentado no mercado cultural romano. Caso contrário, não teria motivos para fazer concessões. O problema é que nem todos os elementos simbólicos que integram uma cultura são passíveis de troca, sob pena da descaracterização identitária de determinado grupo ou nação. Tal ocorre com a adoração a Yahweh pelos judeus, a submissão aos deuses do Estado pelos romanos e a veneração a Cristo como o filho de Deus e salvador da humanidade pelos cristãos. Dentro dessa conjuntura, as *Div. Ins.* de Lactâncio definem-se como uma tentativa de deslegitimar a identidade do outro – notadamente, em termos religiosos, pois o autor não se opõe às instituições políticas do império –, ao mesmo tempo que validam os pressupostos da identidade cristã.<sup>342</sup>

### 3.1.1 Refutação aos Argumentos de Porfírio e Apologia da Divindade de Cristo

Um dos aspectos distintivos do estilo de Lactâncio, o qual não passaria despercebido a um dos mais ilustres de seus admiradores, Jerônimo de Estridão, é que não pretende, simplesmente, oferecer uma contraparte aos acusadores do cristianismo, mas aniquilar com um único golpe a todos que, por todas as partes, ousaram se levantar contra a justiça divina.<sup>343</sup> Nisso consiste a primeira parte do método apologético empregado por ele. O passo seguinte, corresponde à instituição dos fundamentos da doutrina cristã. Daí o título de sua obra, *Divinae Institutiones*. Ao contrário de Cipriano de Cartago (c. 210 - 258), por exemplo, que se resumiu a refutar Demétrio com os testemunhos das Escrituras,<sup>344</sup> o autor africano se vale das próprias autoridades reverenciadas por seus adversários, para desafiná-los. Eis o que escreve em sua apologia:

[...] ao tratar com uma pessoa desconhecadora da verdade, deve-se deixar de lado, por um momento, os tratados divinos e ensiná-la desde o princípio, como se nada soubesse; revelando-a paulatinamente os princípios da luz, para que não se ofusque recebendo-os de uma só vez (*Lac., Div. Ins.* 5.4.5).

<sup>342</sup> A exemplo de Tertuliano (*Apol.* 32.), Lactâncio não concebe a ideia da civilização na ausência do Estado romano. Cf. *Lac., Div. Ins.* 7.25.7.

<sup>343</sup> *Id., ibid.* 5.4.1. Trata-se de uma estratégia retórica de Lactâncio a fim de conferir um caráter ‘definitivo’ a sua obra, uma vez que ele mesmo afirma não se ater aos primeiros críticos do cristianismo. (*id., ibid.* 5.2.2). Nesse caso, se refere a indivíduos como Frontão, Celso e Luciano. Cf. SALOR, 1990, p. 104, nota 5, v. I.

<sup>344</sup> *Lac., Div. Ins.* 5.4.3-4. Demétrio, a quem Cipriano de Cartago dirige o tratado *Ad Demetrianum*, era um magistrado, acaso um retórico, que culpava os cristãos por todas as calamidades do Império Romano. Cf. SAINT CYPRIAN. *Treatises*. Translated by Roy J. Deferrari. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2007, p. 163.



Como visto até aqui, duas das obras de Porfírio contavam com alegações ultrajantes para os cristãos, de modo que pelo menos uma delas chegou ao conhecimento de Lactânio. À luz da associação de Porfírio com o filósofo anônimo de *Div. Ins.* 5.2, fica claro que os três discursos publicados por ele ‘contra a religião e o nome dos cristãos’ correspondem aos livros de *Phil. Orac.* Quanto aos opúsculos de *Adv. Chr.*, não mencionados diretamente pelo retórico, é provável que também tenham chegado até suas mãos, senão antes do encontro com Porfírio em Nicomédia, aja visto que a coletânea fora publicada na década de 370, pelo menos durante a redação de sua apologia.

Em 1856, Gustav Wolff identificou fragmentos de *Phil. Orac.* nos escritos de Lactânio, quase todos provenientes das *Div. Ins.*<sup>345</sup> De acordo com Wilken (1979), eles são suficientes para supor, que ao responder os ataques de Porfírio, o retórico tinha em mente a coleção de testemunhos oraculares organizada por este. A mesma tese é sustentada por Digeser (2000), que procura por outras correspondências entre os escritos de ambos os autores. À diferença de seus colegas, ela se atém aos argumentos diretamente atribuídos ao neoplatônico, presentes na apologia de Lactânio, distinguindo-os daqueles em que faz eco a uma tradição mais antiga de opositores do cristianismo.<sup>346</sup>

O primeiro paralelismo identificado pela estadunidense, diz respeito à metáfora do caminho – ou caminhos, conforme a acepção de Porfírio – para a salvação ou o conhecimento da verdade. Em um trecho de *Phil. Orac.*, o tirense relata que: “a estrada para os deuses é íngreme e acidentada, ladeada com bronze.” (*Eus., Pra. Eva.* 9.10).<sup>347</sup> Apesar de a ideia dos ‘dois caminhos’, um conduzindo ao céu e outro à perdição, já estar posta nos primeiros documentos cristãos, em nenhum deles o trajeto a ser percorrido pelo crente era concebido como uma escalada.<sup>348</sup> Lactânio, por sua vez, afasta-se dessa tradição e toma emprestada a analogia de seu adversário: “o caminho para o céu foi feito íngreme e acidentado, cercado por duros espinhos e pedras pontiagudas, para que somente com passos firmes e o maior dos esforços o homem possa escalá-lo, correndo grande risco de cair.” (*Lac., Div. Ins.* 6.4.9).<sup>349</sup>

Em segundo lugar, o emprego dos profetas do mundo helenístico em sua apologia, não apenas para corroborar seus argumentos, mas para desacreditar os do oponente, parece indicar que Lactânio estaria respondendo a certos trechos de *Phil. Orac.* Sabendo da importância de

<sup>345</sup> Cf. APÊNDICE B - Quadros Comparativos.

<sup>346</sup> Para uma crítica aos argumentos de Digeser, cf. EDWARDS, 2007, p. 120.

<sup>347</sup> SMITH, 1993, fr. 324.

<sup>348</sup> Mt 7.13-14; *Did.* 1.1-2.

<sup>349</sup> Cf. *Lac., Div. Ins.* 6.3.2.

tais testemunhos, os quais Porfírio julgava serem uma fonte confiável para aqueles que buscam a verdade,<sup>350</sup> ele declara: “que melhor prova poderíamos usar contra eles que o testemunho de seus próprios deuses?” (*Lac., Div. Ins.* 1.6.17). Digeser (2000) propõe que o retórico estaria consciente da especial devoção do tirense aos oráculos de Apolo ao mencionar que os filósofos o consideravam mais divino que outros deuses e o profeta por excelência.<sup>351</sup> De modo análogo, Eusébio se refere a Apolo como o próprio deus de Porfírio,<sup>352</sup> enfatizando sua confiança nas palavras do olímpico em *Phil. Orac.*<sup>353</sup>

Outra evidência da possível correspondência entre os escritos de Porfírio e Lactânio, refere-se ao papel do filósofo ou do estudioso das Escrituras, no último caso, em relação à massa que desconhece a ‘verdade’. No livro quinto de sua apologia, o autor cristão cita um trecho da obra do filósofo anônimo, que viu discursar na capital de Diocleciano:

A obrigação do filósofo é, acima de tudo, ir contra os erros dos homens e fazê-los voltarem ao caminho verdadeiro, digo, ao culto aos deuses, por cuja providência e majestade o mundo é regido; e não permitir que os homens ignorantes sejam enredados pelos enganos de uns poucos, de modo que sua simplicidade não seja um prêmio e dê argumento a indivíduos astutos; que ele tenha assumido este dever digno de um filósofo: o de passar adiante a luz da sabedoria aos que são incapazes de ver, não apenas para que recobrem a saúde depois de aceitarem o culto aos deuses, mas para que, ao abandonarem sua pertinaz obstinação, evitem os tormentos corporais e não venham a suportar em vão as cruéis lacerações de seus membros (*Lac., Div. Ins.* 5.2.5-6).

Mesmo que não esteja presente entre os fragmentos recolhidos por Wolff, Andrew Smith sequer leva Lactânio em consideração ao organizar sua compilação. Dois aspectos dessa passagem correspondem ao discurso de Porfírio em *Phil. Orac.*: a exortação para que os cristãos se rendessem à religião tradicional, a fim de evitarem os castigos físicos; a noção de que os homens sábios deviam conduzir os demais ao conhecimento da verdade.<sup>354</sup> Outrossim, Lactânio se refere a sua missão em termos análogos ao neoplatônico, guiando os homens ao caminho verdadeiro e fazendo-os enxergar a luz que é a palavra de Deus revelada através do cristianismo.<sup>355</sup>

O quarto indício de que Lactânio estaria aludindo *Phil. Orac.* é visto em sua defesa à natureza sobre-humana de Jesus, enfatizando o papel do galileu enquanto mestre da sabedoria,

<sup>350</sup> *Eus., Pra. Eva.* 4.7 (SMITH, 1993, fr. 303).

<sup>351</sup> *Lac., Div. Ins.* 1.7.1.

<sup>352</sup> *Eus., Pra. Eva.* 9.10.

<sup>353</sup> *Id., ibid.* 4.6 (SMITH, 1993, fr. 303).

<sup>354</sup> *Eus., Pra. Eva.* 1.2 (HARNACK, 1916, fr. 1); *Aug., Civ. Dei* 19.23 (SMITH, 1993, fr. 346). Cf. DIGESER, 2000, p. 107.

<sup>355</sup> *Lac., Div. Ins.* 1.1.21-22; 3.1.1; 5.1.8-9, 4.5.

bem como justificando as condições de sua morte. Mas o norte africano não foi o único a preocupar-se com essa questão em sua época. Também Arnóbio de Sica, o qual escreve entre 302 e 305, responde a acusação de que o patrono do cristianismo havia sido um mortal como qualquer outro. No primeiro livro de *Adv. Nat.*, por exemplo, ele justifica a divindade de Cristo mencionando seu poder de operar milagres, tal qual o retórico de Cirta em sua apologia.<sup>356</sup> Outras semelhanças entre ambas as obras são observadas por Edwards (1999), reforçando a ideia de que, ao menos parcialmente, Arnóbio foi motivado a responder as arguições de Porfírio depois da leitura de *Phil. Orac.*<sup>357</sup> Sobre o emprego da coletânea de oráculos porfirianos por Lactâncio, alguém ainda poderia argumentar, que em vez de responder ao neoplatônico, o retórico estaria reproduzido as justificativas de Arnóbio. Contra isso pesa a ausência de referências ao de Sica nos livros de *Div. Ins.*, sugerindo que ao escrevê-los, o *rector latini* não estaria consciente da conversão do mestre ao cristianismo. O fato deve ter ocorrido em finais da década de 290, altura em que Lactâncio já havia deixado a África para ensinar na Bitúnia.<sup>358</sup>

Uma relação com as prováveis citações de Lactâncio ao filósofo de Tiro é proposta por Robert Berchman (2005), que a despeito de adicioná-las a sua coletânea de *Adv. Chr.*, reconhece a possibilidade de pertencerem a *Phil. Orac.* O método adotado por ele é o mesmo de Digeser, comparar trechos das *Div. Ins.* com outros escritos, a fim de estabelecer relações de paridade que permitam associar o tratado apologético com alguma das obras em que Porfírio desqualifica o cristianismo. Mas Berchman não especifica a que textos recorreu para realizar suas associações, resumindo-se a indicar os nomes de seus autores: Eusébio de Cesareia, Arnóbio e Agostinho.<sup>359</sup> Por esse motivo, torna-se necessário refazer os passos do especialista para testar alguns pressupostos: o primeiro deles, é que além de *Phil. Orac.*, Lactâncio demonstra conhecimento da coletânea de escritos anticristãos de Porfírio, recorrendo a ela em alguns momentos; em segundo lugar, mesmo as citações de *Adv. Chr.* têm como objetivo dar aporte à discussão sobre a divindade de Cristo, negada pelo neoplatônico, bem como por Sossiano Hiérocles, outro dos adversários dos cristãos, que levaram o norte africano a compor seu tratado apologético. Em uma tentativa de reconstruir esse debate, as citações do retórico serão divididas por temas, interpondo-se aos seus argumentos, as possíveis declarações de seus adversários.

### 3.1.1.1 Existência de Um Único Deus

<sup>356</sup> Arn., *Adv. Nat.* 1.42; Lac., *Div. Ins.* 4.13.15.

<sup>357</sup> Sobre as similaridades entre *Phil. Orac.* e *Adv. Nat.*, cf. SIMMONS, 1995, p. 216-42.

<sup>358</sup> Cf. SALOR, 1990, p. 8-9, v. I; SIMMONS, 1995, p. 51.

<sup>359</sup> BERCHMAN, 2005, p. 150, nota 31.

De modo geral, nas culturas antigas as pessoas acreditavam que os deuses detinham o conhecimento do futuro, podendo revelá-lo mediante o pagamento de certos tributos em sinal da servilidade humana. Os aurúpicos eram aqueles que possuídos pela deidade ou de alguma forma inter-relacionados com ela, podiam traduzir a linguagem divina aos suplicantes, estando sua autoridade sujeita ao cumprimento dos oráculos que proferiam. Assim refere-se Lactâncio aos profetas do Antigo Testamento, que não apenas predicaram acerca da unicidade de Deus, mas preenchidos pelo espírito divino, profetizaram o futuro em idêntica voz.<sup>360</sup> “Mas *aqueles que não participam da verdade*”, complementa o retórico, “pensam que não se deve crer neles, já que dizem que suas palavras não são divinas, senão humanas. Na prática, ao testemunharem de um único Deus, deviam estar loucos ou mentindo.” (*Lac., Div. Ins.* 1.4.2-3, grifo nosso).

Ao contrário do que supõe Robert Berchman (2005), a referência ‘àqueles que não participam da verdade’ é insuficiente para afirmar que o retórico estivesse se referindo a Porfírio, o qual, a despeito de não se opor à adoração politeísta, concebia uma força divina superior a todas as outras; um princípio universal e indivisível, que apesar de inspirado no platonismo tradicional, não se relacionava com a complexidade dos níveis inferiores da realidade (HARGIS, 1999; SCHOTT, 2005). Em outra passagem, proveniente do mesmo capítulo, Lactâncio procura afastar as suspeitas de que os profetas hebreus tivessem motivos para enganar as pessoas em busca de vantagens pessoais: “os preceitos da justiça são amargos aos viciosos e àqueles que vivem maldosamente, de modo que estes atormentavam cruelmente e depois matavam os que denunciavam seus pecados.” (*Lac., Div. Ins.* 1.4.7). Quem sabe estivesse respondendo à crítica do tirense ao profeta Daniel, que não teria rechaçado os favores obtidos na corte de Nabucodonosor II e aceitado de bom grado as honras conferidas pelos babilônicos.<sup>361</sup> Para todos os efeitos, vale dizer, não consta entre os fragmentos sobreviventes dos escritos anticristãos de Porfírio, algum em que condene os vates do Antigo Testamento por predicarem um Deus único. Em vez disso, ele censura os evangelistas por terem tomado suas palavras equivocadamente, associando o Messias vindouro à pessoa de Cristo.<sup>362</sup>

No que diz respeito ao debate sobre o monoteísmo cristão, talvez a parte mais insólita para Lactâncio seja justificar o unidualismo de Deus.<sup>363</sup> Conforme discutido no Capítulo II, essa

<sup>360</sup> *Lac., Div. Ins.* 1.4.1.

<sup>361</sup> *Hie., Com. Dan.* 2.48. De modo análogo, Porfírio recrimina Paulo e os apóstolos por enganarem seus ouvintes para satisfazerem-se materialmente. Cf. *Id., Hom.* 14 (HARNACK, 1916, fr. 4).

<sup>362</sup> *Aug., Cons. Eva.* 1.11. Em mais de uma oportunidade, Porfírio aponta os equívocos cometidos pelos evangelistas ao citarem as Escrituras judaicas. Cf. *Hie., Com. Mat.* 3.3, 9.9; *id., Hom.* 75-I; *id., Com. Dan.* 1.1 (HARNACK, 1916, fr. 6, 9, 11).

<sup>363</sup> O norte africano não faz distinção a uma terceira pessoa da trindade, o Espírito Santo, algo que lhe renderia uma crítica por parte de Jerônimo. Cf. *Hie., Epis.* 84.7.

metalógica antinômica não condiz com os preceitos aristotélicos que fundamentavam a racionalidade do homem helenístico. Sem querer adentrar nos debates teológicos que levaram às proposições do Credo Niceno, o retórico tenta aliar a criação do Filho ao sempiterno caráter da divindade, afirmando que este fora engendrado antes da formação do mundo, antes mesmo do próprio tempo: “o Senhor e criador de todas as coisas, a quem, com razão, chamamos Deus porque fez um segundo deus visível e sensível [...] fez dele o primeiro, só e único; e parecendo-lhe formoso, cheio de todas as virtudes, se alegrou com ele e o amou como parte sua que era.” (*Lac., Div. Ins.* 4.6.4).<sup>364</sup> Assim sendo, conclui o autor cristão, só é possível haver um Deus, que é o Pai. E se o Filho partilha da mesma mente, espírito e substância que ele, então o Filho deve ser Deus.<sup>365</sup>

Outra preocupação de Lactâncio é dissociar os ministros divinos ou anjos dos *daemones*, seres invisíveis, distintos em importância, que ocupavam um lugar intermediário entre os deuses e os homens.<sup>366</sup> Segundo a tradição platônica, esses espíritos ligavam-se às almas humanas, podendo atuar como seus protetores, conduzindo-as para os deuses, ou se apoderarem delas a fim de desviá-las para si mesmos. Um só poderia atuar na ausência do outro, menciona Porfírio, de jeito que a alma de um indivíduo possuído por um mau espírito precisaria ser purificada antes de receber o benfazejo. Tal é o conselho dado por Apolo a um profeta desejoso de ver a divindade com os próprios olhos, como se pode ler em um fragmento da coletânea oracular do tireense, conservado por Eusébio de Cesareia:

Para o terrível gênio da tua pátria  
Traga tu, para resgate, libações primeiro,  
Então incenso perfumado e sangue escuro de uvas,  
Com leite rico das mães do teu rebanho (*Phil. Orac. apud Pra. Eva.* 4.20).

Não raro, relata o neoplatônico, a necessidade de aplacar esses espíritos levou os indivíduos a adorá-los como deuses: “os ignorantes, os ímpios, a quem o destino não chamou a receber os favores dos deuses nem a conhecer o imortal Júpiter, não prestando ouvidos aos deuses nem aos homens divinos, deram de mão a todos os deuses e abraçaram o culto aos demônios maus.” (*Por., Phil. Orac. apud Aug., Civ. Dei.* 19.23). O mesmo se dava acerca dos bons *daemones*, aos quais muitos rendiam homenagens, acreditando tratar-se dos mesmos que

<sup>364</sup> *Apud Asc.* 8. (COPENHAVER, Brian P. (Tr.). *Hermetica: the greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius* in a new English translation, with notes and introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 71).

<sup>365</sup> *Lac., Div. Ins.* 4.29.3.

<sup>366</sup> TRIMPI, Helen P. Demonology. In: WIENER, Philip P. (Ed.) *Dictionary of the history of ideas: studies of selected pivotal ideas*. New York: Charles Scribner's Sons, 1973, p. 667-70, v. I; VERSNEL, H. S. Daimōn. In: HORNBLLOWER e SPAWFORTH, 2012, p. 410, v. I.

os cristãos chamavam de ministros de Deus.<sup>367</sup> Nada mais estranho ao monoteísmo cristão, objetava Lactâncio, reforçando que Deus havia instituído os anjos como ministros de seu governo e não deuses, que tampouco desejavam serem chamados ou adorados enquanto tais.<sup>368</sup>

### 3.1.1.2 Desconhecimento da Verdade Pelos Romanos e os Ataques à Doutrina Cristã

Não fosse pelas superstições acreditadas pelo povo e a ação obscurantista dos filósofos, que mais fizeram desviar as pessoas do caminho da sabedoria que as conduzir através dele,<sup>369</sup> a verdade não teria sido assaltada e perseguidos aqueles que a defenderam, nos quase três séculos desde que os discípulos de Cristo iniciaram sua missão. Tais são as justificativas apresentadas por Lactâncio para oposição dos romanos aos cristãos, às quais acrescenta a escassez de doutores idôneos e ilustrados, capazes de defender o Evangelho com agudez e perspicácia.<sup>370</sup> Essa insatisfação, provavelmente, está relacionada à acusação de que os adeptos do cristianismo eram incapazes de defender sua doutrina racionalmente, como demonstra uma citação feita por Eusébio:

Muitos são os caluniadores que nos acusam de sermos incapazes de argumentar logicamente e apresentarmos uma demonstração clara da verdade que defendemos; que para nós é suficiente mantermos nossos seguidores unicamente pela fé, convencidos a fecharem os olhos com resolução e coragem, obedecendo sem questionar ao que dizemos, tal qual as criaturas irracionais. Daí a serem chamados de ‘fiéis’, por sua fé separada da razão (*Dem. Eva.* 1.1).

Apesar de considerar a contemplação filosófica como uma parte essencial do caminho para a salvação, da perspectiva de Porfírio a união com o divino se dava como um fenômeno místico, religioso (HARGIS, 1999). Plotino a havia alcançado algumas vezes durante sua vida, antecipando, momentaneamente, o retorno definitivo do espírito ao mundo ideal. Também o discípulo menciona ter vivenciado essa experiência.<sup>371</sup> Para o neoplatonismo, ciência e religião complementavam-se mutuamente, de modo que a negação de uma implicaria no abandono à outra. Se os cristãos eram ‘irracionais’, observava Porfírio, isso devia-se ao abandono da piedade tradicional – além da própria religião de seus antepassados hebreus –, para adotar uma *superstitio novae*.<sup>372</sup> Acusações infundadas, fruto do desconhecimento dos preceitos cristãos,

<sup>367</sup> *Lac., Div. Ins.* 1.7.6.

<sup>368</sup> *Id., ibid.* 1.7.5.

<sup>369</sup> *Id., ibid.* 1.1.21-24; 3.1.1.

<sup>370</sup> *Id., ibid.* 5.2.1.

<sup>371</sup> *Por., Vit. Plo.* 23. Cf. *Eun., Vit. Soph.* 456.

<sup>372</sup> *Eus., Pra. Eva.* 1.3.

rebatiam os autores cristãos, procurando demonstrar, que eles não eram incompatíveis com o pensamento helenístico.

É verdade que para Lactâncio o conhecimento que conduz a imortalidade ou ‘sumo bem’, segundo a denominação dos filósofos, só poderia ser alcançado mediante a união entre sabedoria e religião. Assim o revela em um trecho de sua apologia: “Deus quis que a natureza do homem buscasse duas coisas, a religião e a sabedoria. O erro dos homens é aceitar a religião deixando de lado a sabedoria ou aceitando a sabedoria e esquecendo-se da religião, quando sozinhas, nenhuma delas pode ser verdadeira.” (*Lac., Div. Ins.* 3.11.2).<sup>373</sup> Em contrapartida, ele não estava disposto a admitir, que exista mais de um caminho para a salvação das almas. Se os filósofos se equivocaram em sua busca pela sabedoria, muito embora, por vezes, tenham se acercado dela, foi por desconhecerem sua fonte.<sup>374</sup> O cristianismo seria, assim, a única religião que pregava a ‘verdadeira sabedoria’, que era o conhecimento de Deus.<sup>375</sup> No passado, este havia escolhido o povo hebreu como detentor de sua mensagem, revelando-a por meio dos profetas; homens que também predisseram a vinda daquele que seria a própria encarnação da divindade, o filho de Yahweh, a quem chamariam de Jesus ou Cristo.

Agora, se esse *Chrestos* era Deus, por que razão viera ao mundo na condição de mortal, sendo depreciado e castigado pelos homens? Qual a razão de ter suportado tamanha violência se poderia rechaçá-la com seus poderes ou por que se escusou de revelar sua divindade mesmo diante da morte?<sup>376</sup> Pretensamente advindos de Porfírio, em especial através de *Phil. Orac.*, esses questionamentos colocavam em descrédito o principal fundamento da fé cristã. Não seria impossível que tivessem motivado Lactâncio a dedicar quase todo o Livro IV de sua apologia, argumentando sobre a natureza divina de Cristo. Como ele mesmo declara: “se para os bons juízes bastam provas sem testemunhos ou testemunhos sem provas, para nós é insuficiente só uma das coisas [...] a fim de não deixarmos a nenhum perverso irascível a chance de desinteirar-se ou argumentar contra elas.” (*Div. Ins.* 4.22.2).

### 3.1.1.3 Vida e Morte de Cristo

Em termos identitários, talvez a maior ameaça para os determinismos socioculturais instituídos ou *imprintings*, sejam as semelhanças para com aquelas tendências desviantes, que vez ou outra, encontram condições favoráveis para se desenvolverem e fazer frente a eles. No

<sup>373</sup> Cf. *Lac., Div. Ins.* 1.1.25.

<sup>374</sup> *Id., ibid.* 1.5.28; 2.3.23-24; 3.27.1; 5.15.1; 6.9.13; 7.7.7.

<sup>375</sup> *Id., ibid.* 3.30.8; 4.3.7; 6.9.24; 7.2.9.

<sup>376</sup> *Id., ibid.* 4.22.5.

caso do movimento cristão, desde o início, seus escritores romperam com a dicotomia grego/bárbaro existente no mundo helenístico (SCHOTT, 2005), adequando elementos de um lado e de outro a suas próprias finalidades. Um trabalho de bricolagem que borrava as fronteiras entre o centro e a periferia, ainda mais se tratando de indivíduos, que tendo recebido uma educação humanística, passavam a empregá-la na defesa do Evangelho. Seguindo a proposta de contra-atacar com as mesmas armas de seus adversários, Lactâncio procura demonstrar, que não apenas os profetas hebreus testemunharam da divindade de Cristo, mas também os pertencentes à tradição politeísta. Veja-se o caso de Apolo Milésio, que após ser perguntado se Jesus era deus ou homem, proferiu o seguinte ajuizamento: “era mortal pela carne e sábio em suas obras extraordinárias; condenado por juízes caldeus, foi atado ao madeiro e teve um fim atroz.” (*apud Lac., Div. Ins.* 4.13.12).

De acordo com Wilken (1979 e 2003), este seria um fragmento do mesmo oráculo associado por Agostinho a *Phil. Orac.*, o que significa que também Lactâncio o teria citado a partir da coletânea publicada pelo filósofo. No trecho aludido pelo de Hipona, Apolo é consultado por um marido que desejava saber a que deus apelar para que a mulher se afastasse do cristianismo. A este, responde a divindade:

Talvez te fosse mais fácil escrever na água letras impressas ou voar pelo ar, abrindo ao sopro da brisa tuas leves asas, que sanar a razão de tua mulher prostituída à impiedade. Deixa-a, pois, em seu ridículo erro, cantar com voz lúgubre e fictícia Deus morto, a quem, *condenado por juízes justos*, morte ignominiosa e pública tirou a vida à força (*Aug., Civ. Dei* 19.23, grifo nosso).<sup>377</sup>

É digno de nota, que na parte em que Lactâncio escreve: ‘condenado por juízes caldeus’ (ὕπὸ Χαλδαίοισι δικασπολίαισιν ἀλώσας),<sup>378</sup> a citação preservada por Agostinho traz: ‘condenado por juízes justos’ (*quem iudicibus recta sentientibus*). Neste caso, em alusão aos judeus que incriminaram Cristo. Opondo-se ao colega norte americano, Digeser (1998, 2000) defende que, face a tal divergência, há uma chance maior de o oráculo referenciado pelo retor não ser o mesmo que o de seu correligionário norte africano. Ainda assim, ela não descarta que o próprio apologista possa ter alterado o texto para mirar Porfírio, cujo interesse pelos oráculos caldeus era notório, ou que a modificação tenha ocorrido na tradução de Agostinho.

<sup>377</sup> *Aug., Civ. Dei* 19.23 (SMITH, 1993, fr. 343). Cf. *Cel. Alē. Log.* 15 (BODELÓN, 2009).

<sup>378</sup> Em sua edição das *Div. Ins.* de Lactâncio, Eustáquio S. Salor traduz o segmento como: ‘*gracias a sus poderes caldeos*’ (graças aos seus poderes caldeus), fugindo ao sentido original do texto. Neste ponto, prefira-se a tradução para o inglês de Mary F. McDonald, que igual ao espanhol, fia-se no trabalho de Samuel Brandt e Georg von Laubmann. Cf. SALOR, 1990, vol. II, p. 41; McDONALD, 1965, p. 274; BRANDT e LAUBMANN, 1890. p. 319, v. I.



Outro aspecto que chama a atenção na comparação entre os oráculos citados pelos doutores africanos é que em *Civ. Dei* Apolo não faz uma apreciação positiva de Cristo. Aquele que dá testemunho de sua sabedoria, concedendo que a alma do galileu teria sido elevada à imortalidade, é o oráculo de Hécate,<sup>379</sup> não mencionado nas *Div. Ins.* de Lactâncio. Porventura, esta seja uma estratégia do retórico, visando contornar o alvitre emitido por Apolo e reestabelecer a autoridade deste para fins apologéticos. Lactâncio conclui que mesmo havendo considerado os milagres de Jesus como fruto de seus poderes mágicos, um erro que atribui aos enganos demoníacos,<sup>380</sup> o deus helenístico não deixou de testemunhar a onipotência do Messias cristão:

Quando confessa que foi mortal pela carne, coisa que também nós declaramos, a consequência disso é que era Deus segundo o espírito, como nós afirmamos [...] e quanto ao que diz sobre as obras maravilhosas que fez, pelas quais, certamente, merece que seja acreditado como Deus, parece concordar conosco, posto que afirma as mesmas coisas que nós glorificamos (*Lac., Div. Ins.* 4.13.13 e 15).

A despeito de omitir a parte em que Apolo declara sobre Cristo ter sido condenado por juízes justos, o que convinha a seus objetivos, Lactâncio não se exime de apontar a ilegitimidade das acusações que o levaram à morte. Segundo ele, os líderes judeus utilizaram como pretexto para o seu ódio e inveja, o descumprimento do galileu à Lei de Moisés, curando os enfermos aos sábados, tendo como companhia prostitutas e publicanos, além de passar por cima dos preceitos alimentares que lembravam ao povo da necessidade de se manterem puros.<sup>381</sup> É claro que o norte africano, como outros escritores cristãos, repudiava os da circuncisão por terem rejeitado o enviado de Yahweh,<sup>382</sup> mas neste caso parece tratar-se de uma contraposição ao rebaixamento do culto cristão por Porfírio em detrimento da religião de seus antepassados semitas. Segundo o filósofo, as palavras do Milésio confirmavam que os judeus sabiam honrar a Deus melhor que os cristãos.<sup>383</sup> Em outro fragmento conservado por Agostinho, perguntaram à divindade se era melhor o verbo, a razão ou a lei, ao que respondeu: “Deus é o princípio gerador e o rei supremo anterior a tudo, [...] sua lei é o pai, que os santos hebreus honram muito.” (*Phil. Orac. apud Civ. Dei* 19.23).<sup>384</sup>

Há momentos em que Porfírio desafia seus contraditores cristãos, conclamando-os a demonstrarem como um deus poderia assumir a natureza humana e ainda preservar o atributo

<sup>379</sup> *Aug., Civ. Dei* 19.23 (SMITH, 1993, fr. 345a); *Eus., Dem. Eva.* 3.7 (SMITH, 1993, fr. 345).

<sup>380</sup> *Lac., Div. Ins.* 4.13.16.

<sup>381</sup> *Id., ibid.* 4.16.5; 4.17.1.

<sup>382</sup> *Id., ibid.* 4.2.1, 5; 4.12.13-14; 4.14.10, 17; 4.15.12; 4.16.12 *et seq.*; 4.20.5, 11; 4.21.2 *et seq.*

<sup>383</sup> *Aug., Civ. Dei* 19.23 (SMITH, 1993, fr. 343).

<sup>384</sup> SMITH, 1993, fr. 344.

da incorruptibilidade. Em um trecho de *Phil. Orac.*, o de Tiro ironiza: “pois bem, o Deus altíssimo era incapaz de realizar todas aquelas coisas que ele decretou que deveriam ser realizadas no mundo sem fingir ser um homem?” (*apud Arn., Adv. Nat.* 1.61). Para responder a essa pergunta, Lactâncio torna à premissa de que a verdade não poderia ser plenamente conhecida senão pela revelação divina. E mesmo que isso fosse possível, hipotetiza ele, o exercício da virtude ainda estaria submetido à vitória do espírito sobre as propensões da carne, razão pela qual Lúcifer e os anjos caídos, ainda que sejam seres celestiais, não podem ser perfeitos.<sup>385</sup> Recorrendo a mesma estratégia usada para justificar a ira de Deus, instrumento através do qual a Divina Providência adverte suas criaturas a não pecarem e as corrige em caso de desobediência,<sup>386</sup> o retórico confere à encarnação de Jesus um caráter pedagógico: “e vestiu-se da humanidade, para depois de vencer as paixões da carne, demonstrar que o pecado não era algo inevitável, mas uma consequência da deliberação e vontade próprias.” (*Lac., Div. Ins.* 4.25.8).<sup>387</sup>

Assim, Lactâncio chega ao ponto culminante de sua apologia à divindade de Cristo: a morte na cruz. Nenhum aspecto concernente à figura central do cristianismo foi tão criticado quanto este. Celso, por exemplo, respondia da seguinte forma àqueles que zombavam ante as estátuas dos deuses, alegando que estes eram incapazes de se vingarem: “se houvessem ultrajado a Dionísio ou até mesmo Hércules face a face, não se sairiam tão bem! Mas ao teu Deus lhe prenderam em pessoa, o cravaram na cruz e o torturaram, sem que os responsáveis sofressem o menor dano.” (*Alē. Log.* 105, BODELÓN, 2019). Já Porfírio, atribui a hostilidade dos deuses aos cristãos em virtude de sua adoração a um homem, sobretudo um que foi submetido à pena de crucificação, considerada ultrajante até mesmo para o mais vil dos malfeitores.<sup>388</sup> Tampouco o imperador Juliano, em seu ataque à religião monoteísta, deixaria de observar a reverência de seus aderentes a tal objeto de degradação, fazendo o símbolo da cruz em suas fronteiras e inscrevendo-a na fachada de suas casas.<sup>389</sup>

Mas o que era razão de opróbrio para seus adversários, tornou-se motivo de orgulho para os cristãos, que buscavam justificar o simbolismo da cruz em razão de uma ética que desafiava os valores sociais vigentes. O filho de Deus viera ao mundo para oferecer a todos esperança de salvação, até mesmo aos mais humildes e desprezados. Por essa razão, fez-se necessário

---

<sup>385</sup> *Lac., Div. Ins.* 4.24.3-4.

<sup>386</sup> Cf. APÊNDICE B - Quadros Comparativos.

<sup>387</sup> Cf. *Aug., Civ. Dei* 10.24.

<sup>388</sup> *Phil. Orac. apud Arn., Adv. Nat.* 1.36.

<sup>389</sup> *Iul., Con. Gal.* 194 (WRIGHT, Wilmer Cave (Tr.). *The Works of the Emperor Julian*. London: William Heinemann, 1923, v. III).

submeter-se ao mesmo suplício que estes, de modo que qualquer um pudesse lhe seguir o exemplo.<sup>390</sup> Quanto à cruz, explica Lactâncio, foi escolhida por Deus em virtude de seu simbolismo. Talvez aqueles que estiveram no Gólgota não soubessem, mas a cena de Jesus pregado no madeiro e suspenso à vista das pessoas, prenunciava que este seria tão visível e sublime, que todos os povos do mundo viriam a reconhecer-lhe e adorar-lhe.<sup>391</sup> Além disso, convinha que o corpo do Salvador fosse conservado inteiro, para que ressuscitasse no terceiro dia. Por isso os soldados não lhe quebraram os ossos, como era costume, em vez disso, preferindo perfurar-lhe o costado para assegurarem-se de sua morte.<sup>392</sup>

Efetivamente, acreditavam os cristãos, cada aspecto da paixão possuía um significado profético. Lactâncio ainda menciona que o silêncio mantido por Jesus frente aos seus acusadores, teria se dado para cumprir o que havia prenunciado o profeta Isaías: “foi maltratado, mas livremente humilhou-se e não abriu a boca, como um cordeiro conduzido ao matadouro; como uma ovelha que permanece muda na presença dos seus tosquiadores ele não abriu a boca.” (53.7).<sup>393</sup> O silêncio de Cristo também fora prenunciado pela Sibila, afirma o retórico: “e ele ficará em silêncio quando for esbofeteado para que ninguém saiba de quem é filho ou de onde veio [...]” (*Lac., Div. Ins.* 4.18.17).<sup>394</sup> Robert Berchman (2005) sugere que tais referências teriam sido inseridas como contraponto a algum dos comentários anticristãos de Porfírio, embora seja provável, que o norte africano não estivesse se reportando ao neoplatônico, mas a outro adversário do cristianismo em sua época.

#### 3.1.1.4 Vinda Tardia de Cristo

No intuito de depurar o mito de Cristo e reestabelecer o sentido histórico da figura a quem os cristãos, equivocadamente, homenageavam como uma divindade, Porfírio concede, que mesmo se este fosse o filho de Deus e tivesse vindo ao mundo trazer as boas novas de salvação ao gênero caído, o fato de ter escolhido um momento tardio no curso da história para revelar-se, ignorando as gerações anteriores, que pereceram na ignorância, demonstraria o caráter de um deus caprichoso, não muito diferente das potestades helênicas as quais os apologistas se dedicavam a desautorizar. Em uma de suas epístolas, Jerônimo conserva alguns dos

---

<sup>390</sup> *Lac., Div. Ins.* 4.26.30.

<sup>391</sup> *Id., ibid.* 4.26.34.

<sup>392</sup> *Id., ibid.* 4.26.31-33.

<sup>393</sup> *Id., ibid.* 4.18.16.

<sup>394</sup> *Apud Orac. Sib.* 364-367 (TERRY, Milton S. (Tr.). *The Sybilline Oracles*. New York: Hunt & Eaton, 1890, p. 189).

questionamentos elencados pelo tireense a esse respeito: “por que razão o Deus clemente e misericordioso consentiu, que desde Adão até Moisés e deste até a vinda de Cristo, percessem todas as nações por desconhecimento da lei e dos mandamentos divinos?” E continua: “por que foi necessário que viesse nos últimos tempos e não antes que se perdesse uma multidão inumerável de homens?” (*Por., Phil. Orac. apud Hie., Epis.* 133.9). Lactânncio, Arnóbio e Agostinho são outros que fazem alusão a tais indagações do adversário.<sup>395</sup>

Atentando para os pontos comuns entre eles, tanto o bispo de Sica, quanto o de Hipona, reconhecem que certos aspectos dessas questões são desconhecidos ao homem, pertencendo unicamente a Deus. É claro que isso não os impediu de apregoar certas justificativas, sobretudo Agostinho, para quem a verdade jamais foi negada àqueles que eram dignos dela. E se esta não alcançou pleno conhecimento, é porque a Divina Providência sabia, de antemão, que seria rejeitada.<sup>396</sup> Lactânncio é o único que não recorre a esse tipo de subterfúgio e aponta para a dicotomia entre o bem e o mal como causa da pretensa chegada ‘atrasada’ do Messias.

Posto contra o plano de fundo da cultura helenística, Lactânncio considera a vinda de Jesus como um retorno à idade de ouro, àquela dos dias de Saturno, em que as pessoas adoravam o Criador e o culto aos deuses ainda não havia se estabelecido.<sup>397</sup> Em *Os Trabalhos e os Dias* (*Ἔργα καὶ Ἡμέραι*), Hesíodo (*fl.* séculos VIII - VII a. C.) imaginou a história humana em uma sucessão de diferentes raças, sendo a primeira delas semelhante aos deuses. Seus representantes viviam livres de preocupações e tinham a subsistência assegurada, não pelo seu trabalho, mas pela própria terra, que lhes dava tudo que precisavam espontaneamente. Essa ‘raça de ouro’ teria existido enquanto *Saturnus* – Cronos, para os gregos – governava no céu, inspirando o mito de que seu reinado trouxera paz e prosperidade aos habitantes do Lácio. Uma ‘idade de ouro’, segundo a crença dos romanos.<sup>398</sup>

Como outros autores cristãos, Lactânncio procura demonstrar que as potestades adoradas pelos romanos, na verdade, eram indivíduos cujas ações fizeram com que se lhes atribúissem características sobrenaturais.<sup>399</sup> Saturno, por exemplo, teria sucedido *Uranus* e se tornado o segundo rei conhecido entre os homens, que até então levavam uma vida agreste sem qualquer liderança.<sup>400</sup> Seu nascimento é estipulado pelo africano em não mais de trezentos e trinta anos

<sup>395</sup> *Aug., Epis.* 102; *Arn., Adv. Nat.* 2.63, 67, 74-75; *Lac., Div. Ins.* 5.7.3.

<sup>396</sup> *Aug., Epis.* 102.

<sup>397</sup> *Lac., Div. Ins.* 5.5.3.

<sup>398</sup> *Hes., Ope.* v. 106-126. Cf. IDADE de ouro. In: GRIMAL, Pierre. Dicionário da Mitologia Grega e Romana. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005, p. 241-2.

<sup>399</sup> *Lac., Div. Ins.* 1.15.1 *et seq.* Cf. *Eus., Dem. Eva.* 3.14.

<sup>400</sup> *Lac., Div. Ins.* 1.13.14-15; 1.15.2.

antes da Guerra de Tróia, a partir da qual haviam passado mil quatrocentos e setenta anos.<sup>401</sup> A era de paz e prosperidade, porém, chegou ao fim com a usurpação do trono por *Iuppiter* ou Zeus, que de acordo com a mitologia, assumiu o lugar do pai após vencê-lo em batalha, aprisionando-o no Tártaro junto com os demais titãs. Com o desaparecimento da primeira geração de homens, o rei do Olimpo optou por criar outra, inferior à antecessora. Mas vendo que seus representantes, movidos pela insensatez e pelos excessos, deixaram de honrar aos deuses, acabou decidindo que deveria ocultá-los sob a terra.<sup>402</sup>

Tais elementos são apropriados por Lactâncio para atribuir a Júpiter a responsabilidade pela decadência dos lacedemônios, o qual responsabiliza por ter introduzido o ódio, a inveja e o engano entre eles. Fosse por medo do novo rei ou por iniciativa própria, afirma o retórico, a maioria entregou-se à idolatria, afastando-se da verdade.<sup>403</sup> Finalmente, ele retoma a proposição de que a prática das virtudes só poderia dar-se em contraposição aos vícios, concluindo que sempre estivera nos planos de Deus que a iniquidade prosperasse sobre a terra, pois somente deste modo seria possível aos descendentes de Adão conhecerem a natureza do sumo bem, que é Cristo.<sup>404</sup>

### 3.2 HIÉROCLES E A COMPARAÇÃO ENTRE CRISTO E APOLÔNIO DE TIANA

Em virtude de sua autoridade como legatário de Plotino e, principalmente, pela erudição e familiaridade demonstradas para com a literatura judaico-cristã, Porfírio foi considerado uma ameaça pelas lideranças eclesiásticas de sua época e do período subsequente. Entretanto, não foi o único. No contexto de revalorização da piedade tradicional promovida por Diocleciano, cujo resultado foi o crescimento da hostilidade contra os cristãos, outro que colocava em risco a paz entre as igrejas e as autoridades imperiais era Sossiano Hiérocles, homem de confiança do imperador e conhecido opositor dos seguidores de Cristo. Suas ideias foram expostas em *Amante da Verdade* ou *Philalèthès*, que assim como os escritos anticristãos do tireense, foi censurado após o reconhecimento do cristianismo como uma *religio licita*. Dos fragmentos sobreviventes, a maior parte é encontrada em *Contra Hieroclem*, apologia atribuída a Eusébio

---

<sup>401</sup> *Lac., Div. Ins.* 1.23.4-5.

<sup>402</sup> *Hes., Ope.* v. 127-142.

<sup>403</sup> *Lac., Div. Ins.* 5.5.9-10, 13.

<sup>404</sup> *Id., ibid.* 5.7.4-5. Cf. 2.17.1; 3.29.16; *Arn., Adv. Nat.* 2.75.

de Cesareia, redigida pouco depois do tratado do adversário, possivelmente entre o final de 302 e início de 303.<sup>405</sup>

Nessa mesma época, em Nicomédia, Lactâncio toma conhecimento dos argumentos que motivaram a resposta do colega palestino. Porventura os ouviu do próprio Hiérocles, que de passagem pela capital, aproveitou para fazer propaganda de seu tratado entre os dignitários da corte imperial. Nas páginas dedicadas à refutação do adversário, o retor dá detalhes sobre o conteúdo de *Phila.*, assim intitulado para que fosse interpretado como um texto admoestativo e não uma sentença condenatória: “escreveu dois opúsculos, não contra os cristãos, buscando evitar dar a impressão de que os perseguia como inimigos, mas para os cristãos, a fim de que pensassem que humana e benevolmente se preocupava com eles.” (*Lac., Div. Ins.* 5.2.13). Independentemente disso, o magistrado não teria deixado de reproduzir algumas das acusações outrora feitas pelos críticos do cristianismo, como a de que as Escrituras estavam repletas de

---

<sup>405</sup> Não existe um consenso sobre a autoria de *Contra Hieroclem*. Tradicionalmente, o texto é atribuído a Eusébio de Cesareia, muito embora este entendimento tenha sido posto em questionamento nas últimas décadas. O primeiro a fazê-lo foi Thomas Hägg em um artigo publicado em 1992, no qual apresenta certas incongruências ao comparar a apologia com o restante do *corpus* literário eusebiano. Para ele, a diferença de estilo, incluindo a falta de citações bíblicas, o fato de Eusébio jamais citar o tratado em suas obras e a ausência de *Con. Hier.* entre os escritos do palestino sumariados por Jerônimo (*Vir. Ill.* 81), são evidências de que o tratado teria sido redigido por outra pessoa, quiçá um sofista cristão homônimo da Ásia Menor, como sugere Timothy Barnes. De acordo com Christopher Jones, por outro lado, há indícios que apontam para a composição pelo historiador eclesiástico. Em resposta a Hägg, ele confronta trechos de *Con. Hier.* e *Pra. Eva.* a fim de demonstrar que não há diferença de estilo entre ambos os escritos. O debate é sumariado por Aaron Johnson, que toma o lado de Hägg, complementando seus argumentos. Mais recentemente, Federico Montinaro e Lisa Neumann retomaram a discussão, apresentando uma nova evidência em favor da autoria de Eusébio. Trata-se do paralelismo entre uma passagem de *Generalis Elementaria Introductio*, quarto livro sobrevivente da coletânea conhecida como *Eclogae Propheticae*, e o capítulo 47 de *Con. Hier.* Sobre a data de composição de *Con. Hier.*, os especialistas, novamente, divergem. Segundo Barnes, o texto teria sido redigido um pouco antes de 303, enquanto Hiérocles era *vicarius orientis* (*Con. Hier.* 4, 19). Já Hägg, sugere uma data posterior, em 312. Dentre os argumentos apresentados por ele, está o fato de Eusébio não fazer alusão à apologia em *De Martyribus Palaestinae*, conjunto de relatos sobre os mártires cristãos que morreram durante a perseguição de Diocleciano, redigido um ano antes. Além disso, ele considera que Eusébio não possuía informações sobre a vida política do adversário no momento em que escrevia, de modo que, ao mencionar que este era vicário do Oriente, estaria aludindo a uma informação fornecida pelo próprio Hiérocles em *Phila*. Outros autores que defendem uma datação tardia de *Con. Hier.*, são Marguerite Forrat (entre 311 e 312) e Jones (312), cujos posicionamentos, assim como os de Hägg, são baseados em suposições, que carecem de suporte documental. Por esse motivo, até que novas evidências sejam descobertas, a hipótese mais provável é a de que o tratado tenha sido redigido no final de 302 ou início de 303, enquanto Hiérocles ainda ocupava o vicariato no Oriente, mas antes da deflagração da perseguição, já que Eusébio não se refere ao magistrado como um ativo perseguidor dos cristãos. Cf. HÄGG, Tomas. Hierocles the Lover of Truth and Eusebius the Sophist. *Symbolae Osloenses - Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, [s. l.], v. 67, n. 1, p. 138-50, 1992; BARNES, 1994, p. 60; JONES, Christopher P. Apollonius of Tyana in Late Antiquity. In: JOHNSON, Scott Fritzgerald (Ed.). *Greek literature in Late Antiquity: dynamism, didacticism, classicism*. Farnham: Ashgate, 2006, p. 49-64; JOHNSON, Aaron P. The author of the *Against Hierocles*: a response to Borzi and Jones. *The Journal of Theological Studies*, Oxford, v. 64, part 2, p. 574-94, 2013a; MONTINARO, Federico; NEUMANN, Lisa. Eusebius was the Author of the *Contra Hieroclem*. *Zeitschrift für Antikes Christentum*, [s. l.], v. 22, part 2, p. 322-6, 2018; FORRAT, Marguerite (Tr.) Introduction. In: EUSÈBE DE CÉSARÉE. *Contre Hiérocès*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986, p. 18-26.

contradições e que Pedro, Paulo e os demais discípulos foram semeadores de mentiras, levando as pessoas a acreditarem que Cristo havia sido autor de atos sobrenaturais.<sup>406</sup>

Ora, mesmo que os portentos de Jesus não tenham sido resultado de magia (*goeteia*),<sup>407</sup> afirma Hiérocles, isso não justifica o fato de ser adorado como um deus. No passado, existiu um que realizou feitos ainda maiores que os do galileu e nem por isso acreditava-se ter sido divino.<sup>408</sup> Ele refere-se a Apolônio, filósofo itinerante e asceta, a quem muitos consideravam como um homem santo, enquanto outros, notadamente os cristãos, acusavam de charlatanismo. De acordo com Flávio Filóstrato (c. 170 - c. 247-250), autor da principal fonte de informações sobre o pitagórico, este nascera em Tiana, na Capadócia, em princípios do século I. Ao longo de sua vida viajou até a Índia, Egito e outras partes do mundo mediterrâneo, disseminando os valores da cultura grega, discursando sobre a ‘verdadeira filosofia’, profetizando e operando milagres (FRANCIS, 1998).

Além de sua capacidade de interpretar sonhos<sup>409</sup> e adivinhar o futuro,<sup>410</sup> Filóstrato afirma que o tianense foi capaz de expulsar demônios,<sup>411</sup> curar os enfermos<sup>412</sup> e até ressuscitar os mortos, como na vez em que devolveu a centelha da vida a uma jovem de família senatorial em Roma.<sup>413</sup> Houve ocasiões em que Apolônio também utilizou seus poderes em benefício próprio. Preso na capital do império, suspeito de ser praticante da *goeteia*, foi levado diante do imperador Domiciano (51 - 96). Depois de refutar as acusações levantadas contra ele, deu mostras de sua inocência e natureza superior, desaparecendo, misteriosamente, do tribunal para logo em seguida reaparecer no litoral, onde seu discípulo, Damis, esperava-o com uma

<sup>406</sup> *Lac., Div. Ins.* 5.2.17. Cf. *Hie., Epis.* 57.9 (HARNACK, 1916, fr. 2).

<sup>407</sup> De modo geral, os romanos distinguiam a magia institucionalizada, relativa à adoração aos deuses e a contemplação filosófica (teurgia), das artes mágicas consideradas malélicas e enganadoras (*goeteia*), a exemplo das viagens infernais, o medianismo, a necromancia, as simpatias e maldições (CORNELLI *apud* SILVA, 2018, p. 371). Durante a dinastia dos Severos (193 - 235), foram promulgadas leis que puniam com a morte os praticantes da *goeteia*, tendo sido proibida até mesmo a posse de livros mágicos. Quanto ao termo *mageia* (μαγεία), servia para designar a magia dos persas e nem sempre possuiu uma conotação negativa entre os romanos. Cf. SILVA, Semíramis Corsi. Memórias em torno de Apolônio de Tiana: feiticeiro, homem divino e rival de Jesus Cristo. *Antíteses*, Londrina, v. 11, n. 21, p. 368-89, jan./jun. 2018; SILVA, S. C. O Apolônio de Tiana da Biografia Escrita por Filóstrato e os Sofistas. *Clássica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, Belo Horizonte, v. 29, n. 2, p. 119-44, 2016.

<sup>408</sup> *Eus., Con. Hier.* 2.

<sup>409</sup> *Philos., Vit. Apo.* 1.23.

<sup>410</sup> Filóstrato atribui diversos vaticínios a Apolônio, dentre os quais: a morte do governador da Cilícia (*Vit. Apo.* 1.12); a interrupção das obras do Estreito de Corinto (4.24); o surgimento de uma ilha entre Tera e Creta (4.34); o atingimento de Nero por um raio (4.43); a reconstrução do templo de Júpiter Capitolino em Roma (5.30). Segundo o historiador, o tianense também possuía o dom de saber dos acontecimentos a distância, a exemplo do falecimento de Domiciano, noticiado por ele em Éfeso antes mesmo que o povo da capital tomasse ciência do ocorrido. (8.26) Cf. PAJARES, Alberto Barnabé. Introducción. In: FILÓSTRATO. *Vida de Apolônio de Tiana*. Madrid: Gredos, 1992, p. 42-6.

<sup>411</sup> *Philos., Vit. Apo.* 4.10, 20.

<sup>412</sup> *Id., ibid.* 6.43.

<sup>413</sup> *Id., ibid.* 4.45.

passagem de volta à Grécia.<sup>414</sup> A morte do filósofo teve lugar durante ou depois do reinado de Nerva (30 - 98), e é igualmente cercada de mistério. Filóstrato menciona as várias lendas que circulavam a esse respeito sem dar nenhuma delas por definitiva.<sup>415</sup> O ateniense encerra sua biografia apologética com o relato de uma aparição póstuma de Apolônio para dar testemunho da imortalidade da alma.<sup>416</sup>

Mesclando elementos históricos e ficcionais, muito embora, lembra Francis (1998), os limites entre ambas as esferas nem sempre fossem claros para o homem antigo, *Vita Apollonii* procura reabilitar a imagem desfavorável do filósofo de Tiana que circulava em uma tradição de cartas atribuídas a ele.<sup>417</sup> Algumas dessas epístolas, mais especificamente, onze delas, foram transmitidas por Filóstrato e empregadas como testemunho para justificar que Apolônio havia sido um mestre da sabedoria e não um feiticeiro. Fazendo-se representar através da personagem, o autor aproveita-se do fascínio despertado por esta entre os governantes de sua época, notadamente, Septímio Severo (145 - 211), Caracala (188 - 217) e Severo Alexandre (208 - 235), para afastar as suspeitas de que os sofistas pudessem estar relacionados com práticas ilícitas e demonstrar que poderiam ser úteis à administração imperial (KOSKENNIEMI, 2009; SILVA, 2016). Não é à toa, que de acordo com o ateniense, as memórias de Apolônio, outrora registradas por Damis, foram entregues à imperatriz Júlia Domna (c. 160 - 217), esposa de Septímio Severo, a qual teria lhe pedido que as organizasse e levasse a público.<sup>418</sup>

A respeito da equiparação entre Jesus e Apolônio, existe um debate sobre ter partido de Hiérocles ou se já era conhecida antes do magistrado. Em sua apologia, intitulada *Apocriticus*, Macário Magnes (fl. século V)<sup>419</sup> relata o diálogo com um heleno anônimo acerca de certos aspectos da fé cristã, em especial as atitudes de Jesus e dos apóstolos, conforme descritas nos evangelhos e no *Livro de Atos* (DIGESER, 2002). Em determinado momento da narrativa, comentando sobre os eventos finais da vida de Cristo, o interlocutor de Macário indaga: “por que não disse nada digno de um homem sábio e divino ao ser levado diante do sumo sacerdote

<sup>414</sup> *Philos., Vit. Apo.* 8.10-14.

<sup>415</sup> *Id., ibid.* 8.29-30.

<sup>416</sup> *Id., ibid.* 8.31.

<sup>417</sup> Sobre as disparidades entre o Apolônio das cartas e o representado por Filóstrato cf. CORSI, Semíramis. O sábio Apolônio de Tiana em testemunhos contrastantes: a tradição epistolar e a obra do sofista grego Filóstrato (séc. III d. C.). *Calíope - Presença Clássica*, Rio de Janeiro, ano 32, n. 29, p. 28-60, 2015.

<sup>418</sup> *Philos., Vit. Apo.* 1.3.

<sup>419</sup> Alguns autores associam Macário Magnes ao bispo homônimo da cidade de Magnésia, na Ásia Menor, descrito como oponente de João Crisóstomo no Sínodo de Oak em 403. Por outro lado, Thomas Crafer considera improvável que ambos sejam a mesma pessoa, já que primeiro era um origenista, ao passo que o último condenou Heraclides de Éfeso como herege por defender as ideias do alexandrino. Cf. MURPHY, Francis Xavier. Macarius Magnes. In: MARTHALER *et al.*, 2003, p. 1-2, v. IX; NUFFELEN, P. van. Macarius of Magnesia. In: NICHOLSON, 2018, p. 932-3, v. II; CRAFER, Thomas W. Introduction. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *The Apocriticus of Macarius Magnes*. London: McMillan, 1919, p. xx.



ou do governador, instruindo ao juiz e os presentes, a fim de fazê-los melhores, em vez de suportar que lhe golpeassem com a cana, cuspissem e coroassem com espinhos?” E complementa: “Apolônio, por sua vez, depois de falar abertamente a Domiciano, desapareceu da corte imperial e poucas horas depois se apresentou, à vista de todos, na cidade de Dicaearchia, conhecida como Puteoli.” (*Mac. Mag., Apoc.* 3.1-2).

Os especialistas também divergem quanto à identidade do adversário de Macário. Harnack (1916), por exemplo, seguido por Hoffmann (1994), afirma tratar-se de Porfírio e aventa que Macário teria utilizado um epítome de *Adv. Chr.* sem ter conhecimento de quem o escrevera, justificando as referências ao seu autor como outra pessoa.<sup>420</sup> A tese é rejeitada por Barnes (1973a), enquanto Berchman (2005) julga mais assertivo que Macário tenha recolhido o material para sua apologia de múltiplas fontes. Elizabeth Digeser (2002), por sua vez, identifica o heleno de *Apoc.* com Sossiano Hiérocles e sugere que ele e Macário teriam se encontrado em Antioquia, provavelmente entre 299 e 303, enquanto o magistrado ocupava o posto de *Vicarius Orientis*. De acordo com esse entendimento, os fragmentos que Harnack considera parte da coletânea do filósofo de Tiro, na verdade, pertenceriam a *Phila.*, corroborando a afirmação de Eusébio acerca do paralelismo feito pelo governador da Bitínia: “[...] dentre todos os que, alguma vez, escreveram contra nós, Hiérocles permanece sozinho ao tomar Apolônio, como recentemente o fez, para fins de comparação e contraste com nosso Salvador.” (*Eus., Con. Hier.* 1).<sup>421</sup>

Se uma novidade, o teor da afirmativa não era sem precedentes, já que nos livros escritos na Sicília, Porfírio negava a divindade de Jesus e demonstrava a contraditoriedade do cristianismo em relação ao culto tradicional.<sup>422</sup> Ideias igualmente presentes em *Phil. Orac.*<sup>423</sup> À diferença do tirense, porém, Hiérocles coloca a questão de modo contraproducente, agravando as acusações contra o galileu. Longe de apresentá-lo como um sábio, ele o retrata como uma ameaça à ordem pública, razão pela qual teria sido condenado à morte pelas autoridades. Em um trecho *Phila.*, escreve: “o próprio Cristo, posto em fuga pelos judeus, reuniu um grupo de novecentos homens e se dedicou a fazer rapinas.” (*apud Lac., Div. Ins.*

<sup>420</sup> Em *Apoc.* 3.42, Macário sugere ao rival que leia *Phil. Orac.* de Porfírio no tocante ao consumo de carne sacrificial. Cf. BARNES, 1973a, p. 428-9; DIGESER, 2002, p. 482-3.

<sup>421</sup> Em vez de contradizer a declaração de Eusébio de Cesareia, justificando-a em virtude do desconhecimento do bispo à coletânea de Porfírio ou simplesmente por este não querer mencionar o neoplatônico em sua apologia, Marguerite Forrat defende que a originalidade de Hiérocles não está, propriamente, na comparação entre Cristo e Apolônio de Tiana, mas na ênfase dada a ela, uma vez que o contemporâneo tirense a considerava de menor importância. Até o presente momento, observa Aryeh Kofsky, não há meios de comprovar a hipótese da autora, embora seja provável que o magistrado romano possuísse conhecimento do *Adv. Chr.* de Porfírio. Cf. FORRAT, 1986, p. 50-5; KOFISKY, 2000, p. 60-1; DIGESER, 2002, p. 492-3.

<sup>422</sup> *Por., Adv. Chr. apud Eus., Pra. Eva.* 1.2 (HARNACK, 1916, fr. 1).

<sup>423</sup> *Apud Eus., Dem. Eva.* 3.7; *Aug., Cív. Dei.* 19.23, 20.24 (SMITH, 1993, fr. 345, 345a, 344a).

5.3.4). Com ironia, responde Lactânncio: “quem se atreverá a opor-se a tão grande autoridade? Certamente o creemos, já que Apolo deve tê-lo revelado em algum sonho.” (*Lac., Div. Ins.*

5.3.5). De jeito a demonstrar a hipocrisia do adversário e, por extensão, dos praticantes do politeísmo, o norte africano lembra que Marte foi condenado por homicídio e os romanos o adoravam. Diferente do que aconteceria caso tivesse sido suspenso em uma cruz, mesmo na ausência de quaisquer crimes.<sup>424</sup>

Conquanto mencione a alegação de Hiérocles acerca das obras miraculosas de Apolônio, as quais teriam sido iguais ou maiores que as de Cristo,<sup>425</sup> Lactânncio não se estende em demonstrar sua ilegitimidade ao modo como faz Eusébio em sua avaliação da biografia do tianeu escrita por Filóstrato. Em vez disso, ele procura afastar as suspeitas de que ao proclamar-se filho do Todo Poderoso, Jesus agiu com soberba, enquanto o de Tiana jamais requisitou para si as glórias divinas.<sup>426</sup> De início, ele considera falsa a despreensão do filósofo: “seria tolice pensar que Apolônio não quis aquilo que, certamente, teria desejado caso fosse possível, pois não existe ninguém que rechace a imortalidade [...]” (*Lac., Div. Ins.* 5.3.14) Quaisquer que tenham sido as aspirações do pitagórico, fato é que foi idolatrado postumamente, como revela Hiérocles: “certas pessoas o adoraram como a uma divindade. Seu templo foi erigido pelos efésios sob o nome de Hercules Alexicacus e até hoje recebe homenagens.” (*Hier., Phila. apud Lac., Div. Ins.* 5.3.14).<sup>427</sup>

Deveras, Apolônio não era cultuado enquanto um deus, propriamente dito, mas homenageado por sua associação com o divino, a qual havia lhe permitido realizar feitos extraordinários. O próprio Lactânncio está de acordo com isso ao mencionar que Apolônio não foi considerado uma deidade depois de sua morte.<sup>428</sup> Um epigrama encontrado na região de

<sup>424</sup> *Lac. Div., Ins.* 5.3.5-6.

<sup>425</sup> *Apud Lac., Div. Ins.* 5.3.7. Convém observar que o nome de Sossiano Hiérocles não aparece na versão latina das *Div. Ins.* e sim em algumas traduções, como a de Eustáquio Salor. Para Robert Berchman, isso significa que ao evocar a comparação entre Cristo e Apolônio, Lactânncio não estaria se reportando ao *Phila.* do governador da Bitínia, mas ao *Adv. Chr.* de Porfírio. Além das dificuldades em associar os fragmentos do *Apoc.* de Macário à coletânea escrita na Sicília, o que permitiria supor que o tireense foi o primeiro a relacionar os milagres de Cristo com os de Apolônio, outro obstáculo a tese defendida por Berchman provém do próprio texto lactanciano. Depois de mencionar a relação de similaridade entre o messias cristão e o pitagórico do século I, o norte africano declara o seguinte sobre seu autor: “é estranho que tenha se esquecido de Apuleio, do qual só se recordam muitos e maravilhosos atos.” (*Lac., Div. Ins.* 5.3.7). Graças a Jerônimo (*Hom.* 14 = HARNACK, 1916, fr. 4), sabe-se que Porfírio faz referência aos milagres de Apuleio em *Adv. Chr.*, algo que, dificilmente, teria sido ignorado pelo retor. Diante disso, parece mais acertado considerar que, em *Div. Ins.* 5.3.4 *et seq.*, Lactânncio tem em mente Hiérocles, não o contemporâneo de Tiro. Cf. BERCHMAN, 2005, p. 154-5; SALOR, 1990, p. 108-12, v. II. Sobre a relação entre o *Apoc.* de Macário Magne e o *Phila.* de Hiérocles, cf. DIGESER, 2002, p. 466-502.

<sup>426</sup> *Eus., Con. Hier.* 2.

<sup>427</sup> “[...] *adoratum esse a quibusdam sicut deum et simulacrum eius sub Herculis Alexicaci nomine constitutum ab Ephesiis etiamnunc honorari.*” BRANDT e LAUBMANN, 1890, p. 408-9, v. I. De acordo com as fontes, um templo a Apolônio foi construído em sua cidade natal, Tiana, sob ordem do imperador Caracala. *Philos., Vit. Apo.* 8.21; *Cas., His. Rom.* 78.18.4.

<sup>428</sup> *Lac., Div. Ins.* 5.3.15.

Mopsuéstia, na Cilícia, ilustra o modo como o neoplatônico era visto por uma parcela dos romanos nos séculos III e IV: “este homem [Apolônio] nomeado por Apolo e brilhando a partir de Tiana, extinguiu as faltas dos homens. A tumba em Tiana recebeu seu corpo, mas foi o céu que, verdadeiramente, o acolheu, a fim de que afaste os sofrimentos de entre as gentes.” (JONES, 1980, p. 191). Ao citar o caso dos efésios, Hiérocles intentava comprovar que os praticantes da religião tradicional eram mais sábios por não considerarem divino o primeiro que realizasse atos miraculosos. Ao contrário dos cristãos que, impressionados por ‘insignificantes portentos’, tomaram Jesus como o redentor da humanidade.<sup>429</sup>

Para os cristãos primitivos, explica Salor (1990), os milagres de Cristo não eram prova suficiente de sua natureza divina, posto que os magos também detinham essa capacidade. Lactâncio deixa isso claro em sua resposta ao adversário, na qual declara que residia a sua fé e de seus correligionários acerca do galileu do século I:

Se o consideramos Deus, não é tanto por seus atos e obras miraculosas, mas por aquela mesma cruz que vós enjeitais como se tratasse de cães; ela que, igualmente, foi profetizada. Não é, portanto, por suas palavras que o cremos – a quem se deva acreditar que diga coisas a respeito de si mesmo? – mas pelo testemunho dos profetas, que muito antes expuseram tudo o que fez e sofreu. Recebeu o reconhecimento da fé em sua divindade, algo que não acontece com Apolônio, Apuleio ou qualquer mágico, nem jamais poderá ocorrer com alguém (*Lac., Div. Ins.* 5.3.20-21).

Diferente de Apolônio, que com ajuda dos deuses foi capaz de predizer o futuro, em Cristo cumpriram-se as palavras dos profetas, sendo essa a principal evidência de sua natureza divina, superando quaisquer semelhanças com a humanidade. Ainda de acordo com Lactâncio, se os filósofos e demais adversários do cristianismo, dentre os quais Hiérocles, acertaram em conceber a existência de um deus supremo, falharam duplamente ao admitirem que tenha criado outras divindades, inferiores a si em poder, e ao não reconhecerem em Jesus o princípio gerador do cosmos e a origem de todo bem.<sup>430</sup>

---

<sup>429</sup> *Hier., Phila. apud Lac., Div. Ins.* 5.3.16.

<sup>430</sup> Cf. *Lac., Div. Ins.* 5.3.25-26.

#### 4 EM DEFESA DA CASTIDADE: JERÔNIMO CONTRA O MONGE JOVINIANO

No ano de 384, mesmo da morte de Dâmaso I, o prefeito de Roma, Quinto Aurélio Símaco (c. 345 - 402), escreveu uma carta a Valentiniano II (371 - 392), pedindo que devolvesse o altar da deusa Victória ao Senado e revogasse as sanções aplicadas contra a religião tradicional, como a proibição de doações por meio de testamento aos sacerdotes e a extinção do fundo público destinado às virgens vestais.<sup>431</sup> Apresentando-se como um representante de seus concidadãos e não apenas de uma parcela de senadores: “que ninguém pense que venho unicamente pela causa dos bem nascidos” (*Rel.* 3.15), Símaco advogava em favor de uma política de tolerância religiosa, chamando a atenção do imperador para a importância das tradições religiosas dos romanos, que durante o governo de seu pai e o seu próprio, haviam garantido a ordem e soberania do Estado.<sup>432</sup> Bastou-se ignorar as tradições e admitir perjúrios tais contra os deuses, afirmava ele, que a seca e a fome começaram a assolar a população: “Enfrentaram as províncias algo semelhante na época em que o erário público mantinham os ministros da religião?” E conclui: “Não há dúvida de que o sustento dos sacerdotes era uma bênção para produção dos campos, uma garantia mais que uma generosidade.” (*Rel.* 3.17).

Tão logo soube da petição, Ambrósio de Milão escreveu ao *Augustus* no intuito de influenciar em seu julgamento. Essa não era a primeira vez que ele e Símaco se enfrentavam. Em 381, quando Graciano (359 - 383) ordenara a retirada do altar da deusa do Senado, o político romano liderou uma delegação a Milão para protestar contra a decisão. Na ocasião, Ambrósio utilizou-se de sua influência para garantir que o grupo não conseguisse uma audiência na corte.

Em suas cartas a Valentiniano II o bispo argumentava que em uma sociedade cristã, as lideranças eclesiais detinham a prerrogativa de modelar a vida pública e suas instituições. O imperador era um filho da igreja e por esse motivo as coisas divinas não poderiam estar submetidas à sua autoridade (LE MOS, 2012, p. 161). Contra o argumento de que a invocação à deusa Victória era necessária à proteção do Estado, Ambrósio recordava que Roma já havia sido invadida pelos galos e que Aníbal cultuava os mesmos deuses dos romanos e mesmo assim eles não evitaram sua ruína.<sup>433</sup> Além do mais, se o *Princeps* atendesse ao pedido de Símaco, os senadores cristãos deixariam de frequentar o Senado, pois isso significaria despojá-los de sua dignidade, obrigando-os a participarem de práticas ilícitas.<sup>434</sup> Como resultado, o imperador mantém a retirada da imagem da deusa. Somente durante o governo de Eugênio (m. 394) e,

---

<sup>431</sup> *Sym., Rel.* 3.11-13.

<sup>432</sup> *Id., ibid.* 3.8, 10.

<sup>433</sup> *Amb., Epis.* 18.4, 6.

<sup>434</sup> *Id., ibid.* 17.8-10.

talvez, de Estilicão (m. 408) no Ocidente, é que o altar retornara à casa senatorial até ser banido definitivamente (ROSE e SCHELD, 2012, p. 1550, v. II).

A decisão de Valentiniano II em beneficiar um bispo cristão em detrimento do líder de uma ala no Senado, nomeado por ele próprio como *Praefectus Urbi*,<sup>435</sup> dá mostras do quão profundas foram as mudanças na política religiosa do Estado inauguradas por Constantino. O primeiro imperador cristão favoreceu as igrejas, destinando recursos do Estado para a construção de basílicas e instituindo normativas que garantissem a concessão de benefícios de particulares às dioceses. Uma lei de 321, por exemplo, impedia que familiares contestassem uma doação feita por alguém em seu leito de morte, alegando que tais recursos haviam sido previamente destinados a outros fins: “pois não há nada mais devido aos homens que a expressão de sua última vontade, após a qual não desejarão coisa nenhuma; estes devem ser livres e seu poder de escolha, o qual não volta mais, desimpedido.” (*Cod. Theo.* 16.2.4).

Indulgente para com os membros do clero, a legislação constantiniana ainda isentava os bispos de serviços públicos compulsórios e outras obrigações fiscais.<sup>436</sup> Como autoridades em assuntos religiosos, estes adquiriram o poder de arbitrar em questões da igreja de modo independente dos tribunais seculares, sendo que as sentenças no âmbito de suas atribuições não eram passíveis de apelação e a execução, imediata (SIQUEIRA, 2010, p. 156). Mesmo com as tentativas dos sucessores de Constantino em restringir a atuação dos bispos à esfera religiosa, estes acabaram se transformando em autoridades locais para questões civis e até criminais envolvendo indivíduos incapazes de apelar para um tribunal secular, como pobres, escravos e pequenos proprietários (DOSSEY, 2001, p. 106-107).

A partir dos efeitos da política de favorecimento, as igrejas pelos imperadores, há que se considerar os seguintes aspectos, que compunham o plano de fundo dos debates teológicos na época de Jerônimo e Joviniano: o primeiro deles, diz respeito ao redirecionamento do discurso apologético cristão, ocorrido no esteio das medidas antipagãs adotadas pelo Estado após o fim das perseguições. Isso implica em reconsiderar a ideia de um ‘renascimento pagão’ em finais do século IV; em segundo lugar, a confluência entre as noções de pecado e crime, que fez com que muitos cristãos, incluindo o monge Joviniano, fossem sentenciados como inimigos da Igreja e do Estado; por último, a agudização dos embates entre cristãos moderados e ascetas radicais, que conduziram ao estabelecimento das fronteiras da ‘ortodoxia cristã’ no tocante às questões do casamento e da castidade.

---

<sup>435</sup> *Sym., Rel.* 1.1. Cf. NATAL, David. Symmachus, Q. Aurelius, 'the orator'. In: NICHOLSON, 2018, p. 1436-7, v. II.

<sup>436</sup> *Cod. Theo.* 16.2.2.

#### 4.1 DE *RELIGIO* A *SUPERSTITIO*: PROIBIÇÃO DOS CULTOS TRADICIONAIS EM ROMA

Conforme Herbert Bloch (1963), desde que o cristianismo foi descriminalizado, posteriormente convertendo-se na religião oficial do Estado, a resistência pagã difundiu-se por todo o império, ganhando força durante o governo de Juliano, que atuou no sentido de reestabelecer os cultos tradicionais. Apesar de centradas no Leste, afirma o autor, as medidas do ‘imperador apóstata’ reverberaram no Ocidente, onde a reação pagã teria se tornado mais expressiva devido à presença de uma antiga aristocracia hereditária e à atuação de uma frente no Senado disposta a defender o *mos maiorum*. Um de seus líderes teria sido Vetio Agorio Pretextato (c. 315 - 384), conhecido opositor do cristianismo e amigo de Símaco. Enquanto desempenhou as funções de *Praefectus Urbi* (367 - 368) e *Praefectus Praetorio* (384), ele aproveitou para promover suas preferências religiosas. Também exerceu o sacerdócio nos cultos públicos e esteve ligado a cerimônias de caráter iniciático, tais como a adorações à Isis, Cibele e Mitras (NATAL, 2018, p. 1223, v. II; MATTHEWS, 2012, p. 1203, v. II). De acordo com Jerônimo, em uma carta a Dâmaso I, o senador ironizava a riqueza acumulada pelas igrejas, afirmando: “nomeia-me bispo de Roma e, prontamente, me tornarei cristão!” (*Hie., Con. Ioh.* 8).<sup>437</sup>

Outro integrante do círculo de Símaco era Vírio Nicômaco Flaviano (334 - 394), que desempenhou as funções de *Vicarius Africae* (377), *Quaestor Sacrae Palatii* (388 - 390) e *Praefectus Praetorio* da Itália, Ilíria e África (390 - 392). Apoiou a insurreição que levou Flávio Eugênio, um professor de gramática e retórica, ao poder no Ocidente.<sup>438</sup> De fato, Eugênio era um testa de ferro de Arbogasto (m. 394), mestre dos soldados (*Magister Militum*) de origem franca, que o nomeou *Augustus* depois da morte de Valentiniano II. Ocupando pela segunda vez a Prefeitura do Pretório, Flaviano supostamente promoveu um reavivamento pagão. Chegou a ser eleito Consul em 394, mas viu sua carreira política arruinada pela derrota das tropas de Eugênio e Arbogasto perante Teodósio I, cometendo suicídio em virtude disso. Posteriormente, sua imagem de cúmplice do usurpador seria reabilitada por influência de seu filho e neto (MATTHEWS, 2012, p. 1014-15, v. II; KELLY, 2018, p. 1073-4, v. II). No que se refere à relação do senador com os cultos tradicionais, Macróbio o descreve como um especialista na

<sup>437</sup> Jerônimo também se refere a Pretextato em: *Epis.*, 23.3.

<sup>438</sup> FL. EUGENIUS 6. In: JONES, MARTINDALE e MORRIS, 1971, p. 293, v. I.

arte augural (*scientia inris auguralis*),<sup>439</sup> ao passo que alguns cristãos consideravam-no um fanático religioso.<sup>440</sup> Sem fazer alusão ao seu nome, Agostinho menciona que este teria publicado uma predição com a data da destruição do cristianismo.<sup>441</sup>

Diferente do que aconteceu em Alexandria no final de 392, quando os adoradores de Serápis saíram em defesa do templo da deusa contra um grupo de cristãos incitados pelo bispo da cidade,<sup>442</sup> Bloch (1963) defende que a reação esboçada pelo partido de Símaco em Roma, teria assumido um caráter político e propagandístico. Além das representações e cartas enviadas aos imperadores, com o objetivo de manter o direito à prática da antiga religião oficial, o estudioso vê na atividade literária do aristocrata latino e seus pares um esforço para preservar e transmitir as tradições dos romanos. Isso o leva a propor um ‘renascimento pagão’ nas duas últimas décadas do século IV. A partir de fragmentos e alusões em outros escritos, Bloch tenta reconstruir o *corpus* literário produzido pelo círculo de Símaco. Entre as obras identificados por ele, encontram-se: reedições dos escritos de Virgílio, Salústio, Terêncio e Cícero; traduções de *Vit. Apol.* de Filóstrato e das paráfrases de Temístio aos *Primeiros* e *Segundos Analíticos de Aristóteles*; uma composição de Flaviano intitulada *Annales*, da qual se sabe, apenas, ter sido dedicada ao imperador Teodósio I.

Em contraposição à tese sustentada por Bloch (1963) e outros,<sup>443</sup> Alan Cameron (1976) argumenta, que embora tenha existido um círculo de nobres em Roma interessado na manutenção das práticas religiosas tradicionais, esse jamais atuou de forma a viabilizar um projeto de restauração política.<sup>444</sup> Para o classicista inglês, o principal obstáculo para os defensores dessa ideia, que conduz ao reducionismo da sociedade romana entre seguidores de

<sup>439</sup> *Mac., Sat.* 1.24.17. Cf. BLOCH, Herbert. The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century. In: MOMIGLIANO, Arnaldo (Ed.). *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford: Clarendon Press, 1963, p. 201.

<sup>440</sup> *Ruf., His. Eccl.* 11.33.

<sup>441</sup> *Aug., Cit. Dei* 18.53. Cf. BLOCH, 1973, p. 201; RUFINUS OF AQUILEIA. *History of the Church*. Translated by Philip R. Amidon. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2016, p. 480, nota 56.

<sup>442</sup> Parte dos historiadores considera que o evento teria ocorrido em 391, em decorrência da publicação de um édito por Teodósio I, proibindo os cultos pagãos (*Cod. Theo.* 16.10.10-12). Em contrapartida, Johannes Hahn demonstra que não há ligação entre o mandado imperial e o ataque que culminou na destruição do Serapeu em Alexandria. É provável que se tratasse de uma manobra dos autores cristãos para associar o ocorrido a uma investida geral contra o paganismo, legitimando, desta forma, as pretensões do patriarca Teófilo de afastar os pagãos e consolidar o cristianismo na capital do Egito. Cf. HAHN, Johannes. The conversion of the cult statues: the destruction of the Serapeum 392 A. D. and the transformation of Alexandria into the ‘Christ loving’ city. In: EMMEL, Stephen; GOTTER, Ulrich; HAHN, Johannes (Ed.). *From temple to church: destruction and renewal of local cultic topography in Late Antiquity*. Leiden: Brill, p. 335-65.

<sup>443</sup> Cf. CAVALLO, Guglielmo. *Libro e Pubblico alla Fine del Mondo Antico*. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Libro, editori e pubblico nel mondo antico: guida storica e critica*. 2. ed. Roma: Laterza, 1992, p. 103-5.

<sup>444</sup> Mais próximo de Cameron do que de Bloch e Cavallo, Garth Fowden pensa em termos de ‘resistências’ contra episódios de intolerância ou medidas que atingiam comunidades locais de adeptos do paganismo. Cf. FOWDEN, Garth. Polytheist Religion and Philosophy. In: CAMERON, Averil; GARNSEY, Peter (Ed.). *The Cambridge Ancient History: the late empire, A. D. 337-425*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 538-60, v. XIII.

Cristo e os adeptos dos cultos tradicionais, reside na premissa de que ambos os grupos estavam em constante oposição. A despeito dos períodos de intensificação da intolerância religiosa, como ocorreu entre o final do governo de Diocleciano e a morte de Galério (311), cristãos e pagãos encontraram formas pacíficas de convivência, já que partilhavam de uma cultura comum.<sup>445</sup>

No tocante à produção literária de Símaco e seus associados, tampouco há motivos para defender que fizesse parte de um plano para salvaguardar e transmitir a outros os preceitos do paganismo. As edições e traduções feitas por esses indivíduos eram voltadas a um círculo reduzido de leitores, podendo incluir até mesmo cristãos. É o que ocorre com Décimo Magno Ausônio (c. 310 - c. 395), o qual atuou como professor de gramática e retórica por trinta anos até ser convocado por Valentiniano I (321 - 375) para servir como tutor de seu filho e sucessor, Graciano. Em 369, na cidade de Tréveris, ele entrou em contato com o então senador e recentemente empossado governador da Lucânia e Brúcio, Quinto Aurelio Símaco, com quem desenvolveu uma relação de amizade.<sup>446</sup> A obra de Ausônio é marcada pela influência da literatura clássica, demonstrando que o legado cultural dos poetas e filósofos não era exclusivo da elite pagã. O mesmo vale para os doutores das igrejas, que fizeram amplo uso desses autores para sustentar seus argumentos e negar o de seus adversários.

Ainda que não tenham despertado uma contraofensiva em finais do século IV, seja no campo da política ou da literatura, as medidas restritivas que já vinham sendo adotadas pelos governantes desde a primeira metade da centúria, alteraram a situação do paganismo na sociedade tardo-imperial. Durante os governos de Constante (c. 320 - 350) e Constâncio II (317 - 361) os sacrifícios foram banidos e as portas dos templos fechadas para prevenir adorações públicas.<sup>447</sup> Teodósio I foi ainda mais longe e considerou como ilegais todas as práticas que estivessem relacionadas aos cultos pagãos. Eis um trecho da lei promulgada por ele em junho de 391: “[...] pois saibam, que todo aquele que tentar fazer algo relacionado aos deuses ou aos ritos sagrados, ao contrário de nossa proibição, não estará isento de punição por quaisquer concessões especiais de favor imperial.” (*Cod. Theo.* 16.10.11). Anos mais tarde, Teodósio II determinaria a expulsão dos pagãos do serviço público.<sup>448</sup>

<sup>445</sup> Sobre a relação entre cristãos e pagãos no Império Romano tardio, cf. HUMPHRIES, 2018, p. 61-80; DIGESER, 2012, p. 1-22.

<sup>446</sup> GREEN, R. P. H. Ausonius, Decimus Magnus. In: HORNBLOWER e SPAWFORTH, 2012, p. 213, v. I; TROUT, Dennis E. *Paulinus of Nola: life, letters, and poems*. Berkeley: University of California Press, 1999, p. 33.

<sup>447</sup> *Cod. Theo.* 16.10.2, 4-6.

<sup>448</sup> *Ibid.* 16.10.21.



Decerto que nenhuma dessas leis foi universalmente aplicada, tendo em vista a ausência de uma força policial permanente e as concessões feitas pelos próprios imperadores através de decretos, visando evitar tumultos e manter o apoio da elite pagã (STENGER, 2018, p. 397). Mesmo assim, o sentimento de insegurança despertado pela institucionalização da intolerância contra os não cristãos, somado à ameaça de violência por grupos ultraconservadores, como aquele que atacou o templo de Serápis em Alexandria, bastou para que muitos adoradores dos deuses decidissem praticar sua religião discretamente em reuniões particulares. Tudo isso foi constatado por Jerônimo durante o período que serviu ao papa em Roma. Posteriormente, ele se valerá dessas lembranças e das informações que chegavam do Ocidente até Belém, para tecer o seguinte retrato da cidade eterna na passagem do século quarto para o quinto:

O esplendoroso Capitólio jaz abandonado, da mesma forma que os demais templos de Roma, os quais se encontram recobertos de fuligem e teias de aranha. E estremece as fundações da cidade, de modo que as pessoas, passando ao largo dos santuários semidestruídos, dirigem-se para os sepulcros dos mártires (*Hie., Epis.* 107.1).

Exageros retóricos à parte, afinal, sabe-se que alguns imperadores cristãos, como é o caso de Majoriano (c. 420 - 461), atuaram no sentido de preservar os templos pagãos como ‘ornamentos’ da antiga glória romana,<sup>449</sup> fica claro que a descrição de Jerônimo está aportada na realidade. Como consequência da legislação implementada pelos sucessores de Constantino, os praticantes dos cultos pagãos migraram do espaço público para o privado, saindo da legalidade para adentrar o terreno outrora ocupado por seus contraventores. Uma das consequências disso foi a mudança na tônica do discurso apologético cristão. Diferente de Arnóbio e Lactâncio, por exemplo, doutores como Jerônimo e Agostinho trouxeram para o primeiro plano as questões doutrinárias que vinham causando divisionismos no interior das igrejas. Por mais que estas não tenham sido ignoradas pelos primeiros escritores do movimento, até a segunda década do século IV, pelo menos, estas haviam sido secundadas pela necessidade de responder aos críticos da fé cristã, justificando-a perante um Estado politeísta e perseguidor.

#### 4.2 ‘ORTODOXOS’ SEGUNDO A LEI

Um dos aspectos centrais da religião cristã, conforme já apontado, distinguindo-a da maior parte dos cultos pagãos e doutrinas como o neoplatonismo, era seu exclusivismo em

---

<sup>449</sup> *Mai., Nov. 4* (PHARR, Clyde (Tr.). *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*. Princeton: Princeton University Press, 1952). Jan Stenger propõe que mais da metade da população romana ainda venerasse os deuses no final do século IV. Cf. STENGER, 2018, p. 399.

relação à verdade. Pouco importava se os patriarcas e profetas hebreus a tivessem guardado ou se parcelas dela se encontrassem esparsadas nos ensinamentos dos filósofos, como estavam dispostos a admitir alguns *patres* cristãos,<sup>450</sup> a questão é que com a vinda de Cristo, a verdade em sua forma acabada foi revelada ao homem, tornando todas as demais incompletas ou, quando muito, obsoletas.

Desde o início, essa irredutibilidade, sobre a qual assentava-se a própria razão de ser do cristianismo, esteve no esteio das inúmeras divisões e cismas que acompanharam seu desenvolvimento. Até mesmo Lactâncio, que se esforça para apresentar um conjunto coeso de ensinamentos definidores da fé cristã, não deixa de mencionar algumas das divisões existentes em sua época. Em um trecho de sua apologia, ele menciona os montanistas, novacianos, valentinianos e marcionitas, todos eles autodenominados católicos, mas que, na realidade, haviam se afastado do caminho da salvação.<sup>451</sup> E para que ninguém tivesse dúvidas de qual era a única fonte da verdade, a sede da fé e o corpo de Cristo, o retórico assevera: “[...] deve-se saber que a verdadeira Igreja Católica é aquela em que se mantém a confissão e a penitência, a que perdoa os pecados e feridas, as quais está submetida à debilidade da carne.” (*Div. Ins.* 4.30.13). Ainda mais contundente, Jerônimo, por diversas vezes em seus escritos, se considera inimigo das heresias e defensor da ortodoxia cristã, a qual associa aos ensinamentos da igreja de Roma: “tudo que come o cordeiro fora desta casa é profano.” (*Ex.* 12.43 *apud. Epis.* 15.1).<sup>452</sup>

O termo *hairesis* tem uma longa tradição na literatura grega. Derivado do verbo *haireomai* (αἰρέομαι), ‘escolher’, era utilizado para designar uma atitude pessoal, frequentemente com conotação política, ou referir-se a determinado grupo identificado por sua doutrina. De acordo com John Glucker (*apud* IRICINSCHI e ZELLENTIN, 2008, p. 3), a segunda forma tornou-se predominante durante o período helenístico, sendo comum encontrar a palavra *hairesis* em títulos de livros concernentes às opiniões e ensinamentos dos filósofos. De todo modo, não foi antes de finais do século II a. C., que o termo passou a designar as escolas de filosofia, propriamente ditas.

Outra observação sobre a utilização do vocábulo no contexto do helenismo é que, conquanto pudesse expressar um julgamento negativo da doutrina ou círculo em questão, isso não implicava em considerá-lo contrário à verdade. Tratava-se de uma alternativa, uma escolha, por vezes referida neutra ou positivamente. Flávio Josefo (c. 37 - c. 100), historiador judeu naturalizado romano, demonstra esse entendimento ao referir-se às facções do judaísmo nos dias

<sup>450</sup> *Lac.*, *Div. Ins.* 7.7.7; *Hie.*, *Epis.* 21.13; 53.7; *Aug.*, *Epis.* 82.

<sup>451</sup> *Lac.*, *Div. Ins.* 4.30.10-11.

<sup>452</sup> Cf. *Hie.*, *Epis.* 15.2; 15.4; 16.2; 17.2; 82.2; 119.12; 120.10; 123.11; 138.1; 141.1; 143.1.

de sua mocidade: “são três as seitas [*haireseis*] existentes entre nós: a primeira, dos Fariseus; a segunda, dos Saduceus; e a terceira, dos Essênios [...]. Com a idade de dezenove anos, comecei a seguir a seita [*hairesis*] dos Fariseus, semelhante a que os gregos chamam de estoica.” (*Vit.* 10, 12).<sup>453</sup> Um Celso, autor romano mencionado por Agostinho (*Hae., prol. 70*), é outro que toma ‘heresia’ no sentido tradicional do termo. Nos seis volumes que escreve sobre os filósofos de sua época, ele o faz sem expressar sua opinião, limitando-se a apresentar os aspectos principais da doutrina de cada um, para que não jazessem no esquecimento.<sup>454</sup>

De acordo com a narrativa dos *Atos dos Apóstolos*, Paulo, quando levado à presença do governador, é acusado por certo Tertulo: “verificamos que este homem é uma peste: ele suscita conflitos entre todos os judeus do mundo inteiro, e é um dos da linha-de-frente da seita [*hairesis*] dos nazareus. (At 24.5). Em resposta ao advogado do sumo sacerdote, o de Tarso proclama: “é segundo o Caminho, a que chamam de seita [*hairesis*], que eu sirvo ao Deus de meus pais, crendo em tudo o que está conforme a Lei e se encontra escrito nos Profetas.” (At 24.14). Note-se, como faz Heinrich von Staden (1982), que em ambos os casos *hairesis* designa uma ‘seita’, ‘fé’ ou ‘escola’ oposta à do locutor da mensagem. Está é a primeira vez que isso acontece. Em outros textos neotestamentários, a palavra e suas derivações também evocam as divisões dentro das próprias comunidades cristãs. Escrevendo aos crentes de Corinto, Paulo expressa sua desaprovação às contendas existentes entre eles: “[...] ouço dizer que, quando vos reunis em assembleia, há entre vós divisões [*schismata*], e, em parte, o creio. É preciso que haja até mesmo cisões [*haireseis*] entre vós, a fim de que se tornem manifestos entre vós aqueles que são comprovados.” (1Cor 3.18-19). No mesmo sentido, o autor da Epístola a Tito aconselha ao correspondente, que “depois de uma primeira e de uma segunda admoestação, nada mais tens a fazer com um homem faccioso [*hairetikos*], pois é sabido que um homem assim se perverteu e se entregou ao pecado, condenando-se a si mesmo.” (Tt 3.10).

Segundo von Staden (1982), esses exemplos marcam a transição do sentido helenístico de *hairesis* para aquele que predominaria no discurso eclesiástico. Repare-se que, apesar de

---

<sup>453</sup> Cf. *Ios., Bel. Iud.* 2.119.

<sup>454</sup> Há quem defenda que este Celso seja *Aulus Cornelius Celsus* (25 a. C. - 50 d. C.), enciclopedista romano e autor de uma obra em oito volumes intitulada *De Medicina*. Nela ele oferece uma introdução à medicina grega, além de tratar de assuntos como tratamento para doenças, anatomia e cirurgia. Nada obstante, é mais provável que se trate do enteado do imperador Juliano, *Celsinus*, sobre quem sabe-se ter escrito um manual intitulado *Opiniones Omnium Philosophorum*, no qual inclui os neoplatonistas Porfírio, Plotino e Jámblico. O equívoco em relação aos nomes pode ter sido cometido pelo próprio Agostinho ou um copista posterior. Celsino também é citado pelo bispo em *Con. Acad.* 2.2.5. Cf. MÜLLER, Liguori G. *The De Haeresibus of Saint Augustine: a translation with introduction and commentary.* 1956. 258 f. Thesis, Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences, The Catholic University of America, Washington D. C., 1956, p. 131-2; VALLANCE, J. T. *Cornelius Celsus, Aulus.* In: HORNBLLOWER e SPAWFORTH, 2012, p. 377, v. I; CELSINUS 2. In: JONES, MARTINDALE e MORRIS, 1971, p. 191, v. I.

adquirir uma conotação discriminatória, mantém-se o sentido primitivo da palavra, que denota uma escolha individual ou coletiva. Ainda no primeiro século, o bispo Inácio de Antioquia parabenizava um tal Onésimo por ele e os demais crentes de Éfeso viverem de acordo com a verdade, sem que nenhuma heresia (αἵρεσις) se fizesse presente entre eles.<sup>455</sup> Em outra epístola, ele exortava os trálios, que habitavam no litoral da Ásia Menor, a evitarem o docetismo,<sup>456</sup> pois aquela ‘estranha erva’, passível de conduzir os cristãos ao envenenamento, era heresia (αἵρεσις).<sup>457</sup> Na centúria seguinte, Irineu de Lyon observara que hereges eram aqueles que falsificavam a palavra de Deus e preferiam suas próprias interpretações aos ensinamentos do Evangelho,<sup>458</sup> entendimento que também será demonstrado por Tertuliano:

Em grego a palavra αἵρεσις significa uma ‘escolha’ feita pelo indivíduo ao ensinar ou adotar pessoalmente falsas doutrinas, as quais são efeito prático das heresias. Por esse motivo, o apóstolo chama o herético de autocondenado, o qual escolheu para si mesmo aquilo que está prescrito. Quanto a nós, não é permitido adicionar qualquer coisa sobre nossa própria autoridade, nem escolher o que o outro tenha introduzido de maneira semelhante (*Pra. Hae.* 6).<sup>459</sup>

Dos dias de Tertuliano até os de Jerônimo não houve uma mudança substancial no significado de *haeresis*, que foi incorporado ao discurso cristão para denotar um desvio doutrinário. Apesar disso, nem todos os autores utilizavam o termo em sentido estrito, por vezes confundindo-o com *schisma*. É o que acontece com Cipriano de Cartago, ao referir-se a Novaciano (c. 200 - 258) e seus seguidores ora como hereges, ora como cismáticos.<sup>460</sup> Liguori Müller (1956, p. 44) nota que não é incomum encontrar as duas palavras juntas, ocasionalmente em pares: *haereses* e *schismata*, *haeretici* e *schismatici*. Porém, isso não quer dizer que fossem interpretadas da mesma maneira, como atesta a distinção feita por Jerônimo: “entre ‘heresia’ e ‘cisma’, creio que exista a seguinte diferença: a primeira, diz respeito a uma perversão dogmática; a segunda, é uma separação da Igreja advinda da dissensão de um bispo [...]” (*Hie., Com. Tit.* 3.10-11). Para compreender o sentido de ambos os vocábulos, vale pensá-los em termos de uma relação de interdependência, como sugere o próprio estridonense: “não

<sup>455</sup> *Ign., Epis. Eph.* 6.

<sup>456</sup> Os docetistas negavam que Cristo tivesse assumido a natureza carnal, em vez disso, apresentando-se com a aparência humana, como um espectro ou fantasma. Embora as origens do movimento sejam obscuras, é provável que tenha surgido ainda nos dias dos apóstolos, como sugerem alguns escritos do Novo Testamento (Cl 2.8 *et seq.*; 1Jo 4.2-3; 2Jo 7). No curso dos segundo e terceiro séculos o docetismo atingira seu ápice nos círculos de cristãos gnósticos, que consideravam a matéria algo essencialmente mau. Cf. HUMBERT, A. Docetism. In: MARTHALER *et al.*, 2003, p. 796-7, v. IV; DOCETISM. In: CROSS e LIVINGSTONE, 1997, p. 493.

<sup>457</sup> *Ign., Epis. Tral.* 6.

<sup>458</sup> *Ire., Adv. Hae., prol.*; 1; 3.11.9, 12.11 *et seq.*

<sup>459</sup> Cf. *Hie., Com. Gal.* 5.19-21.

<sup>460</sup> *Cyp., Epis.* 52.1; 55.2, 24; 59.18; 69.1, 7, 8.

há qualquer cisma que não acabe dando lugar a alguma heresia [...]” (*Com. Tit.* 3.10-11). Em outras palavras, uma pessoa não poderia se tornar herege sem romper com a unidade da Igreja, da mesma forma que um cismático seria incapaz de perpetuar essa ruptura sem uma decisão doutrinária subjacente (MÜLLER, 1956, p. 45).

Considerando, pois, que a acepção cristã de *hairesis* se desenvolveu em oposição a de ortodoxia, outro termo presente nas obras dos *patres* cristãos e, que em sentido lato, envolvia estar em posse da ‘correta’ regra de fé, unanime com (ou ‘em’) Cristo e caracterizada como uma verdade evidente (BURRUS *apud* HUMFRESS, 2007, p. 220). Convém observar que na pesquisa histórica os dois estão sujeitos a ambiguidades. Acontece, que no esteio dos estudos pós-coloniais, sobretudo a partir de finais dos anos 70, os conceitos passaram a ser revistos junto com a perspectiva tradicional de que, ao longo do processo de construção da Igreja Cristã, houve uma clara demarcação entre o partido ortodoxo vencedor e as facções heréticas derrotadas. Em certa medida, esse entendimento deveu-se à influência de Walter Bauer, segundo a qual o cristianismo imposto pela igreja de Roma a partir do segundo século – e que viria a se converter na ortodoxia católica – distinguia-se dos movimentos ‘heréticos’ que predominavam nas periferias do império, como nas regiões da Síria, Egito e Ásia Menor.<sup>461</sup>

A despeito de sua relevância, a tese do estudioso alemão suscitou uma série de questionamentos e críticas, dentre as quais a de obscurecer a diversidade de opiniões existente no interior das igrejas, inclusive na própria cátedra de Pedro (CAMERON, 2008).<sup>462</sup> É preciso ter em mente que durante os séculos IV e V, os alicerces do que viria a se tornar a Igreja Cristã medieval ainda estavam sendo instituídos, de sorte que era comum este ou aquele grupo, aglutinado em torno de um monge ou bispo, estar convencido de portar a ‘correta’ interpretação dos textos sagrados. O fato de cada qual olhar para si enquanto membro da ‘ortodoxia’ e os demais como ‘hereges’, implica que tais categorias não devem ser consideradas inamovíveis, atreladas a uma igreja ou região geográfica. Não é por acaso que as práticas de designar e classificar os movimentos ‘heréticos’, tornaram-se comuns nesse período, tanto entre os defensores do catolicismo romano, como Filástrio de Brescia (m. 397), autor de um manual

<sup>461</sup> Cf. IRICINSCHI, Edward; ZELLENTIN, Holger M. Making selves and marking others: identity and Late Antiquity heresiologies. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Heresy and Identity in Late Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p. 5-7. A respeito do impacto de Bauer nos estudos do Novo Testamento e a influência de seu *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, publicado inicialmente em 1934, cf. HARTOG, Paul. Introduction. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Orthodoxy and heresy in early christian contexts: reconsidering the Bauer thesis*. Cambridge: James Clarke, 2015, p. 1-5.

<sup>462</sup> Para um sumário dos principais críticos de Bauer e seus argumentos, cf. DECKER, Rodney J. The Bauer thesis: an overview. In: HARTOG, 2015, p. 6-33.

intitulado *Diversarum Hereseon Liber*,<sup>463</sup> quanto por parte de cristãos arianos, pelagianos e donatistas (HUMFRESS, 2007).

O objetivo aqui não é retomar os debates no campo da heresiologia ocorridos nas últimas décadas, como fazem Iricinski e Zellentin (2008), mas chamar a atenção para uma das possibilidades abertas por esse revisionismo metodológico ocorrido no último quarto do século XX. Trata-se de abordar as ideias de ortodoxia e heresia enquanto ferramentas discursivas, utilizadas pelos autores cristãos no intuito de criar ou fortalecer os limites identitários que separavam os ‘verdadeiros’ crentes dos membros desviantes do corpo de Cristo. Vale lembrar, que por trás das discussões teológicas e tentativas de fixar um conjunto de doutrinas correspondentes aos ensinamentos de Cristo, existiam disputas por poder e influência entre lideranças cristãs, as quais contribuía para acentuar os separatismos no interior das igrejas. Ser taxado como um herege, a depender da época e da posição do indivíduo na sociedade, poderia acarretar consequências nas esferas religiosa, civil e até criminal.

Como já se tem observado, a coalizão entre o monoteísmo cristão e o poder romano, primeiro com a adesão dos imperadores ao cristianismo, seguida pela promoção deste à condição de religião oficial do Estado, abriu as portas para a interferência do braço secular nos assuntos das igrejas e a influência de autoridades eclesiásticas sobre as decisões governamentais. Um marco dessa mudança de direcionamento foi o concílio celebrado na cidade de Niceia entre 324 e 325. Aquela não era a primeira vez que um corpo de líderes eclesiásticos se reunia para deliberar sobre questões dogmáticas, como demonstra Siqueira (2010, p. 153-4). Há registros de assembleias realizadas na Síria, Norte da África e Ásia Menor durante o século III. O que tornava o *concilium* na Bitínia inédito, para além de seu caráter ecumênico, reunindo bispos das duas alas do império, era o fato de ter sido convocado por uma autoridade secular, neste caso o *Augustus*, que temia que as divergências em matéria de fé se convertessem em um ponto de ruptura no tecido da ainda insipiente cristandade. No centro do debate estava a doutrina arianista, segundo a qual o Verbo (λόγος) não possuía o perfeito conhecimento da mente divina porque não era coeterno com Deus, e sim criado por este. Tal entendimento ia em sentido contrário ao da maioria, motivo que levou Constantino a reiterar a

---

<sup>463</sup> Publicado entre 380 e 390, o trabalho de Filástrio serviria de fonte para o *De Haeresibus* de Agostinho, obra inacabada do bispo de Hipona, que tinha como objetivo não apenas oferecer uma classificação das principais heresias surgidas desde o início do cristianismo, mas fixar diretrizes para que qualquer um pudesse reconhecer novos desvios da ‘verdade’. Além desses manuais, havia outras duas categorias de escritos voltados a orientar as lideranças locais em sua luta contra os dissidentes: as pequenas refutações de heresias, que contavam com questionamentos comumente levantados pelos hereges, acompanhados de suas respectivas respostas; as formulações da ortodoxia, breves exposições da fé, cujo objetivo era solucionar eventuais ambiguidades relativas aos princípios ‘ortodoxos’. Cf. McCLURE, Judith. Handbooks Against Heresy in the West, from the Late Fourth to the Late Sixth Centuries. *The Journal of Theological Studies*, Oxford, v. 30, n. 1, 1979, p. 186-97.

anátema de Ário, proferida alguns anos antes em um sínodo no Egito, e exilá-lo na antiga região da Ilíria.<sup>464</sup> Instituiu-se, então, um credo universal, que apregoava a coexistência eterna e consubstancialidade (*homoousios*) dos entes trinos. Todos os que se opusessem a ele seriam considerados hereges.<sup>465</sup>

Na visão de Averil Cameron (2008), tornar a heresia um crime contra o Estado, que foi o que aconteceu durante o governo de Constantino, recrudescer a violência contra os ‘hereges’ e criou situações para o abuso de poder pelos líderes religiosos, que não apenas passaram a se aproveitar do aparato legal para estenderem sua influência, como valerem-se dela para irem além do que lhes era permitido e fazerem as vezes da autoridade imperial em julgamentos locais. Via de regra, a simples acusação de heresia não era suficiente para levar um indivíduo à arbitramento, seria preciso que esta fosse formalizada diante de um magistrado em processo criminal público. O acusado, então, seria entregue ao bispo para ser interrogado e se comprovada sua culpabilidade, uma declaração atestando a relevância da sentença seria feita e junto com outros documentos relativos ao caso, incorporada à *acta* pública (HUMFRESS, 2007, p. 251-2). Não se deve esquecer que em casos envolvendo o uso da força, a sentença competiria exclusivamente a autoridade civil. É o que consta em uma determinação do *Augustus* ao Prefeito do Pretório, datada de 333: “Se algo foi decidido pelo bispo, seja em um caso envolvendo menores ou adultos, é nosso desejo que a obrigação de a referendar recaia sobre você [*Praefectus Praetorio*], que detém a mais elevada autoridade judicial e a prerrogativa sobre todos os outros juízes.” (*Sirm.* 1).

Entre os séculos quarto e sexto, foram emitidos diversos textos imperiais contra crenças e práticas consideradas ‘heréticas’ e ‘cismáticas’. O *Codex Theodosianus*, compilado de leis romanas organizado entre 329 e 337 por ordem do imperador Teodósio II,<sup>466</sup> inclui não menos que sessenta e seis deles, alguns expressando o entendimento de que a preservação do império estava sujeita à defesa da igreja ‘Católica’.<sup>467</sup> Dada a legislação e aparato legal então existentes,

<sup>464</sup> Mais tarde, em 335, Ário seria readmitido à Igreja pelo Concílio de Tiro e Jerusalém. Na ocasião, Constantino ordenou que a reintegração fosse feita por meio de uma cerimônia em Constantinopla, mas o antigo clérigo de Alexandria acabou por falecer no início do ano seguinte. Cf. CLERCQ, V. C. de. Arius. In: MARTHALER *et al.*, 2003, p. 685-6, v. I.

<sup>465</sup> Cf. MURPHY, Francis Xavier. Creed. In: MARTHALER *et al.*, 2003, p. 352-3, v. IV.

<sup>466</sup> Cf. LEMCKE, Lukas; COŞKUN, Altay. Theodosian Code. In: NICHOLSON, 2018, p. 1481-2, v. II.

<sup>467</sup> *Cod. Theo.* 16.5.40.1; 16.5.47. No século II, quando a perspectiva de um império cristão ainda não figurava no horizonte, Tertuliano expressava o entendimento de que o ocaso do estado romano marcaria o fim dos tempos. Somente sua sobrevivência poderia evitar a catástrofe (*Apol.* 32.1; 39.2). Lactâncio, da mesma forma, atesta que a única maneira de postergar a parousia de Cristo e o julgamento final, seria por meio da manutenção das instituições imperiais: “Esta é a cidade [*i. e.* Roma] que tudo mantém, por isso, devemos suplicar ao Deus do céu para que, se possível, adie suas decisões e não venha tão prontamente como nós imaginamos [...]” (*Div. Ins.* 7.25.8). Sobre as expectativas escatológicas dos cristãos nos primeiros séculos, cf. HINOJO. Pablo Fuentes. La

as acusações de comportamento ‘ilícito’ por indivíduos ou grupos dentro das igrejas poderiam ser desenvolvidas usando uma variedade de classificações criminais. Nas constituições do império tardio, menciona Humfress (2007, p. 236), os crimes de ‘heresia’ ocorrem como variações de *sacrilegium*,<sup>468</sup> *criminosa religio*,<sup>469</sup> *perfidia*<sup>470</sup> e *nefaria superstitio*.<sup>471</sup> Também eram distintas as punições para os hereges, estando previstas a supressão de direitos civis, como o de exercer cargos públicos e receber heranças,<sup>472</sup> confisco de bens,<sup>473</sup> exílio<sup>474</sup> e até a pena capital.<sup>475</sup> Este último caso é exemplificado em uma determinação do imperador Constantino relativa aos cristãos arianistas: “portanto, decreto, que se alguém for identificado ocultando um livro organizado por Ário, não o tendo apresentado de imediato para ser queimado, a pena por esta ofensa será a morte.” (*Soc., His. Eccl.* 1.9).

Do início da quinta centúria em diante os legisladores passaram a orientar seus estatutos com base na possibilidade de ‘conversão’ e não na condenação ao infrator. Dito redirecionamento pode ser observado comparando-se duas leis de 407: a primeira delas, publicada em fevereiro, estendia as punições até mesmo àqueles ‘hereges’ que já haviam morrido. Qualquer documento que expressasse a última vontade do falecido, fosse um testamento, codicilo ou carta, teria seu efeito anulado.<sup>476</sup> O texto ainda trazia determinações relativas aos donos dos locais utilizados para os cultos clandestinos. Há aqui um exemplo da segregação social instituída pela legislação romana. Caso o proprietário tivesse ciência das assembleias, mas não tomado parte diretamente delas, a pena seria o confisco das terras pelo Estado. Mas se fosse ignorante do que acontecia, responderia o superintendente ou administrador da fazenda, geralmente um escravo de confiança, o qual deveria ser açoitado e enviado para o trabalho perpétuo nas minas.<sup>477</sup>

A segunda é de novembro, dirigida ao procônsul da África. Nela, a autoridade emissora, isto é, o imperador, enfatiza a necessidade de os crimes de heresia serem punidos com base nas determinações anteriores. Apesar disso, abre espaço para que o acusado abjure de sua seita desviante.

---

caída de Roma: imaginación apocalíptica e ideologias de poder en la tradición cristiana antigua (siglos II al V). *Studia Historica, Historia Antigua*, Salamanca, v. 27, p. 73-102, oct. 2009.

<sup>468</sup> *Cod. Theo.* 16.2.25.

<sup>469</sup> *Ibid.* 16.5.13.

<sup>470</sup> *Ibid.* 16.5.63.

<sup>471</sup> *Ibid.* 16.5.48.

<sup>472</sup> *Ibid.* 16.5.42; 16.5.9; 36; 40.3.

<sup>473</sup> *Ibid.* 16.5.3; 34; 40.2.

<sup>474</sup> *Ibid.* 16.5.6.3; 58.2.

<sup>475</sup> *Ibid.* 16.5.9.1; 34; 36.1.

<sup>476</sup> *Ibid.* 16.5.40.5.

<sup>477</sup> *Ibid.* 16.5.40.7.



[...] embora as punições pareçam ser especialmente urgentes para os culpados, bastará para a anulação da acusação, que eles condenem suas falsas doutrinas e mediante seu próprio julgamento abracem o nome do grandioso Deus, o qual poderão invocar até mesmo sob perigo de morte (*Cod. Theo.* 16.5.41).

Se o indivíduo optasse por reconhecer seu desencaminhamento, a suspensão da sentença seria formalizada através de um documento, contendo sua identificação, origem e a heresia que o levou a responder à justiça. Em algumas situações, ainda seria necessária uma cerimônia de rebatismo para que fosse readmitido à comunhão dos fiéis. Vale lembrar que pelo menos em tese, a decisão pelo cancelamento da pena poderia ser revogada e as determinações legais imediatamente aplicadas caso o membro recalitrante incorresse no mesmo erro (HUMFRESS, 2007).

Processos criminais, como previamente notado, eram de responsabilidade dos magistrados civis, os únicos investidos de autoridade para aplicar determinados tipos de sentenças, a exemplo da tortura e da pena de morte. Em se tratando de indivíduos com pouca ou nenhuma representatividade, porém, julgamentos dessa natureza eram levados a cabo pela própria liderança eclesiástica local, quando muito o bispo, os quais costumavam exceder os limites de suas prerrogativas legais ao sentenciarem os réus a penas físicas. Nem por isso enfrentavam oposição significativa por parte das autoridades competentes. Castigos corporais também eram utilizados como medida corretiva entre os membros das comunidades monásticas. A regra de Pacômio previa trinta e nove açoitamentos para o monge que cometesse furto, seguidos de seu afastamento até que cumprisse a penalidade apropriada. Entre os beneditinos, recomendava-se que tais correções fossem aplicadas com ‘afeto paternal’, ao passo que a Regra do Mestre ordenava que os monges infratores fossem fustigados ‘ao ponto de morte’ antes de serem expurgados do monastério (DOSSEY, 2001).

Para alguns *patres* das igrejas, como Lactânio, o uso da coerção por eclesiásticos era incompatível com a liberdade de escolha em matéria de religião. A ‘conversão’ deveria se dar como um ato de compreensão intelectual, de autoconvencimento, acompanhada da decisão de fazer parte do rol de fiéis: “Não há necessidade de força nem de injúria, porque a religião não pode ser imposta pela violência. É um assunto a se tratar com palavras em vez de açoites, para que haja assentimento.” (*Div. Ins.* 5.19.11).<sup>478</sup> Agostinho foi outro que se posicionou contra o uso de castigos físicos para crimes de heresia, propondo a imposição de multas ao invés da pena capital e encorajando os acusados a reconhecerem seus erros através de atos públicos de

---

<sup>478</sup> Cf. *Ter., Sca.* 2.

submissão. Ao mesmo tempo, observa Thomsett (2011, p. 41), ele escreveu aos líderes das seitas desviantes, alertando para o fato de que o Estado possuía o direito de imputar punições sobre eles. Consciente da necessidade de se manter a ordem pública, o bispo de Hipona não era contra a coerção física *per se*, mas sua aplicação indevida. Em uma de suas cartas ele demonstra sua aprovação à atitude de alguns clérigos ao submeterem à ‘disciplina do chicote’ um homem pego violando uma freira dentro da igreja. Para alguém de condição social elevada, como era o caso, esse tipo de crime passaria impune pela corte secular, razão pela qual o norte africano repudia a decisão de Celestino I (m. 432), bispo de Roma, em acatar a apelação do indivíduo e exigir a punição dos eclesiásticos por *iniuria*.<sup>479</sup>

Agostinho é solícito ao transferir a injustiça cometida ao próprio acusado, o qual teria silenciado informações sobre o acontecimento em sua apelação.<sup>480</sup> Quanto à punição demandada para os cónegos, a rigor, estava em concordância com a lei civil, apesar de que o pontífice poderia tê-la perdoado alegando o mesmo que o de Hipona: tratava-se de um crime menor frente à gravidade da ação praticada e da necessidade de salvaguardar a autoridade eclesiástica.<sup>481</sup> Se não o levou a cabo, é porque tinha consciência de que estaria menosprezando o status social do infrator, o que, eventualmente, traria consequências negativas para ele.

Nos julgamentos envolvendo acusações de heresia e, portanto, de traição ao Estado, os casos mais graves eram aqueles envolvendo membros influentes do clero, como bispos e líderes monásticos. As delações costumavam ser levantadas por aqueles que tinham posicionamentos divergentes, não raro utilizando-as como estratégia retórica para minar a confiança no adversário e prevalecer sobre ele em um contexto de disputas pelo controle das igrejas. Outras vezes, como ocorre nos embates entre Rufino e Jerônimo ou este último e Joviniano, estava em jogo a autoridade para legislar em assuntos de fé e estabelecer os parâmetros de conduta dos fiéis. Tal qual o exemplo mencionado por Agostinho, a decisão nesses processos não dependia, unicamente, dos argumentos de cunho teológico-doutrinário, mas do apoio de outras lideranças clericais, setores influentes da sociedade e dirigentes do império. Ao final, os derrotados seriam considerados *haeretici* e os vencedores ‘ortodoxos segundo a lei’, conforme sentença que favoreceu o bispo Restituto e os donatistas primianistas no Concílio de Bagai em 394.<sup>482</sup>

<sup>479</sup> *Aug., Epis.* 9\*.1. Cf. DOSSEY, Leslie. Judicial Violence and the Ecclesiastical Courts in Late Antique North Africa. In: MATHISEN, Ralph, W. (Ed.). *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 111-2.

<sup>480</sup> *Aug., Epis.* 9\*.4.

<sup>481</sup> *Id., ibid.* 9\*.3.

<sup>482</sup> Os ‘primianistas’ tornaram-se uma ala do donatismo, após a cisma que dividiu o movimento em finais do século IV. Eram partidários de Primiano, eleito bispo de Cartago em 392. Como líder da igreja norte africana, Primiano disciplinou alguns de seus diáconos, dentre eles Maximiano, que ao protestar contra a decisão do superior foi

### 4.3 CASAMENTO E CASTIDADE NA TRADIÇÃO CRISTÃ: DO SÉCULO I ATÉ OS DIAS DE JERÔNIMO

Como tudo relacionado à vida terrena, casamento e castidade eram (e ainda são) elementos determinantes para a salvação do homem segundo o ideário cristão. Em meados do século I, Paulo aconselhava os crentes da comunidade de Corinto: “Portanto, quer comais, quer bebais, quer façais qualquer outra coisa, fazei tudo para a glória de Deus.” (1Cor 10.31). Com base nas Escrituras Sagradas, a maioria dos teólogos das igrejas primitivas concordava que ambas as práticas haviam sido divinamente instituídas, apesar de divergirem quanto a quem e em que situações seriam permitidas, o modo como deveriam ser levadas a cabo e até a recompensa futura reservada a cada uma delas. Cada um sustentava a interpretação que melhor se adequava a sua visão de mundo e interesses, renegando as demais ao terreno da improbidade e da heresia. Na década de 390, esses temas estiveram por trás da querela entre Joviniano, um monge da igreja de Roma, e outras autoridades do período, dentre as quais o papa Sirício, Ambrósio de Milão e Jerônimo.

As raízes da desavença remetem ao modo como as questões do matrimônio e do celibato são abordadas nos escritos neotestamentários. O próprio Jesus, embora não tenha se pronunciado contra o casamento – nenhum dos discípulos o faz, diretamente – de algum modo o desautoriza através de sua opção pela continência. O que mais se aproxima da negatização ao vínculo matrimonial é o de Tarso, considerando-o como um ‘mal menor’ diante do pecado da fornicção: “[...] pois é melhor casar-se do que ficar abrasado.” (1Cor 7.9). Frente à expectativa do eminente retorno do messias, para o antigo perseguidor dos cristãos, prestaria melhor serviço

---

excomungado. Maximiano, então, apelou a outros bispos da região, os quais solicitaram a Primiano uma justificativa, que se negou a oferecê-la. No ano seguinte, mais de uma centena de bispos descontentes reuniram-se em Cabarsussi, na província de Bizacena, e diante de mais uma recusa de Primiano em apresentar explicações, decidiram excomungá-lo e colocar Maximiano em seu lugar. Com isso, a sé de Cartago ficou dividida entre primianistas e maximianistas. O primeiro processo legal relativo à cisma ocorreu em abril de 394, no Concílio de Bagai. Na ocasião, o bispo primianista, Restituto, que havia contratado um advogado para representá-lo, acusava o bispo maximianista, Sálvio, de heresia e solicitava sua expulsão da igreja de Membressa. Os fatos são sumariados por Agostinho, que reproduz um trecho das atas proconsulares, que declararam Restituto e os primianistas ‘ortodoxos segundo a lei.’ (*Ena. Psa.* 57.15). Vale lembrar que o sínodo foi presidido pelo próprio Primiano, o qual garantiu que Maximiano fosse excomungado e seus correligionários intimados a voltarem à ala primianista. A fase seguinte, foi marcada pela perseguição aos maximianistas. Muitos voltaram ao seio da igreja donatista, sendo rebatizados, enquanto outros morreram como mártires. Cf. HUMFRESS, Caroline. *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 264-6; MERDINGER, Jane E. Donatism. In: NICHOLSON, 2018, p. 498-500, v. I; PHILLOTT, H. W. Maximianus (2). In: PIERCY e WACE, 1911, p. 708-9.

a Deus e ao próximo aquele que dedicasse todo seu tempo à disseminação do Evangelho em vez de dividi-lo com assuntos domésticos.

Nas duas gerações que seguiram a morte de Paulo, próxima ao ano 60, uma parcela significativa de cristãos abandonou o ideário ascético defendido por ele. De acordo David Hunter (2010), isto esteve relacionado ao atraso no advento do filho de Deus, a crescente proeminência de chefes de famílias na liderança das igrejas e a diminuição da influência de mestres itinerantes, que pregavam uma mensagem de cunho messiânico e escatológico: “sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra [...]” (Gn 1.28), tal foi a ordem do Criador ao primeiro casal. Ao contrário do discurso paulino, alguns escritos produzidos entre o final da primeira e princípio da segunda centúria, notadamente as Epístolas Deutero-Paulinas,<sup>483</sup> apresentavam uma interpretação não acética dos ensinamentos apostólicos. É o que se vê na Epístola aos Colossenses, por exemplo, com o amor de Cristo pela Igreja assumindo os contornos da relação entre marido e mulher.<sup>484</sup> Incorporados ao *canon* bíblico no fim do século II, esses textos também instituíam códigos de conduta doméstica, derivados dos antigos tratados sobre economia e política, que versavam sobre deveres dos membros da família greco-romana.<sup>485</sup> “Vós, mulheres, submetei-vos aos maridos como convém no Senhor. Maridos, amai as vossas mulheres e não as trateis com mau humor. Filhos, obedecéis aos vossos pais em tudo, pois isso é agradável ao Senhor.” (Cl 3.18-20).

Nada disso, porém, impediu que o ascetismo continuasse atraindo seguidores. A julgar pelo que consta em *1 Clemente*, um dos mais antigos documentos cristãos fora do Novo Testamento, é provável que a tensão entre ambos os grupos tenha começado ainda na primeira centúria. De autoria desconhecida, embora suponha-se ter sido escrita por um presbítero homônimo de Roma, a carta foi enviada pelos crentes da capital com o objetivo confrontar seus correligionários de Corinto e restabelecer a paz entre eles. O motivo da discórdia era a deposição dos líderes da comunidade por uma parcela de fiéis, que alegava possuir dons especiais e o ‘conhecimento’ de alguns crentes dos dias de Paulo.<sup>486</sup> Exortando-os ao arrependimento, o redator da epístola enfatiza a humildade e a diversidade de dons conferidos por Deus em benefício da Igreja: “A cabeça sem os pés não é nada, da mesma forma que estes

<sup>483</sup> Conjunto de seis epístolas do Novo Testamento, cuja autoria do apóstolo Paulo é contestada. São elas: Efésios, Colossenses, 2 Tessalonicenses e as Epístolas Pastorais. Cf. HORGAN, M. P. Deutero-Pauline literature. In: MARTHALER *et al.*, 2003, p. 704, v. IV; BASSLER, Julette M. Paul and his Letters. In: AUNE, David. E. (Ed.). *The Blackwell Companion to the New Testament*. [s. l.]: Wiley-Blackwell, 2010, p. 387-91.

<sup>484</sup> Cf. Ef 5.25, 28-30.

<sup>485</sup> Cf. FIORENZA, Elizabeth Schüssler. *In memory of her: a feminist theological reconstruction of christian origins*. New York: Crossroad, 1994, p. 251-70.

<sup>486</sup> *Clem., Epis. 1 Cor.* 14.1; 21.5; 23.2.

sem a primeira. Mesmo as menores partes são necessárias e úteis ao corpo; assim, os membros se unem em harmonia, sujeitando-se mutuamente, para que todo ele seja salvo.” (*Clem., Epis. I Cor.* 37.5). De acordo com Hunter (2010, p. 92), parte dos dissidentes devia ser de celibatários, os quais teriam se apropriado da tradição paulina de exaltação ao ascetismo para consolidarem-se como autoridades espirituais.<sup>487</sup> Isso explica sua oposição aos *pater famílias* locais, que contavam com apoio da igreja de Roma, e a quem Clemente considerava como os ‘autênticos’ continuadores do movimento apostólico na comunidade helênica.<sup>488</sup>

Contemporâneo do presbítero romano, Inácio de Antioquia também se opunha à excessiva valorização do celibato, temendo a emergência de uma elite ascética, cujos membros se considerassem mais santos que os irmãos que contraíam casamento. E não era para menos, afinal, o episódio na igreja de Corinto demonstrara o risco desse tipo de pensamento para a unidade entre os fiéis, bem como para o exercício da autoridade por aqueles que viam na união entre a carne e o espírito uma marca especial da vida cristã.<sup>489</sup> Escrevendo a Policarpo de Esmirna (c. 69 - c. 155), o antioquiano externava sua preocupação e alertava: “Se alguém for capaz de permanecer continente para a honra do corpo do Senhor, que assim permaneça em humildade; mas se faz disso motivo para vangloriar-se, está perdido; e se é conhecido além do bispo, destruído está.” (*Ign., Epis. Pol.* 5.2).

Outros exemplos de resistência ao ideal ascético são provenientes das Epístolas Pastorais, termo utilizado por Tomás de Aquino (1225 - 1274) em alusão às cartas de *1 e 2 Timóteo* e *Tito*, mas que só se tornou usual entre os estudiosos do Novo Testamento a partir do século XVIII.<sup>490</sup> Apesar de carregarem o nome de Paulo, – de fato, para os teólogos da Antiguidade não havia dúvidas quanto à autoria do apóstolo –,<sup>491</sup> a crítica moderna demonstrou que é mais provável que tenham sido redigidas por algum prócer cristão no início do segundo século, quiçá Policarpo de Esmirna, como sustenta Hans von Campenhausen (*apud* LÜDEMANN, 1996, p. 140-1; KOESTER, 2000, p. 307-8). Também é incerta a identidade dos ‘falsos mestres’ mencionados nas missivas, aos quais o autor acusa de provocarem desentendimentos entre as famílias, sobretudo às mulheres: “[...] se introduzem nas casas e conseguem cativar mulherzinhas carregadas de pecados, possuídas de toda sorte de desejos, sempre aprendendo, mas sem jamais poder atingir o conhecimento da verdade.” (2Tm 3.6-7).

<sup>487</sup> *Clem., Epis. I Cor.* 38.2; 39.4-5; 48.6; 52.1, 4.

<sup>488</sup> *Id., ibid.* 44.1-3, 6; 57.1-2.

<sup>489</sup> *Ign., Epis. Eph.* 8.2. Cf. SCHOEDEL, William R. *A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*. Philadelphia: Fortress Press, 1985, p. 272.

<sup>490</sup> Cf. HARRISON, P. N. *The Problem of the Pastoral Epistles*. Oxford: Oxford University Press, 1921, p. 13.

<sup>491</sup> Cf. BERNARD, J. H. Introduction. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *The Pastoral Epistles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1899, p. xi-xxi.

Ao que parece, a motivação para a proibição do casamento por esses indivíduos derivava do discurso ascético presente nos *Atos de Paulo e Tecla*, que exortava as esposas a abandonarem seus maridos e dedicarem-se completamente ao discipulado (HUNTER, 2010, p. 93-4).

Tendo em vista desautorizar esse tipo de ensinamento, o redator das Epístolas Pastorais apresenta a família como um modelo para a Igreja ou a ‘casa de deus’ (1Tm 3.15). Já o seu administrador, o bispo ou presbítero, é retratado como um homem de comprovadas qualidades, irrepreensível, casado, capaz de manter a mulher, os filhos e os escravos submissos: “pois se alguém não sabe governar bem a própria casa, como cuidará da Igreja de Deus?” (1Tm 3.5). Em contraste com o exemplo de Tecla, o epistológrafo que requisita a autoridade de Paulo, encoraja as mulheres, inclusive as jovens viúvas, a contraírem casamento, educarem seus filhos e dirigirem sua casa.<sup>492</sup> Se, como observa Hunter (2010), alguns consideravam que a mensagem pregada pelos ‘falsos mestres’, de alguma maneira, libertava as mulheres de seu papel de conformidade, o discurso das Cartas Pastorais tinha como objetivo reafirmá-la. A incorporação desses escritos ao Novo Testamento ocorrera em uma época de aprofundamento das tensões entre ascetas radicais e aqueles que defendiam a castidade como prática de santidade análoga ao casamento. Contribuiu para isso a disseminação de ideias gnósticas entre os cristãos a partir do século II, inspirando a formação de seitas marginais, que passaram a rivalizar com o modelo de cristianismo instituído em cada comunidade.

Entre 182 e 188, Irineu Lyon escreve o tratado *Adversus Haereses*, opondo-se às doutrinas dos principais movimentos ‘heréticos’ surgidos naquela centúria. Seu objetivo era fixar os limites da ‘ortodoxia’ e fornecer parâmetros para a condenação daqueles que dela divergissem. Um dos acusados por ele de subverter os ensinamentos de Cristo e dos apóstolos era Marcião (c. 85 - c. 160), um próspero dono de navios nascido em Sinope, na costa meridional do Mar Negro, que atribuía à existência do mal a constituição do mundo por um Deus inferior, cultuado pelos hebreus. Essa era a razão pela qual ele e seus seguidores rejeitavam o Antigo Testamento e outros textos bíblicos, a exemplo dos evangelhos de Mateus, Marcos e João. Paulo havia sido o único capaz de compreender os ensinamentos do Mestre, porém seus escritos sofreram interpolações. Marcião, então, assumiu a tarefa de identificá-las e excluí-las, apresentando sua própria edição do *canon* neotestamentário, do qual faziam parte versões ‘corrigidas’ de Lucas e dos textos paulinos, com exceção da Carta aos Hebreus e as Epístolas Pastorais, tidas como pseudoepígrafas.<sup>493</sup> Quanto ao intercurso sexual e a geração de filhos, os marcionitas as consideravam formas de perpetuar uma criação imperfeita, corrupta,

---

<sup>492</sup> 1Tm 5.14.

<sup>493</sup> Cf. STEPHENSON, A. A. Marcion. In: MARTHALER *et al.*, 2003, p. 142-3, v. IX.

devendo os indivíduos se manterem castos para a glória da excelsa divindade manifestada na pessoa de Cristo.<sup>494</sup>

Mais um que aparece na lista de ‘hereges’ de Irineu, é Taciano (c. 120 - c. 173), antigo discípulo de Justino Mártir (c. 100 - c. 165) em Roma, que por volta de 172 rompeu com a igreja da capital e retornou para a Síria, onde fundou a seita encratita.<sup>495</sup> Ao contrário do que propõe o apologista, os ‘encratitas’, assim chamados devido ao termo *enkrateia* (‘disciplina’), não compunham um movimento, propriamente dito, mas uma gama de grupos praticantes do ascetismo estrito. Alguns líderes encratitas, inclusive, eram anteriores ao sírio, a exemplo dos ‘falsos mestres’ mencionados pelo autor das Epístolas Pastorais, que pregavam a abstenção do casamento e de certos tipos de alimentos.<sup>496</sup> Faça-se, porém, distinção entre o encratismo de Taciano e o gnosticismo. Por mais que tivesse uma visão desfavorável ao casamento, utilizada por Irineu para situá-lo como sucessor de Marcião e Saturnino,<sup>497</sup> este rejeitava a doutrina segundo a qual o mundo havia sido criado por um deus inferior ou Demiurgo. É possível, até mesmo, que tenha se posicionado contra os marcionitas, como sugere Eusébio de Cesareia ao mencionar uma apologia contra essa seita, composta por um discípulo de Taciano com base em seu trabalho.<sup>498</sup>

Em certa medida, observa Hunter (2010, p. 103-5), a teologia de Taciano estava assentada sobre as mesmas bases do cristianismo ‘ortodoxo’. Ele sustentava, que no início o Verbo estava com Deus e por meio de sua palavra todas as coisas foram criadas.<sup>499</sup> Feito ‘a imagem da imortalidade’, o homem, cuja natureza consistia na união entre corpo, alma e espírito, estava destinado a compartilhar da vida eterna com o senhor de todas as coisas.<sup>500</sup> Mas o exercício do livre arbítrio, levou-o a rejeitar a união com o Espírito de Deus e sua alma a ser condenada a morrer junto com o corpo. A partir daí, passou a habitar o domínio dos demônios e comportar-se como um animal, movido pela luxúria e ambição por poder e riquezas.<sup>501</sup>

Mas a queda não extinguiu a centelha divina presente na alma e a mesma liberdade, que fizera o gênero humano se apartar do Criador, poderia ser usada para conduzi-lo de volta: “[...] agora, nós devemos buscar por aquilo, que uma vez tido, o perdemos, ligando a alma ao Espírito

<sup>494</sup> Cf. *Ter., Adv. Mar.* 1.29.

<sup>495</sup> *Ire., Adv. Hae.* 1.28.1; *Eus., His. Eccl.* 4.29.1-3. Cf. VÖÖBUS, Arthur. *History of asceticism in the Syrian Orient: a contribution to the history of culture of the Near East*. Louvain: Secretariat Du Corpus, 1958, p. 31-9, v. I.

<sup>496</sup> 1Tm 4.3. Cf. ENCRATITES. In: CROSS e LIVINGSTONE, 1997, p. 545.

<sup>497</sup> *Ire., Adv. Hae.* 1.28.1.

<sup>498</sup> Cf. *Eus., His. Eccl.* 5.28.4; 5.13.1, 8.

<sup>499</sup> *Tat., Ora. Gra.* 5.1. Cf. Jo 1.1-3.

<sup>500</sup> *Tat., Ora. Gra.* 7.1; 13.1-2.

<sup>501</sup> *Id., ibid.* 15.2-3.

Santo à medida que nos comprometemos com a união ordenada por Deus.” (*Tat., Ora Gra.* 15.1). Taciano não aborda a questão do sexo dentro do casamento em *Oratio ad Graecos*, porventura por tratar-se de uma obra de caráter apologético. O contrário ocorre em *Sobre a Perfeição Conforme o Salvador*, tratado desaparecido, cujos alguns fragmentos são preservados por Clemente de Alexandria (c. 150 - c. 215). Um deles, diz respeito à exegese das seguintes palavras de Paulo: “não vos recuseis um ao outro, a não ser de comum acordo e por algum tempo, para que vos entregueis à oração; depois disso, voltai a unir-vos, a fim de que Satanás não vos tente mediante a vossa incontinência.” (1Cor 7.5). Partindo da premissa de que todo intercuro sexual conduz à corrupção, o assírio considera que Paulo só admitiu o casamento entre os coríntios por temer a ação do diabo sobre os fracos de propósito. Na prática, porém: “sua aceitação é tão relutante, que na verdade está dizendo não completamente a ele.” (*Cle., Stro.* 3.12.81.1).

Em sua *Epístola aos Romanos*, o de Tarso afirma que a mulher casada está ligada ao marido pela lei; mas se o marido vier a falecer, então estará livre dele e da lei.<sup>502</sup> Da mesma forma, estarão mortos para a Lei aqueles que aceitarem a graça salvadora de Cristo, renascendo para servir em ‘novidade de espírito’.<sup>503</sup> Embora a Lei seja santa, elucida o apóstolo, esta foi dada por Deus em virtude do pecado: “outrora eu vivia sem Lei; mas, sobrevivendo o preceito, o pecado reviveu e eu morri. Verificou-se assim que o preceito, dado para a vida, produziu a morte.” (Rm 7.9-10). Tais palavras são tomadas por Taciano no sentido de contrapor a Lei do Antigo Testamento, que ordenava aos homens se casarem e gerarem filhos, ao Evangelho, o qual instituía a continência. Clemente de Alexandria, comenta sobre o posicionamento do assírio: “estamos de acordo, quando diz que a antiga humanidade é a Lei e a nova o Evangelho. Mas não compactuamos com seu desejo de abolir a Lei como se tratasse da obra um deus diferente [...] o mesmo Senhor faz das velhas coisas novas.” (*Stro.* 12.82.2-3). A oposição entre Lei e Evangelho voltara a ser empregada por Jerônimo, não para negar o casamento, como faz Taciano, apesar de que em alguns momentos chegue próximo de o fazê-lo, mas para justificar a prevalência da castidade sobre o conluio matrimonial. Isso lhe rendera a acusação de ser encratita por parte de Joviniano.

Ao mesmo tempo em que refuta Taciano e os encratitas, Clemente de Alexandria tece uma defesa do casamento. Conforme a tradição de apologistas gregos, ele procura demonstrar a compatibilidade entre os ideais cristãos e a cultura helenística, justificando que o mesmo Logos que encarnou em Jesus, inspirou os filósofos, ainda que de forma incompleta (HUNTER, 2010,

---

<sup>502</sup> Rm 7.2.

<sup>503</sup> *Ibid.* 7.4-6.



p. 105-6). Para o alexandrino, o matrimônio não deve ser visto como uma concessão de Deus em virtude da queda, mas algo estipulado desde o início da criação em benefício do homem.<sup>504</sup> Nesse sentido, se opõe à acepção de que o corpo é algo intrinsecamente condenável e a geração de filhos perpetuadora do pecado original: “Se o nascimento é um mal, então os blasfemadores devem incluir o Senhor, que passou pelo nascimento, e a virgem que lhe deu à luz, sob o signo da maldade.” (*Cle., Stro.* 3.17.102.1). Longe de ser uma condição para a salvação, a continência é um dentre outros dons conferidos por Deus, cada qual desempenhando sua função dentro da Igreja. O bispo egípcio ainda argumenta que a virtude mais elevada não é, necessariamente, demonstrada por aqueles que escolheram se tornar celibatários:

Se uma pessoa é capaz de viver estritamente, maior valor alcançará aos olhos de Deus, desde que com seu autocontrole combine castidade e racionalidade. Mas se vai além da regra com a qual se comprometeu, tendo como objetivo alcançar renome, então está sujeita a ficar aquém de suas esperanças (*Cle., Stro.* 3.12.79.4).

Apesar de considerar a continência, *per se*, superior ao casamento, seus praticantes não são mais santos que os casados, propõe Clemente. Trata-se de ministérios diferentes e cada crente será recompensado por Cristo segundo o trabalho para o qual foi chamado.<sup>505</sup>

No início do século III, graças aos esforços de líderes como Irineu de Lyon e Clemente de Alexandria, foram fixados critérios para identificar e excluir os defensores do ascetismo radical. Basta observar os manuais heresiológicos do período, que listam entre os ‘inimigos da Igreja’, seitas de caráter gnóstico e encratita. Mas essa ‘vitória’ não perduraria por muito tempo, menciona Peter Brown (1990), pois logo entraria em cena uma nova geração de teólogos que não estava disposta a reafirmar a santidade do casamento da mesma forma que seus antecessores. Por mais que evitassem incorrer no extremo de rejeitar o matrimônio, sua ênfase na virgindade, em diferentes graus, faria eco às ideias apregoadas por Taciano e seus seguidores (HUNTER, 2010).

O primeiro desses defensores da castidade é Tertuliano, advogado cartaginês convertido ao cristianismo, cuja influência se fará sentir tanto sobre o pensamento de Lactâncio, quanto de Jerônimo. À primeira vista, conforme observa Hunter (2010), parece improvável que tenha se tornado um campeão da vida celibatária, afinal de contas, não apenas foi um homem casado, como demonstrou-se favorável à união conjugal e à procriação. Em sua apologia contra Marcião, que considerava o casamento um impedimento para o batismo,<sup>506</sup> o norte africano faz questão

---

<sup>504</sup> *Cle., Stro.* 3.17.103.1.

<sup>505</sup> *Id., ibid.* 3.12.79.7.

<sup>506</sup> Cf. *Ter., Adv. Mar.* 1.29.

de deixar claro que não rejeita o casamento, nem tampouco preconiza celibato como regra, mas apenas uma recomendação. Ele ainda argumenta que por ser uma instituição divina, o matrimônio deve ser preservado, independentemente dos excessos cometidos por alguns. Ao tê-lo rejeitado, Marcião ignorou que não existiria celibatários sem que estes fossem engendrados pela união entre um homem e uma mulher.<sup>507</sup> Dito argumento será retomado mais tarde por Jerônimo, ao alegar que um dos propósitos do casamento é gerar virgens para Cristo.<sup>508</sup>

Influenciado pelas ideias do Montanismo, movimento surgido na Frígia em meados do século II,<sup>509</sup> com o tempo Tertuliano adotara uma postura mais austera a respeito do casamento. Em um tratado dirigido à esposa, composto entre 200 e 206, ele desencoraja a prática das segundas núpcias e aconselha a ela que adote o celibato no caso de sua morte.<sup>510</sup> Já em *Exortação à Castidade e Sobre a Monogamia*, datados de 208-210 e 217, respectivamente, chega a afirmar que os que optaram por casarem-se de novo o fizeram em desacordo com as Escrituras. Citando as palavras do texto sagrado: “por isso um homem deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne.” (Gn 2.24), argumenta, que se fosse da vontade de Deus que Adão tivesse mais de uma esposa, tê-lo-ia autorizado tomar alguma de suas filhas que, iguais à, Eva eram carne de sua carne e ossos dos seus ossos.<sup>511</sup> Segundo seu entendimento, não existe diferença entre a pessoa que contrai um segundo matrimônio e a que, sendo casada, se relaciona com outra. Em ambos os casos se trata de adultério. No limite da licitude está o casamento cristão, mesmo que este seja uma medida preventiva para evitar o pecado da fornicção. Aqui, ele recupera a noção paulina de que a união conjugal representa um empecilho àqueles que desejam se dedicar unicamente ao serviço do Senhor.<sup>512</sup>

Ao defender a abolição das segundas núpcias, Tertuliano dá mostras de um ascetismo mais radical. Como se verá adiante, nem mesmo Jerônimo, conhecido por suas declarações pouco favoráveis ao matrimônio, chegará a fazê-lo. O teólogo cartaginês também rejeita a união

<sup>507</sup> *Ter., Adv. Mar.* 1.29.

<sup>508</sup> Cf. *Hie., Epis.* 49.7; exemplo de Fabíola, cf. *Id., ibid.* 66.3.

<sup>509</sup> Os montanistas acreditavam no derramamento do Espírito Santo (o Paraclete) sobre uma parcela de fiéis que conduziria a Igreja de volta aos princípios fundantes do cristianismo. O primeiro a receber a manifestação do Espírito teria sido Montano, fundador da seita. Por acreditarem na iminente descensão da Jerusalém celestial, que aconteceria na Frígia, os montanistas se preparavam através de jejuns e da renúncia sexual, a tal ponto que os casais eram advertidos a se separarem ou adotarem o celibato conjuntamente. A oposição do papa Inocêncio I (378 - 417) e a legislação contra os hereges do imperador Honório I (384 - 423), levaram a destruição do movimento no Ocidente. No Leste, terminara por ação de Justiniano I (482 - 565). Cf. MONTANISM. In: CROSS e LIVINGSTONE, 1997, p. 1107-8; LE SAINT, W. Montanism. In: MARTHALER *et al.*, 2003, p. 828-9, v. IX.

<sup>510</sup> *Ter., Uxo.* 1.1.

<sup>511</sup> *Id., Mon.* 4; *id., Exh. Cas.* 5.

<sup>512</sup> *Id., Uxo.* 1.3. Cf. 1Cor 7.32-34.

entre cônjuges de diferentes religiões,<sup>513</sup> outro ponto em que não o acompanhará o monge de Estridão. Pese tais diferenças, ambos os doutores sustentam a hierarquização das práticas de piedade cristã, julgando a castidade na viuvez, por exemplo, um modo de vida mais digno que o casamento. A razão para isso, segundo a interpretação de Tertuliano, é que a abstenção sexual não depende unicamente dos esforços humanos, enquanto o matrimônio, resultado da propensão natural à união entre os sexos, está dentro dos poderes daqueles que o aderem.<sup>514</sup>

Outro que tece uma defesa da castidade é Cipriano de Cartago, que igual a Tertuliano, associa o pecado do primeiro casal à realidade do sexo e do casamento. Embora não julgue a prática da continência obrigatória, ao modo dos encratitas, a considera preferível ao casamento. Ele também reforça a diferença entre a Lei antigo-testamentária e o Evangelho. Enquanto a terra estava vazia e não havia campos cultivados, afirma o bispo, os seres humanos valeram-se de sua fecundidade para expandirem sua espécie. Mas agora a terra encontra-se cheia e povoada, de modo que os que forem capazes, devem assumir a continência, fazendo de si mesmos eunucos para o reino de Deus.<sup>515</sup> Mais uma vez, Cipriano segue a linha de Tertuliano, que embora não tenha se referido à questão populacional, sustentava que a poligamia praticada pelos patriarcas e reis hebreus, fora necessária naquele contexto. Os princípios outrora instituídos, afirmava o cartaginês: “forneceram a base para correções subseqüentes, a fim de que o Senhor, através o seu Evangelho, e os apóstolos nos últimos dias, eliminassem os excessos ou harmonizassem as desavenças.” (*Ter., Uxo.* 1.2).

Como consequência da valorização da castidade, que desde o tempo dos apóstolos era colocada acima do casamento, muitos cristãos imaginavam que no reino dos céus haveria diferentes tipos de recompensas. De fato, diversas passagens bíblicas apoiavam essa ideia, como o coro dos cento e quarenta e quatro mil, que de acordo com o Apocalipse de João, será integrado por aqueles que guardaram a castidade. Distinguidos com uma marca em suas fronteiras, eles entoarão um cântico novo e acompanharão o Cordeiro para todos os lugares.<sup>516</sup> As parábolas de Cristo também serviram a esse propósito. No início do século III, um autor desconhecido de Cartago escreveu um sermão intitulado *De Centesimus et Sexagesimus et Tricesimus Fructus*, no qual interpreta a Parábola do Semeador de Mt 13.4-9 à luz do ideário encratita. Segundo ele, as sementes que caíram em solo pedregoso, onde não havia muita terra, representam as pessoas casadas, que renunciaram o intercurso sexual depois de receberem o batismo; as sementes caídas entre os espinhos são os homens e mulheres virgens; as que caíram

<sup>513</sup> *Ter., Uxo.* 2.3, 4.

<sup>514</sup> *Id., ibid.* 2.1.

<sup>515</sup> *Cyp., Hab. Vir.* 23. Cf. Mt 19.12.

<sup>516</sup> Ap 14.1-4. Cf. *Hie., Epis.* 22.41.

em terra boa dizem respeito aos mártires. Conclui-se, assim, que da mesma forma que os frutos germinaram na proporção de trinta, sessenta e cem vezes, também o maior prêmio está reservado aos mártires, seguidos das virgens e viúvas celibatárias.<sup>517</sup> Cipriano adota a mesma distinção em *De Habitu Virginum*, primeiro tratado dedicado exclusivamente às virgens cristãs. A única diferença é que omite a terceira categoria, das pessoas casadas:

O primeiro fruto, o cêntuplo, pertence aos mártires; o segundo, sexagíntuplo, é seu [*i. e. virgens*]. Pois como entre os primeiros não há pensamento carnal e mundano, nenhum encontro, por pequeno, insignificante e trivial que seja; também em vocês, cuja recompensa está em segundo lugar na graça, haja poder e resistência semelhante a deles (*Hab. Vir.* 21).

Embora não esteja envolvido na polêmica encratita, seja como defensor do ascetismo restrito ou do casamento, Lactâncio aborda a questão da união entre os sexos e a reprodução. *De Opificio Dei* é o primeiro tratado do norte africano após sua conversão ao cristianismo, sendo também a mais antiga de suas obras preservadas, composta nos últimos anos de sua estadia em Nicomédia. Por meio de uma análise pormenorizada da anatomia humana, procura justificar que dado o cuidado com que o Criador fez o homem, o único dotado de uma natureza racional, seria impossível que o abandonasse em meio às adversidades. Recuperando a teoria aristotélica de que o sêmen não está presente apenas nas fêmeas, mas também nos machos, explica que os filhos podem ser parecidos com qualquer um dos progenitores.<sup>518</sup> Se bem que considere a necessidade de “cobrir com a modéstia as coisas que hão de causar vergonha.” (*Lac., Opif.* 13.1), o retórico faz um julgamento positivo a respeito da prática sexual. Os órgãos genitais, como qualquer outra parte do corpo, integram a criação divina. Pena terem sido corrompidos em seu uso pelos ímpios, lamenta ele:

[...] os sacrílegos e irreverentes cometeram essa gravíssima profanação, transformando a divina e admirável obra de Deus, o qual a idealizara para a propagação da espécie com impensável inteligência, em uma muito suja e vergonhosa concupiscência, obra de sua paixão repulsiva [...] (*Lac., Opif.* 13.2).

O posicionamento de Lactâncio a respeito do intercuro sexual e do casamento é mais bem elucidado no sexto livro de sua apologia, em que trata da ‘verdadeira’ adoração a Deus (*religio*) e as relações que devem ser seguidas no relacionamento entre os seres humanos

<sup>517</sup> Cf. HUNTER, David G. *Marriage, celibaty, and heresy in ancient christianity: the jovinianist controversy*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 114-5.

<sup>518</sup> *Lac., Opif.* 12.6-18.

(*humanitas*).<sup>519</sup> Homens e mulheres, assim como os demais animais, foram feitos para gerarem descendência, de modo que a atração sexual entre eles não deve ser vista como algo antinatural e pecaminoso. Tampouco o prazer decorrente de tal união é ilegítimo:

Quando Deus concebeu os dois sexos, lhes atribuiu a faculdade de atraírem-se mutuamente e usufruir de sua união. Colocou em seus corpos o mais ardente desejo dentre todos os seres vivos, de modo que se arrojassem avidamente a esses sentimentos e, assim, fossem capazes de propagar e multiplicar sua espécie (*Lac., Div. Ins. 6.23.2*).

A união extraconjugal é condenada pelo retor, que se opõe à diferenciação então existente no direito civil romano, segundo o qual um homem, por muitas mulheres que tivesse fora do casamento, não seria considerado um adúltero da mesma forma que uma mulher acusada de possuir um amante.<sup>520</sup> A possibilidade de pecar, por outro lado, era necessária ao exercício da virtude da castidade, nesse caso entendida como o cumprimento dos votos matrimoniais.<sup>521</sup> Quanto à continência, Lactâncio a considera um ato de extraordinário comprometimento, “[...] o ápice e a consumação de todas as virtudes.” (*Div. Ins. 6.23.39*). Algo que Deus ordenou que se fizesse, mas não às custas da proibição do casamento.<sup>522</sup> Não há indícios, inclusive, de que o norte africano alguma vez tenha aderido ao ascetismo. O mais provável é que não o tenha feito, já que sua visão é orientada para a preservação das instituições políticas e sociais em vigor, com exceção do paganismo, e não a expectativa do eminente retorno do Messias.

A partir do final do século terceiro, conforme discutido no Capítulo II, a prática da ascese ganhou um novo impulso com o surgimento do eremitismo; primeiro no Norte da África, depois na Síria, e finalmente através da organização dos mosteiros pacomianos no Egito. De acordo com Mercedes Serrato (1993, p. 47; 1999, p. 341), esse movimento em direção ao deserto ocorreu como uma reação à secularização das igrejas e à lassidão do clero, tendo como objetivo o retorno ao estado primitivo do cristianismo ou até do homem antes da queda. Para tanto, era preciso assumir três compromissos básicos: observar a continência; renunciar aos bens materiais; dedicar-se à oração e ao estudo das Escrituras (TORRES, 2009, p. 49). Jejuns e mortificações corporais também eram comuns entre os ascetas, que não raro excediam os limites da parcimônia e caíam doentes em suas alcovas.

---

<sup>519</sup> Cf. HUNTER, David. G. *Marriage and Sexuality in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 2018, p. 101-2.

<sup>520</sup> *Lac., Div. Ins. 6.23.24*.

<sup>521</sup> *Id., ibid. 6.23.23*.

<sup>522</sup> *Hie., Epis. 6.23.38*.

Difundindo-se rapidamente pelas províncias do Leste, não demoraria para que o ascetismo monástico começasse a atrair os cristãos ocidentais, levando alguns deles a abandonarem suas pátrias para atender ao chamado do deserto. Em geral, eram indivíduos advindos das baixa e média aristocracias, a exemplo de Jerônimo, Bonoso e Rufino, capazes de arcar com os custos da viagem e sobreviverem com relativo conforto nos mosteiros do Egito, Síria e Palestina. Já uma parcela de bem-nascidos de Roma, pertencentes aos altos escalões da sociedade imperial, preferiu adequar o ideal monástico à vida cidadina, transformando suas residências em mosteiros privados. Esse era o caso das jovens e viúvas aristocratas que compunham o Círculo do Aventino, as quais observavam a continência e dedicavam-se aos estudos bíblicos.

Ao contrário do que sugerem os autores cristãos, essas mulheres não abandonaram por completo os costumes tradicionais dos romanos e os confortos que sua riqueza e posição social proporcionavam ao se tornarem penitentes.<sup>523</sup> Decerto que Jerônimo exagera ao dimensionar o desprendimento de Marcela e Paula, chegando a afirmar que essa última, não contente em converter todos os bens da família em esmolas, recorreu a empréstimos para continuar amparando os necessitados.<sup>524</sup> Na verdade, todas elas providenciaram para que sua riqueza fosse transferida a outros membros da família, como reconhece o próprio estridonense no caso de Paula.<sup>525</sup> Seu compromisso com o ideal ascético, independentemente disso, conferia ao monacato doméstico um caráter diferente do ascetismo ‘mundano’, para o qual não era preciso mais que a renúncia sexual (SERRATO, 1993, p. 35). No período em que esteve em Roma pela segunda vez, Jerônimo observou com indignação o comportamento de certas damas que se professavam continentas. A respeito das viúvas, ele comentava:

A verdade é que apenas mudaram de vestido, enquanto a antiga ostentação permanece. Em suas espaçosas liteiras com mantos vermelhos e corpos volumosos, além de um cortejo de eunucos a precedê-las, não aparentam que perderam o cônjuge e sim que estão à procura de um. Suas casas estão cheias de aduladores e comensais. Os mesmos clérigos que deveriam inspirar o respeito com seus ensinamentos e autoridade, beijam à frente de suas patronas e estendem as mãos, não para bendizê-las, como alguém poderia pensar, mas para receber o pagamento pela visita. Sabendo que os sacerdotes precisam de sua ajuda, se enchem de soberba, pois tendo experimentado o senhorio dos maridos, preferem a liberdade da viuvez, sendo chamadas de castas e senhoras (*nonnae*). Essas, que depois de cearem imoderadamente, vão para a cama sonhar com os apóstolos (*Hie., Epis. 22.16*).

<sup>523</sup> Sobre a continuidade das tradições romanas na aristocracia cristã do século IV, cf. BROWN, Peter. Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy. *The Journal of Roman Studies*, Cambridge, v. 51, parts 1 and 2, p. 1-11, 1961.

<sup>524</sup> *Hie., Epis.* 108.15, 30.

<sup>525</sup> *Id., ibid.* 108.6. Cf. HUNTER, 2010, p. 76-7.

Note-se que a crítica de Jerônimo se estende a uma parcela dos clérigos da capital, a qual se voltara contra ele após a morte de Dâmaso I.<sup>526</sup> De acordo com Valero (2013, p. 360-1), é possível, mesmo, que tenham instaurado um processo contra o monge, levando-o a abandonar a cidade às pressas em 385. Em uma carta à Asela, escrita em agosto daquele ano, enquanto se encontrava no navio de volta a Palestina,<sup>527</sup> Jerônimo expressa o desgosto pelas circunstâncias de sua partida: “alguns me julgam um criminoso, carregado de todo tipo de infâmia [...]” (*Hie., Epis.* 45.1). Parte das acusações se devia à proximidade das damas do Aventino, sobretudo Paula, cuja decisão de deixar Roma junto dele só alimentara as suspeitas de seus opositores:

Antes de conhecer a família da beatíssima Paula, Roma era unânime em render-me elogios. Quase todos me consideravam digno do episcopado [...]. Mas desde que comecei a venerá-la pelos méritos de sua santidade, honrá-la e admirá-la, de repente todas as minhas virtudes me abandonaram! (*Hie., Epis.* 45.3).

Por trás das denúncias do estridonense e das acusações feitas por seus adversários, não havia, apenas, divergências no campo das ideias ou relativas a certas práticas ministeriais, mas uma disputa por influência junto às famílias de nobres recém-convertidas ao cristianismo. Para os contendores no terreno doutrinário, como Jerônimo, o apoio de cidadãos influentes ou até dos próprios dirigentes do império era de fundamental importância diante das acusações de heresia levantadas por seus opositores. Na querela contra Joviniano, por exemplo, o monge contara com o apoio de partidários em Roma, em especial Marcela e Pamáquio, para o manter informado sobre a repercussão de seus trabalhos no Ocidente e intervirem em seu favor quando a situação se mostrasse desfavorável.

Do lado dos bem-nascidos, a associação com nomes destacados no cenário religioso era um sinal de prestígio, como se pode observar no caso de Demétria, uma donzela de família nobre que optou pela continência. Ela e seus parentes haviam fugido da Itália às vésperas do saque de Roma pelos visigodos em 410, estabelecendo-se em Cartago. O Papa Inocêncio I (m. 417), Pelágio e Agostinho, três das principais autoridades eclesiásticas do período, enviaram-lhe missivas consagrando-a como uma virgem de Cristo. Jerônimo também escreve felicitando a jovem por sua decisão e aconselhando-a sobre a prática do ascetismo. O pequeno tratado em forma de carta se assemelha àquele dirigido à Eustáquia trinta anos antes, no qual o autor exaltava as virtudes da donzela – e, por extensão, de sua família –, convertendo-a em um

<sup>526</sup> Cf. CURRAN, John. Jerome and the Sham Christians of Rome. *Journal of Ecclesiastical History*, Cambridge, v. 48, n. 2, p. 213-29, apr. 1997.

<sup>527</sup> *Hie., Epis.* 45.6.

paradigma de santidade. Teria sido a repercussão desse escrito, aliás, que motivou a avó e a mãe de Demétria a encomendarem um elogio ao de Estridão. A esse respeito, ele comenta:

Não é nada novo ou especial o que me pedem, já que meu intelecto tem sido utilizado com frequência em temas desse tipo. O que desejam é que eu levante minha voz e testemunhe as virtudes de alguém, que nas palavras do famoso orador, ‘deve ser elogiada menos pelo que é do que promete ser.’ (*Hie., Epis.* 130.1).<sup>528</sup>

Convidados a integrarem os círculos aristocráticos, monges e teólogos aproveitavam para disseminar suas ideias e fazer proselitismo. Em Roma as casas dos cristãos ricos funcionavam como espaços de encontro ‘não oficiais’, fornecendo aos grupos ‘hereges’ um local seguro para florescerem, além de um refúgio em tempos de perseguição. Escrevendo a Jerônimo, Marcela relata ter recebido a visita de um seguidor de Montano, que lhe trouxe uma série de textos do *Evangelho de João* concernentes à promessa da vinda do Paracleto.<sup>529</sup> Em resposta, o de Estridão a alerta para os perigos da doutrina montanista. Também os pelagianos e luciferianos – esses últimos rejeitavam a reintegração de bispos arianos à igreja católica romana<sup>530</sup> –, se utilizavam do ambiente doméstico para suas reuniões. Além de representar um ato de resistência, menciona Harry Maier (1995), tais encontros ajudarão a reforçar o senso de pertencimento a grupos dissidentes, sendo logo percebidos pelas autoridades eclesiásticas e civis como ameaças. Uma lei de 383, promulgada em Constantinopla, proibia que arianos, maniqueus, encratitas e quaisquer outros hereges se reunissem em local privado, sob pena de exclusão do convívio dos fiéis.<sup>531</sup>

Será dentro desse contexto, entre debates no terreno teológico, acusações de heresia e disputas por poder envolvendo o patronato das famílias ricas de Roma, que se dará o embate envolvendo Jerônimo e Joviniano. Como expoentes de tradições distintas acerca do casamento e da castidade, as quais dividiam as igrejas desde seu período formativo, seus argumentos contribuirão para estabelecer os limites da ‘ortodoxia’ relativos a esses temas. O restante deste capítulo, portanto, tem como finalidade abordar os principais aspectos dessa querela, privilegiando o tratado *Adv. Iov.* de Jerônimo e suas epístolas como fontes, além de avaliar sua repercussão e consequências para cada um.

<sup>528</sup> *Cic., Rep.* 2.52.

<sup>529</sup> Cf. *Hie., Epis.* 41.1. Acerca da crença montanista no Paracleto, cf. nota 509.

<sup>530</sup> Os luciferianos eram assim chamados por conta de seu fundador, Lúcifer, bispo de Cagliari, na ilha da Sardenha. Por volta de 380, enquanto se encontrava em Antioquia, Jerônimo escrevera um pequeno tratado contestando suas ideias. *Diálogo Entre um Luciferiano e um Ortodoxo (Altercatio Luciferiani et Orthodoxi)* é o primeiro trabalho apologético do monge. Cf. VALERO, 2013, p. XXIII-XXX.

<sup>531</sup> *Cod. Theo.* 16.5.11.



#### 4.4 A OPOSIÇÃO ENTRE JOVINIANO E JERÔNIMO

Durante o ano de 392, enquanto dirigia um dos mosteiros construídos por Paula em Belém, Jerônimo relata ter recebido a visita de alguns ‘veneráveis irmãos’ vindos de Roma, que traziam consigo os Comentários (*Commentarii*) de certo Joviniano para que pudesse refutá-los com base nos preceitos da fé romana.<sup>532</sup> A iniciativa de enviar o escrito parece ter partido de Marcela, que assim como outros ascetas da capital, julgou como heréticas as ideias do monge acerca do casamento e da castidade. No final daquele ano ou, o que é mais provável, no início de 393 (CASQUERO e CELESTINO, 2009, p. XXXVIII-XL), o de Estridão leva a público os dois livros de *Adv. Iov.*, nos quais contesta os argumentos do adversário ao mesmo tempo que faz uma apologia da castidade.<sup>533</sup> Suas afirmações sobre o casamento, no entanto, causaram repúdio em muitos cristãos ocidentais, representando um constrangimento para seus apoiadores.

Quase não há informações sobre a vida de Joviniano, como seu local ou data de nascimento. Por meio de Jerônimo, principal fonte de informações sobre ele, sabe-se ter sido um monge de considerável influência sobre a elite cristã de Roma: “Os nobres te cedem passagem e os ricos te beijam a fronte.” (*Hie., Adv. Iov.* 2.37). O estridonense o justifica em virtude da licenciosidade de uma parcela de bem-nascidos da cidade, que mesmo após aderirem ao cristianismo, continuavam a alimentar os vícios de outrora. Eis o que afirma sobre o adversário: “Depois de proclamar tua doutrina e teus banhos [*balneas*], onde se lavam, lado a lado, homens e mulheres, toda afeição, que com a roupagem da modéstia, cobria a ardorosa lascívia, foi desnudada e posta de manifesto.” (*Hie., Adv. Iov.* 2.36). Agostinho também dá testemunho do prestígio de Joviniano ao relatar que muitas virgens de Roma, convencidas pela doutrina do monge, abandonaram seus votos para contrair casamento.<sup>534</sup>

Escrevendo aos bispos do Norte da Itália, o papa Sirício alerta para os perigos da heresia jovinianista e pede apoio {a condenação proferida no Concílio de Roma (393). Na carta, o pontífice alega que a adesão do monge ao corpo de fiéis passou despercebida, uma vez que

---

<sup>532</sup> *Hie., Adv. Iov.* 1.1.

<sup>533</sup> Segundo a cronologia proposta por Juana Torres, Joviniano começou a ensinar sua doutrina entre 391 e 392, época em que também escreveu seus *Commentarii*. Em março de 393, foi excomungado pelo papa Sirício no Concílio de Roma, e na primavera daquele ano no Concílio de Milão, presidido por Ambrósio. Um pouco mais tarde, no verão de 393, Jerônimo compõe sua apologia contra o monge. O historiador David Hunter concorda com Torres no tocante à data de composição de *Adversus Iovinianum* e chama a atenção para a ausência de referências à condenação de Joviniano. Segundo ele, isso sugere que ao escrever o tratado, o estridonense ainda não tinha conhecimento dos sínodos. Cf. TORRES, Joana. La historia de un monje herege: Joviniano y el conflicto entre matrimonio y virginidad en el siglo IV. In: MARCOS, Mar (Ed.). *Hereges en la Historia*. Madrid: Trotta, 2009, p. 59; HUNTER, 2010, p. 16-7, 191 nota 61.

<sup>534</sup> *Aug., Retr.* 2.22.

encobriu sua mensagem ‘sob uma aparência de piedade’ (*sub velamento pii nomines*) e ‘sob um nome religioso’ (*sub religioso nomine*).<sup>535</sup> Em mais de uma ocasião ele relata que o sermão de Joviniano entrou ‘na igreja’ ou ‘na casa de Deus’,<sup>536</sup> sugerindo que, inicialmente, ele e seus seguidores possam ter recebido apoio de alguns membros do clero romano, que os permitiu pregarem (HUNTER, 2010, p. 18). Ao contrário de outros hereges, que erraram por não terem compreendido alguns pontos da doutrina, Joviniano e seus partidários perverteram por completo os exemplos de continência encontrados nos Antigo e Novo Testamentos.<sup>537</sup> Através de sua diabólica interpretação das Escrituras, completa Sirício, “eles começaram a destruir um número não desprezível de cristãos, ganhando-os para a sua própria insanidade.” (*Sir., Epis. Ext.* 41a.3).

Informado que Joviniano se dirigia a Milão, onde encontrava-se a corte imperial, no intuito de suplicar a proteção de Teodósio I, Ambrósio reúne um sínodo na primavera de 393 e reafirma a sentença de Roma. Vale notar que apesar da excomunhão, as ideias do monge latino continuaram a circular entre os fiéis. O próprio bispo milanês dá testemunho disso em uma correspondência aos membros da igreja de Verselli.<sup>538</sup> Somente depois de um decreto dos imperadores Honório (384 - 423) e Teodósio I, promulgado em 398, que o movimento jovinianista parece ter chegado ao fim. O texto ordenava que seu líder fosse preso, açoitado e depois isolado na Ilha de Boa, no Adriático. Seus sequazes também deveriam ser enviados a ilhas isoladas, distantes umas das outras.<sup>539</sup> Provavelmente, os últimos dias de Joviniano foram passados no exílio, até sua morte em torno do ano 400.<sup>540</sup>

Em sua resposta ao papa, pouco depois do Concílio de Milão, Ambrósio reforça as razões pelas quais Joviniano foi condenado em Roma e acrescenta a culpabilidade deste em compactuar com a heresia maniqueísta.<sup>541</sup> A esse respeito, David Hunter (2010, p. 130) observa, que pelo final do terceiro século o termo ‘maniqueísmo’ se torna um rótulo aplicado a praticamente qualquer tipo de ascetismo, percebido como uma ameaça à autoridade clerical instituída. Para dar suporte à acusação, Ambrósio evoca o entendimento de Joviniano acerca da virgindade de Maria. Embora admitisse que a galileia fosse casta quando, milagrosamente,

<sup>535</sup> *Sir., Epis. Ext.* 41a.3 (AMBROSE OF MILAN. *Political Letters and Speeches*. Translated by J. H. W. G. Liebeschuetz. Liverpool: Liverpool University Press, 2010, p. 336-9).

<sup>536</sup> *Id., ibid.* 41a.2-3.

<sup>537</sup> *Id., ibid.* 41a.4.

<sup>538</sup> *Id., ibid.* 14.7 *et. seq.*

<sup>539</sup> *Cod. Theo.* 16.5.53.

<sup>540</sup> Na apologia *Contra Vigilantium* (1), escrita em 406, Jerônimo dá a entender que fazia tempo desde a morte de Joviniano. Cf. CASQUERO e CELESTINO, 2009, p. XL.

<sup>541</sup> *Amb., Epis. Ext.* 15.2, 12-13.

recebeu a semente do Senhor, o monge negava que tivesse conservado tal condição no momento do parto (*virginitas in partu*).<sup>542</sup>

[...] de fato, eles [os jovinianistas] se mostraram maniqueus por sua crença de que Cristo não veio de uma virgem. Que tipo de loucura é essa, que em muito se assemelha a dos judeus atuais? Se é acreditado que Ele não se fez carne, então apareceu para nós como um mero fantasma e foi crucificado enquanto tal. Mas Ele foi crucificado de verdade por nós, e em verdade é nosso salvador (*Epis., Ext. 15.12*).<sup>543</sup>

Paradoxalmente, o bispo milânês defendia que a mãe de Cristo não apenas havia sido virgem na hora da concepção, como manteve-se assim durante e após dar à luz.<sup>544</sup> A noção da virgindade perpétua de Maria (*virginitas post partum*), explica Hunter (1993, 2010), ocorreu pela primeira vez no *Protoevangelho de Tiago*, texto encratita de meados do século II. Posteriormente, seria incorporada por Orígenes, que assim como o autor do apócrifo, vinculava o sexo ao pecado original. Não muito tempo antes da sentença de Joviniano, um laico romano de nome Helvídio (*fl.* século IV), escrevia um tratado, defendendo a santidade do casamento e apontando para as incoerências da crença na castidade permanente de Maria. Segundo ele, seria impossível que a mulher tivesse se mantido casta indefinidamente à medida que os textos bíblicos fazem referência aos irmãos de Jesus.<sup>545</sup> Suas afirmações acabaram incomodando um grupo de monges partidários de Jerônimo, que lhe solicitaram uma contrapartida.<sup>546</sup> O resultado seria o tratado *Adversus Helvidium*, composto em 383 ou 384, no qual o autor interpreta as passagens neotestamentárias de modo não literal. Na verdade, argumenta ele, os irmãos de Jesus foram seus primos, filhos de sua tia materna, Maria, esposa de Alfeu.<sup>547</sup> Se qualificados como ‘irmãos’, estes o foram em virtude do afeto familiar e do sentido espiritual, já que era costume os cristãos chamarem-se uns aos outros de *fratres*.<sup>548</sup>

Ambrósio não menciona, mas os ataques desferidos por ele a Joviniano deram-se em resposta às recriminações anteriores do monge. É o que afirma Agostinho em um tratado

<sup>542</sup> *Amb., Epis. Ext. 15.4*. Tal qual Ambrósio, Agostinho considerava que Joviniano fora contra a *virginitas in partu* de Maria, de sorte que ao conceber o filho de Deus, a jovem galileia teria deixado de ser uma donzela (*Aug., Hae. 82*). No contexto da querela jovinianista, tanto o papa Sirício, quanto Jerônimo, abstiveram-se de aludir o posicionamento do monge de Roma acerca da respectiva doutrina. No caso do estridonense, pode ser que tivesse julgado inadequado tratar do tema em sua apologia, na qual a mãe de Jesus é mencionada apenas uma vez, de passagem. Cf. *Hie., Adv. Iov. 1.31*. Sobre Jerônimo e a doutrina da virgindade perpétua de Maria, cf. HUNTER, David. G. Helvidius, Jovinian, and the Virginité of Mary in Late Fourth-Century Rome. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v. 1, n. 1, p. 47-71, 1993; HUNTER, 2010, p. 171-204.

<sup>543</sup> Cf. *Aug., Con. Iul. 1.2.4*.

<sup>544</sup> *Amb., Epis. Ext. 15.7*.

<sup>545</sup> *Hie., Adv. Hel. 11-12*.

<sup>546</sup> *Id., ibid. 1*.

<sup>547</sup> *Id., ibid. 13-14*.

<sup>548</sup> *Id., ibid. 15*.

dirigido contra os seguidores de Pelágio: “se atreveriam vocês, Pelagianos e Celestianos, a chamar este homem [*i. e.* Ambrósio] de Maniqueu? O herético Joviniano designou-o assim, face a sua defesa de que Maria permaneceu virgem mesmo após dar à luz.” (*Aug., Nup. Con.* 2.15). De acordo com Hunter (1987, p. 53), o bispo omite as acusações de ser maniqueísta, porque isso lançaria suspeita sobre sua própria ortodoxia, estratégia que também parece ter sido utilizada Jerônimo. Embora isso não possa ser comprovado por outras fontes, há pelo menos duas passagens de sua apologia que dão suporte a essa hipótese. Na primeira delas, o autor afirma:

Nós não somos seguidores dos dogmas de Marcião e de Manes, para condenar o casamento; nem tampouco fomos enganados pela heresia de Taciano, líder dos encratitas – este, que não apenas condena e reprova o matrimônio, mas todos os alimentos que Deus criou para que usássemos –, de modo a considerarmos que todo intercurso sexual seja impuro (*Adv. Iov. 1.3*).

Diferente de Ambrósio, as prováveis acusações levantadas contra o estridonense não foram motivadas por sua defesa à virgindade perpétua de Maria, mas pela exaltação da continência, colocada acima do casamento; “pois ainda que aceitemos o matrimônio, preferimos a virgindade [...]” (*Hie., Adv. Iov. 1.3*), escreve ele em outra parte. Do ponto de vista de Joviniano, a diferenciação das formas de piedade cristã equivalia a incorrer no erro dos maniqueístas, os quais separavam uma elite espiritual de praticantes do jejum e do celibato, do restante dos membros de suas comunidades. Ao contrário dos ‘eleitos’, esses últimos, conhecidos como ‘ouvintes’, não tinham a obrigação de adotar a abstinência sexual permanentemente, sendo aconselhados a evitar o sexo porque a geração de filhos perpetuava a escravidão da luz na matéria.<sup>549</sup> Dita concessão, entretanto, implicaria em seu destino após a morte. Enquanto a alma dos eleitos ascenderia ao paraíso, a dos ouvintes deveriam retornar ao mundo físico, reencarnando uma vez mais (HUNTER, 1993, p. 55-6).

A segunda passagem vem de um trecho em que Jerônimo discute o casamento dos sacerdotes do Antigo Testamento, utilizado como exemplo por Joviniano para demonstrar que a união conjugal não representava um empecilho no caminho da purificação espiritual. Ora, “como se em nossos dias não existissem muitos sacerdotes casados [...]” (*Adv. Iov. 1.23*), responde o teólogo, aludindo a um versículo em que Paulo recomendava aos bispos que se casassem – uma única vez – e tivessem filhos.<sup>550</sup> Dando continuidade à sua resposta, por meio

<sup>549</sup> *Aug., Con. Faus.* 30.6.

<sup>550</sup> 1Tm 3.2-4. Embora encabeçada com o nome de Paulo de Tarso, a *Epístola a Timóteo* deve ter sido escrita por algum cristão de inícios do século II, requisitando a autoridade do apóstolo. Cf. p. 147.

da qual esperava afastar os rumores de que era contrário ao casamento,<sup>551</sup> ele coloca: “dado que eles [*i. e.* os sacerdotes] também tiveram esposas, com razão se voltariam contra nós se, conduzidos pelo erro dos encratitas, defendêssemos que o casamento deve ser condenado [...]” (*Adv. Iov.* 1.23). Esse fragmento será citado mais tarde em uma carta a Pamáquio, na qual Jerônimo acrescentara as seguintes palavras: “tenho estigmatizado Taciano, líder dos Encratitas, por sua condenação ao casamento e ainda assim dizem que sou contra o matrimônio!” (*Hie., Epis.* 49.9).

Mais do que expressões de discordâncias teológicas, acusações de heresia serviam de ferramenta para desautorizar o adversário e sua mensagem. Sem poder considerar Joviniano como um encratita ou maniqueu, o que, nesse último caso, implicaria em incorrer na mesma contradição de Ambrósio, Jerônimo o associa a Basíledes, um filósofo de tendências gnósticas, que ensinou em Alexandria no século II:<sup>552</sup> “Basíledes, o mestre da luxúria e da mais torpe sensualidade, veio, ao cabo de tantos anos, reencarnar-se, como um Euforbo,<sup>553</sup> em Joviniano para que também a língua latina tivesse sua heresia.” (*Adv. Iov.* 2.37). A questão do desregramento também é empregada para transformar o monge em um ‘pagão’. Por mais de uma vez em sua apologia, o de Estridão o denomina de ‘Epicuro cristão’ e sucessor de Zenão,<sup>554</sup> chegando ao ponto de afirmar que o nome do monge derivava do ídolo ‘Iove’ (*sc. Iupiter*).<sup>555</sup>

Além da *reductio ad haeresim*, Maijastina Kahlos (2011) elenca outras estratégias utilizadas por Jerônimo com a finalidade de tolher a autoridade de Joviniano, sendo uma delas a depreciação de seu estilo literário, considerado tosco e bárbaro. Logo no início de seu tratado, o teólogo expressa sua dificuldade em lidar com os ‘Comentários’ (*Commentarios*) do monge de Roma: “é tão grande a barbárie linguística desses escritos e seu estilo, confuso, está tão imundamente atravessado de defeitos, que não tenho sido capaz de compreender o que disse, nem com que argumentos pretende demonstrá-lo.” (*Hie., Adv. Iov.* 1.1). Semelhante ao que

---

<sup>551</sup> Como demonstrado no Capítulo II (p. 82), Jerônimo faz comentários pouco favoráveis ao casamento em *Libellus de Servanda Virginitate*, publicado em 384. O tratado logo ganhou popularidade em Roma, suscitando uma série de críticas. Enquanto uma figura influente na cidade, especialmente em alguns círculos da aristocracia cristã, é provável que Joviniano o tenha conhecido. Posteriormente, ele o tomaria como base para as acusações de heresia dirigidas contra o estridonense em seus *Commentarii*. Sobre o início da pregação de Joviniano e a data de composição de seu escrito, cf. nota 533.

<sup>552</sup> Cf. BASILIDES. In: CROSS e LIVINGSTONE, 1997, p. 168-9.

<sup>553</sup> Na Guerra de Tróia, Euforbo foi quem desferiu o primeiro golpe em Pátroclo antes deste ser morto por Heitor. Pitágoras afirmava que em uma vida anterior, havia sido o herói troiano. Cf. EUFORBO. In: GRIMAL, 2005, p. 156; *Hie., Con. Vig.* 1.

<sup>554</sup> *Id., Adv. Iov.* 1.1; 2.21, 33, 36.

<sup>555</sup> *Id., ibid.* 2.38.

havia feito Lactânncio em relação aos escritos de Porfírio,<sup>556</sup> Jerônimo compara o tratado de Joviniano com vômito,<sup>557</sup> algo que também fará em sua oposição a Vigilânncio.<sup>558</sup>

A depreciação intelectual é mais um artifício retórico empregado pelos apologistas cristãos contra seus oponentes. O filósofo de Tiro, por exemplo, cujo prestígio entre seus contemporâneos era notório, é retratado por Lactânncio como alguém incapaz de sustentar suas arguições: “quando quis enfraquecer as razões da religião contra a qual falava, se mostrou inepto, vão e ridículo [...]” (*Ins. Div.* 5.2.8). De modo semelhante, Jerônimo caracteriza Joviniano como um estulto costumaz,<sup>559</sup> comparando suas alegações aos delírios de um sonho febril ou as loucuras de uma pessoa que devia ser contida por amarras, referindo-se à medida profilática recomendada por Hipócrates no tratamento dos doentes mentais.<sup>560</sup> Outro paralelo entre ambos os autores diz respeito ao julgamento de seus interlocutores como viciosos e imorais. Lactânncio ironiza Porfírio ao afirmar que em sua mesa se comia melhor que no palácio do imperador e que tinha por hábito esconder as riquezas obtidas ilegalmente sob a túnica, contrariando os preceitos filosóficos que anunciava. Também Joviniano é apresentado de forma contraproducente. Embora não haja evidências de que alguma vez tenha abandonado o ascetismo, é desse modo que Jerônimo o apresenta: como um traidor do hábito, alguém que escolheu a terra ao céu, as paixões à virtude, o próprio ventre a Cristo.<sup>561</sup>

Até pouco tempo, andava descalço; agora, não apenas está calçado, mas com sapatos de gala. Costumava usar uma túnica grosseira e uma camisa escura, apresentando-se sujo, abatido, com as mãos calejadas pelo trabalho; hoje em dia, caminha ataviado com vestes de linho e seda, indumentária própria dos atrebatos e laudiceus. Tuas bochechas estão rosadas, tua pele resplandece, teus cabelos ondulam em direção à nuca e à frente, tua barriga jaz abaulada como um tonel, teus ombros estão eretos, teu pescoço inchado e de teus gordos lábios não saem palavras, senão com dificuldade (*Adv. Iov.* 2.21).

Como se tem observado até aqui, tanto Joviniano quanto Jerônimo empreenderam esforços para desmoralizar a imagem do adversário, retratando um ao outro como inimigos da ‘verdade’. Acontece que há certas similaridades entre os dois monges cristãos, que impedem de considerar seu enfrentamento em termos absolutos. David Hunter (2010) chama a atenção para o fato de que ambos se colocavam ao lado da igreja de Roma, a qual consideravam ortodoxa. Cada qual possuía seu próprio círculo de influência dentro da comunidade, tendo

<sup>556</sup> *Lac., Div. Ins.* 5.2.5.

<sup>557</sup> *Hie., Adv. Iov.* 1.1.

<sup>558</sup> *Id., Con. Vig.* 3. Jerônimo apresenta Vigilânncio como o sucessor da heresia de Joviniano. Cf. *Id., Con. Vig.* 1.

<sup>559</sup> *Id., Adv. Iov.* 1.25.

<sup>560</sup> *Id., ibid.* 1.3. Cf. *Id., Con. Vig.* 4.

<sup>561</sup> *Id. Adv. Iov.* 1.40.

como apoiadores crentes advindos das famílias nobres da cidade. Sua mensagem também não era radicalmente contrária. Joviniano jamais se opôs à prática do celibato, tendo ele próprio a adotado ao longo de sua vida. Quanto a Jerônimo, por mais que tenha sido acusado de ser contra o casamento, também não o condenava enquanto instituição divina. De modo geral, as críticas dirigidas contra ele partiam de sua excessiva valorização da continência, ao ponto de considerar o casamento mera concessão aos incapazes de assumirem integralmente seu compromisso com o Evangelho. À luz de tais esclarecimentos é que se deve analisar o debate entre as duas autoridades religiosas.

#### 4.4.1 Visões Contrastantes Acerca do Casamento e os ‘Graus de Santidade’ para Jerônimo

A união entre os sexos e sua relação com a introdução do pecado no mundo é o ponto de partida da divergência entre Joviniano e Jerônimo. Apoiado na narrativa do Gênesis, o primeiro sustentava que o casamento havia sido instituído ainda no Éden,<sup>562</sup> de modo que a geração de filhos fazia parte da vontade de Deus para suas criaturas e não havia razão para renunciá-la. Ao contrário, o segundo defendia que Adão e Eva se mantiveram virgens e só passaram a copular depois de sua expulsão do paraíso.<sup>563</sup> Jerônimo sabia que tal afirmação não encontrava suporte no texto bíblico, contudo, faz da associação do intercurso sexual – e, por extensão, do casamento – com o pecado um alicerce para sua defesa da castidade. Antecipando-se as críticas do adversário, ele argumentava:

Me objetarás, que antes de pecarem, o sexo do varão e da mulher eram distintos e que podiam coabitar sem cometer pecado; te responderei, que é incerto que isso tenha acontecido, pois os desígnios de Deus são imperscrutáveis e não cabe especular quais deviam ter sido suas intenções baseando-as nas nossas (*Adv. Iov.* 1.29).

Como punição por sua desobediência, disse Deus à mulher: “multiplicarei as dores de tuas gravidezes, na dor darás à luz filhos. Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará.” (Gn 3.16).<sup>564</sup> E dirigindo-se ao homem, continuou: “porque escutaste a voz da tua mulher e comeste da árvore que eu te proibi comer, maldito é o solo por causa de ti! [...]. Com suor de teu rosto comerás teu pão até que retornes ao solo, pois dele foste tirado.” (Gn 3.17,

<sup>562</sup> Gn 1.28, 2.23-24.

<sup>563</sup> *Hie.*, *Adv. Iov.* 1.29; *id.*, *Epis.* 22.19.

<sup>564</sup> Essa passagem é utilizada por Tertuliano para responsabilizar Eva, não Adão, pelo crime que os conduziu à perda da imortalidade. Cf. *Cul. Fem.* 1.1.

19). Para Jerônimo, não havia dúvidas de que o casamento e a constituição de uma prole eram resultantes do pecado e, por isso, opostos ao estado primevo do homem. Desde o princípio da humanidade, afirmava ele: “[...] a virgindade estivera consagrada pelo paraíso e o matrimônio pela terra.” (*Adv. Iov.* 1.29).

Estivesse ou não vinculado ao pecado, que o casamento era uma instituição divina, nem mesmo os encratitas radicais se atreveram a negar. E nem precisaram, pois para se oporem a ele, bastou relativizarem a ordem dada ao primeiro casal, propondo que a união matrimonial vigorou somente durante o período da Lei, sendo abolida pelo Evangelho, que em seu lugar instituiu a obrigação do celibato. Embora o estridonense não incorra no mesmo extremo – de fato, condena os marcionitas por endossarem tal oposição –,<sup>565</sup> ele estabelece certa descontinuidade entre as normas dadas por Deus aos hebreus e os preceitos cristãos. Ao contrário de Joviniano, que não via no Evangelho um novo mandamento no tocante ao casamento, Jerônimo considerava, que com a vinda do Messias, este tornou-se uma concessão a fim de que os crentes não incorressem em práticas sexuais ilícitas:

Deus permite o matrimônio; permite, inclusive, um segundo matrimônio e, se necessário for, prefere um terceiro matrimônio antes que a fornicção e o adultério. Mas nós, que devemos oferecer nossos corpos como hóstia viva, santa, grata a Deus e enquanto obséquio racional, temos que ter em conta não o que Ele permite, senão o que quer [...] uma coisa é a vontade de Deus, outra é a indulgência (*Adv. Iov.* 1.37).

No cerne da discussão envolvendo ambos os monges, estava a atribuição de méritos distintos aos cristãos segundo sua opção pelo casamento ou celibato. Em *Libellus de Servanda Virginitate*, Jerônimo havia afirmado que as mulheres casadas ocupavam o ‘segundo grau’ depois das virgens.<sup>566</sup> Joviniano consideraria inaceitável essa diferenciação, pois gerava divisionismos no interior da Igreja. Para ele só existiam duas categorias de pessoas: a dos justos e a dos pecadores; das ovelhas e dos bodes (Mt 25.32-33).<sup>567</sup> Por meio do batismo todos os crentes se tornavam membros do corpo de Cristo, indistintamente.<sup>568</sup> Em um trecho conservado por Jerônimo, o de Roma afirma: “pois se entre uma virgem e uma viúva batizadas não existe diferença alguma, porque o batismo faz novo o homem, por esse mesmo princípio também uma prostituta e uma rameira, que tenham sido batizadas, podem equiparar-se às virgens.” (*apud Hie., Adv. Iov.* 1.33). Ele apela ao texto de Jo 17.20-23, no qual Jesus, um pouco antes de ser preso pelos judeus, rogava para que todos os crentes fossem um, assim como ele e o Pai.

<sup>565</sup> *Hie., Epis.* 123.12.

<sup>566</sup> *Id., ibid.* 22.19.

<sup>567</sup> *Id., Adv. Iov.* 2.18. Cf. 2.19, 25, 29, 30.

<sup>568</sup> *Id., ibid.* 2.19.



Aludindo à união simbólica através do ritual eucarístico (Jo 6.56), comenta, que “da mesma forma que não há diferentes graus da presença de Cristo em nós, não existe gradação de nossa permanência em Cristo.” (*Adv. Iov.* 2.19).<sup>569</sup>

Joviniano também se vale das parábolas de Cristo para sustentar seu posicionamento. Uma delas é a Parábola do Semeador, descrita em Mt 13.4-9; Mc 4.4-8 e Lc 8.5-8. Para ele, não há que se levar em conta as quantidades de sementes germinadas, ainda mais quando o *Evangelho de Marcos* oferece as cifras invertidas – trinta, sessenta e cem –, mas a existência de um solo fértil e outro estéril, representando os que aceitaram a Cristo por meio do batismo e os que permanecem em pecado.<sup>570</sup> Respondendo ao adversário, Jerônimo chama a atenção para o fato de que mesmo em uma ordem diferente, as quantidades permanecem inalteradas, além de que seria desnecessário mencioná-las se o objetivo do evangelista fosse reduzi-las a dois grupos, apenas.<sup>571</sup>

A Parábola do Semeador, é utilizada pelo estridonense para estabelecer uma escala de pureza ou santidade em que exclui aqueles que coabitam. A semelhança do cartaginês anônimo do século III, autor do sermão *De Centesimus et Sexagesimus et Tricesimus Fructus*, ele toma as quantidades de cem, sessenta e trinta e as associa às virgens, viúvas e mulheres casadas.<sup>572</sup> Em vez de situar os mártires no topo, porém, ele eleva as virgens ao primeiro posto, as viúvas ao segundo e abre espaço para as mulheres casadas, neste caso as que praticavam o celibato dentro do casamento. Apesar de não o explicitá-lo nesse momento, o teólogo dará mostras desse entendimento em outro trecho de sua apologia:

Não duvido que sejam bem-aventuradas as viúvas que se mantêm nesse estado depois de receberem o batismo, nem menosprezo os méritos das mulheres que observam a castidade convivendo com seus maridos. Mas, do mesmo modo que ante Deus estas últimas são mais dignas de recompensa que as casadas, que se veem sujeitas ao jugo marital, assim também o são as [viúvas], que mostram de bom grado preferência pela virgindade. E se, depois de ter apaziguado a voluptuosidade do corpo, uma castidade tardia coloca essas viúvas acima das casadas, por que não estariam essas, por sua vez, em um nível inferior à de quem observa a perpétua virgindade? (*Hie., Adv. Iov.* 1.33).<sup>573</sup>

Os graus de santidade, como o próprio nome sugere, representam degraus em um caminho de purificação e não categorias estanques. Percorre-lo deveria ser uma decisão pessoal tomada ainda na infância, já que a perda da virgindade significaria que o último estágio jamais

<sup>569</sup> Cf. *Hie., Adv. Iov.* 2.25, 29, 30.

<sup>570</sup> *Id., ibid.* 2.19.

<sup>571</sup> *Id., ibid.* 2.26.

<sup>572</sup> *Id., ibid.* 1.3.

<sup>573</sup> Cf. *Id., ibid.* 1.40.

seria alcançado.<sup>574</sup> Para Jerônimo, Cristo era o modelo de continente e quanto mais uma pessoa pudesse se assemelhar a ele, prevalecendo sobre as tentações, tanto mais se acercaria da perfeição.<sup>575</sup> Nisso parece ter sido influenciado pela aceção estoica de desenvolvimento da virtude. Crisipo (c. 280 - c. 206 a. C.) afirmava que a virtuosidade dos seres imperfeitos determinar-se-ia por seu grau de participação na natureza do ‘mundo’, “[...] que sob todos os aspectos é provido, perfeito e completo em todos os seus números e partes.” (*Cic., Nat. Deo.* 2.37). O teólogo cristão defendia que a perfeição segundo os preceitos divinos – o que não implicaria em eliminar a predileção humana ao pecado –, poderia ser alcançada na maturidade, passados os erros da infância e os vícios da juventude. Segundo ele, não haveria sentido a ordem de Jesus aos apóstolos: “portanto, deveis ser perfeitos como o vosso Pai Celeste é perfeito” (Mt 5.48), se o mesmo não pudesse ser alcançado.<sup>576</sup>

Esse esquema tripartite é norteador no pensamento de Jerônimo e aparece outras vezes em sua apologia.<sup>577</sup> Em uma delas reitera que “se as pessoas virgens são as primícias de Deus, quer dizer que as viúvas e as que têm mantido a continência dentro do casamento estarão depois das primícias – ou seja, se encontrarão em um segundo e terceiro postos [...]” (*Adv. Iov.* 1.40). No elogio à virgindade de Eustáquia, publicado em forma de epístola, o estridonense já demonstrava o entendimento de que a continência era superior ao casamento. Apesar disso, o esquema dos três graus de santidade só ocorre em sua correspondência posterior ao tratado contra Joviniano. Escrevendo a Pamáquio em 394, o de Estridão recupera alguns trechos de *Adv. Iov.* no intuito de esclarecê-los, dentre eles um em que trata do assunto.<sup>578</sup> Em outra missiva ao senador, ele recorre à Parábola do Semeador para representar suas apoiadoras como paradigmas de santidade: “Em três mulheres unidas pelo sangue e a virtude, reconheço os três galardões de Cristo: Eustáquia colhe as flores da virgindade; Paula varre a laboriosa eira da viuvez; Paulina conserva casto o leito conjugal.” (*Epis.* 66.2).

Apesar de concordarem que nenhum crente seria admitido nas mansões celestiais sem antes passar pelo batismo, Jerônimo e Joviniano divergiam quanto à exigência de outras práticas

---

<sup>574</sup> Embora evocasse o caráter voluntário do ascetismo cristão (*Hie., Epis.* 22.20), Jerônimo não se opunha que uma criança ainda no útero de sua mãe fosse dedicada a uma vida de celibato. Ele se regozijou com a decisão de Leta, nora de Paula, em oferecer a futura filha à perpétua virgindade. Aliás, se ofereceu para assumir a educação da menina, que seria enviada a Belém após o período de lactação (*id., ibid.* 107.13). Menos condescendente. Agostinho enfatiza que a decisão pelo celibato deveria partir da própria pessoa, assim que tivesse condições de exercer o livre arbítrio. Mesmo que um bebê fosse dedicado à continência, afirma ele, no futuro este poderá revogar o voto assumido pelos pais e optar pelo casamento. Evidentemente que essa não era uma decisão simples, já que a opção pelo ascetismo poderia implicar em vantagens de cunho econômico e até político para a família. Cf. VALERO, 1995, p. 196-7; SERRATO, 1993, p. 53-71.

<sup>575</sup> Cf. *Hie., Adv. Iov.* 1.16.

<sup>576</sup> Cf. *Id., Epis.* 121.8.

<sup>577</sup> Cf. *Id., Adv. Iov.* 1.32, 34, 37, 40; 2.34.

<sup>578</sup> *Id., Epis.* 49.9. Cf. *Id., Adv. Iov.* 1.33.

purificadoras para se obter um prêmio especial na vida eterna. Da perspectiva do monge de Roma, tanto quanto não havia diferença entre os crentes que se submetiam ao rito batismal, tampouco estes seriam distintamente recompensados no porvir, não importando se abstiveram-se de certos alimentos ou se adotaram a continência. Em uma passagem de seus *Commentarii*, citada pelo teólogo dálmata, ele declara: “se, como objeção, me questionas por que o justo se preocupa em tempos de paz ou de perseguição, já que com isso não obtém proveito algum nem sua recompensa será maior, saibas que isso faz, não para ter maiores méritos, senão para não perder o que conseguiu.” (*apud Hie., Adv. Iov.* 2.18). Embora o interlocutor de Joviniano não seja revelado, é possível que estivesse se referindo ao próprio Jerônimo, que em *Libellus de Servanda Virginitate*, afirmara que as virgens ocupariam um lugar privilegiado ao lado de Cristo na Nova Jerusalém.<sup>579</sup>

Como Agostinho, posteriormente, Jerônimo acusa Joviniano de não fazer distinção entre os pecados, incorrendo na impunidade de penalizar alguém que jura em falso, por exemplo, com a mesma severidade de um parricida ou um adúltero.<sup>580</sup> Não há evidências de que o monge de Roma tenha posto as coisas dessa forma. Provavelmente, se trate de uma estratégia do estridonense para negativar sua tese, que não apenas rejeitava a superioridade da castidade sobre o casamento, como a própria participação humana no processo de salvação. Retomando a questão do martírio, Jerônimo procura demonstrar que a decisão do indivíduo é um fator determinante em sua recompensa vindoura: “em um mártir, certamente, é sua vontade – da qual nasce a própria morte – que é coroada. Em suas mãos está enfrentar o furor dos pagãos e não renegar o Senhor.” (*Adv. Iov.* 2.31). No que diz respeito aos adeptos do matrimônio, entretanto, as coisas não se dão da mesma forma, afinal de contas, o próprio apóstolo afirma que certas pessoas não têm condições de absterem-se das relações conjugais. Para estas, é melhor casar-se do que abraçar-se.<sup>581</sup> Já os que receberam de Deus o dom da castidade, estes sim detêm o poder de atingir o primeiro grau de santidade: “Pois onde há uma coisa boa e outra melhor, o mérito de um não pode ser o mesmo que do outro; e onde o mérito não é o mesmo, a recompensa é diferente.” (*Hie., Adv. Iov.* 1.13).<sup>582</sup>

#### 4.4.2 A Recepção de *Adversus Iovinianum* e as Consequências da Controvérsia

<sup>579</sup> *Hie., Epis.* 22.41.

<sup>580</sup> *Aug., Hae.* 82; *Hie., Adv. Iov.* 2.30-31.

<sup>581</sup> 1Cor 7.9.

<sup>582</sup> Sobre as diferentes recompensas destinadas aos fiéis, cf. *Hie., Adv. Iov.* 1.37; 2.23, 24, 28.

Ao contrário do que apresentam as fontes cristãs, a adesão ao monasticismo por uma parcela da elite de Roma no século IV não foi um fenômeno estritamente religioso. Por trás dele, havia interesses pessoais, motivações econômicas e até políticas, tendo em vista a notoriedade conferida a *gens* daquelas virgens e viúvas que se voltavam ao serviço de Cristo. Diferente dos modelos de ascetismo prevalentes no Leste, como o eremitismo e o cenobitismo, os monacatos doméstico e ‘mundano’, conforme distinção feita por Jerônimo, acomodavam os ideais cristãos aos valores tradicionais romanos. Se para os primeiros, cabia dar a Deus e a César ofertas diferentes; para os últimos era possível satisfazê-los com a mesma moeda. Foi dentro deste contexto que se deu a condenação de Joviniano. O fato de parte dos bem-nascidos terem adotado o celibato foi um fator determinante para que a ideia de igualdade de méritos entre os cristãos passasse a ser oficialmente rejeitada. Mais do que nunca, com as novas formas de ascetismo a continência deixa de ser um sinal de compromisso religioso, apenas, tornando-se uma marca de distinção social.

Mas se, por um lado, as ideias de Joviniano desagradaram os adeptos do ascetismo, ao menos aqueles que se identificavam com a gradação entre casados e celibatários, por outro, a ênfase de Jerônimo na superioridade da continência em relação à união matrimonial não foi bem recebida por outra parcela de cristãos. Quando *Adv. Iov.* chegou às mãos de Pamáquio, em 393, este reagiu retirando de circulação o máximo de exemplares possível, na tentativa de evitar que o conteúdo ali expresso chegasse ao conhecimento do público. Sua missão, entretanto, fracassou, pois no ano seguinte o estridonense escreveria a ele, informando que algumas pessoas vindas de Roma tiveram acesso ao manuscrito, que àquela altura já podia ser encontrado nas províncias do Oriente.<sup>583</sup> A carta era uma resposta a outra, enviada pelo senador, na qual alertara sobre a repercussão negativa do tratado na cidade. Indignado, o teólogo objetava: “apenas escrevo algo e amigos ou invejosos, com distinta intenção, mas com a mesma porfia, o divulgam imediatamente; e exagerando no louvor tanto quanto no vitupério, atendem não ao mérito da obra, mas as suas próprias inclinações.” (*Hie., Epis.* 48.2). Na mesma oportunidade, ele encaminharia uma defesa de seus livros a Pamáquio, tendo em vista oferecer subsídios para que este atuasse como seu advogado no Ocidente.<sup>584</sup>

<sup>583</sup> *Hie., Epis.* 48.2.

<sup>584</sup> *Id., ibid.* 48.1; 49.1. Além das duas cartas a Pamáquio, Jerônimo endereça uma terceira, dessa vez ao amigo Dominião, queixando-se da forma com o seu trabalho foi recebido em Roma. Ele faz referência a certo ‘monge vagabundo’, que estaria levantando rumores e denegrindo sua imagem entre os crentes da cidade. De acordo com Valero, alguns historiadores o associam a Pelágio, embora ele considere a hipótese muito arriscada. A epístola a Dominião é datada de 394. Cf. *Id., ibid.* 50; VALERO, 2013, p. 438-9.

Apesar de Jerônimo negar que tivesse condenado o matrimônio – de fato, como observa John Oppel (1993, p. 17), sua intenção era transformá-lo em uma amizade cristã, semelhante à união entre Adão e Eva antes do pecado –, ele não estava disposto a retroceder no tocante à prevalência da castidade: “Por minha parte, se me lembro bem da razão do litígio contra Joviniano, é que ele equipara o matrimônio à virgindade, enquanto nós o julgamos inferior; ele afirma que a diferença entre ambos é pouca ou inexistente, ao passo que nós dizemos que é grande.” (*Hie., Epis.* 49.2). Como consequência disso, o autor reforça a tese de que virgens, viúvas e mulheres que praticavam o celibato dentro do casamento, ainda que diferentemente recompensadas, deveriam ser colocadas acima das que decidiram pelo matrimônio. “Queiras ou não, vós que sois casados, a Igreja subordina o casamento, a virgindade e a viuvez. [...] Em vossas mãos está, se desejares, subir ao segundo grau da castidade.” (*Hie., Epis.* 49.11).<sup>585</sup>

Analisando as declarações do autor cristão, particularmente no tocante as segundas núpcias, têm-se a impressão de que as críticas suscitadas contra ele se deveram menos aos seus posicionamentos teológicos do que quanto à forma como os expôs a sua audiência. Em um trecho de sua apologia, por exemplo, reafirmado na correspondência a Pamáquio, ele colocava o seguinte: “pois é melhor ter um único marido, ainda que este seja o segundo ou o terceiro, que muitos; quer dizer, é mais tolerável que se prostitua a um só homem que vários.” (*Hie., Adv. Iov.* 1.14).<sup>586</sup> De acordo com a lei romana, o divórcio poderia ocorrer de comum acordo (*ex consensu*), sem que um dos cônjuges tivesse cometido uma falta, como o adultério. A isso se denominava *divortium sine causa*.<sup>587</sup> Tanto o homem quanto a mulher, então, estariam aptos a contrair um novo matrimônio. No caso do cristianismo, havia obstáculos para a separação conjugal. Segundo às Escrituras, o divórcio só seria admitido face à morte ou à comprovada traição de um dos cônjuges, neste último caso, devendo a pessoa permanecer sozinha (*innupta*).<sup>588</sup>

Tão importantes quanto a devoção espiritual, eram os benefícios do voto de castidade. Mulheres como Albina e sua filha Marcela dispunham de maior liberdade no controle de seus bens e da administração doméstica sem precisar submeter suas ações à aprovação de um esposo. E não era só isso. Damas ascetas com recursos suficientes eram capazes de viajar mais livremente, travar amizade com homens da igreja – igualmente celibatários – em patamar de

<sup>585</sup> Cf. *Hie., Epis.* 49.4, 7, 10, 21.

<sup>586</sup> Cf. *Id., ibid.* 49.8. Jerônimo considera como primeiro matrimônio o contraído após o batismo, independentemente de quantas vezes a pessoa tenha sido casada anteriormente: “[...] depois de receber o batismo de Cristo, ainda que a esposa fosse a terceira ou a quarta, seria considerada a primeira.” (*Adv. Iov.* 1.15).

<sup>587</sup> Cf. REYNOLDS, Philip Lyndon. *Marriage in the Western Church: the christianization of marriage during the patristic and early medieval periods*. Leiden: Brill, 1994, 121-55.

<sup>588</sup> *Hie., Epis.* 77.3. Cf. Mt 5.32, 19.9; Mc 10.11-12; Lc 16.18; 1Cor 7.10-11, 39.

igualdade, além de poderem continuar estudando e exporem suas ideias sem embaraço (HUNTER, 2010, p. 79-80). Um dos exemplos mais emblemáticos, nesse sentido, é o da própria Marcela, a quem Jerônimo chamou de ‘diretora’ (ἐργοδιώκτην) de seu trabalho.<sup>589</sup> São várias as cartas em que responde a indagações de cunho teológico aventadas pela aristocrata.<sup>590</sup> Em uma delas, o autor cristão chega a se ‘queixar’: “Tú, sem dúvida, absorta em teus tratados, não me escreves sobre coisa alguma, que não seja para submeter-me ao sacrifício e obrigar-me a revolver as Escrituras.” (*Hie., Epis.* 29.1). Posteriormente, em um elogio fúnebre à matrona, ele lembraria que seu conhecimento dos textos bíblicos era tamanho, que até mesmo os bispos a procuravam em assuntos de difícil interpretação.<sup>591</sup> Não é por acaso que ela foi uma das primeiras pessoas de Roma a se opor às ideias de Orígenes, tão logo a tradução de *De Principiis*, feita por Rufino de Aquiléia, passasse a circular na cidade.<sup>592</sup> Junto de Pamáquio e Oceano, Marcela solicitou ao papa Sirício, sem sucesso, a condenação do origenismo. Não muito depois, ela teria o pedido acolhido por Anastácio (VALERO, 1995, p. 29).<sup>593</sup>

Dedicar uma filha a Cristo também poderia ser vantajoso para uma família nobre, pois eximia os pais do pagamento de um dote pelo casamento. Um *pater familias* inteligente ou uma mulher viúva que tivesse muitos filhos, coloca Antii Arjava (*apud* HUNTER, 2010, p. 77), tentaria direcionar um de seus descendentes à vida monástica com o objetivo de não arcar com tais obrigações. O próprio Ambrósio de Milão utiliza a economia do dote como argumento em favor da consagração das jovens cristãs à perpétua virgindade. Uma boa filha, menciona, “[...] é o penhor inseparável de seus pais, que não os incomoda com um dote nem os abandona ou prejudica com palavra ou ação.” (*Vir.* 1.32). Jerônimo, por outro lado, denuncia os progenitores ‘mesquinhos e de pouca fé’, que devotavam apenas as filhas mais feias ou com alguma deformidade por não encontrarem um genro que lhes agradasse. Outros davam um dote miserável a elas, suficiente apenas para sobreviverem, enquanto repartiam sua fortuna entre os demais filhos. Situações como essa eram comuns entre os aristocratas, afirma Jerônimo.<sup>594</sup>

Todas as críticas feitas por Jerônimo, que contribuíram para que seu trabalho fosse mal-recebido no Ocidente, fazem pensar no motivo que o teria levado a se envolver na polêmica contra Joviniano. É incerto se ao escrevê-lo ele estaria ciente da condenação do monge, ocorrida em 393 nos Sínodos de Roma e de Milão. No ano anterior, ele teria recebido os *Comentarii* de

<sup>589</sup> *Hie., Epis.* 28.1.

<sup>590</sup> *Id., ibid.* 25, 26, 28, 29, 34, 37, 41, 42, 59.

<sup>591</sup> *Id., ibid.* 127.8.

<sup>592</sup> *Id., ibid.* 127.9.

<sup>593</sup> *Id., ibid.* 127.10.

<sup>594</sup> *Id., ibid.* 130.6.

Joviniano junto com um pedido para que lhe oferecesse resposta. O manuscrito havia sido enviado por alguns amigos de Roma, exasperados com os ataques desferidos contra o estridonense. Para tanto, Joviniano devia ter se baseado em *Libellus de Servanda Virginitate*, tratado publicado em 384, no qual o dálmata já demonstrava o entendimento de que a virgindade era superior ao casamento e anunciava a escala de santidade que desenvolveria mais tarde em *Adv. Iov.*

Conforme demonstrado por David Hunter (2010), ambos os monges competiam para estabelecer seu entendimento acerca do casamento e da castidade cristãs no cenário heresiológico da época. E não estavam sozinhos. O papa Sirício e Ambrósio de Milão tinham em vista o mesmo objetivo. Tanto eles quanto Jerônimo consideravam as ideias de Joviniano perigosas para a consolidação da castidade como regra ministerial. Muitos clérigos argumentavam que, assim como os sacerdotes levitas, a castidade lhes era exigida somente durante o serviço no templo, sendo permitido coabitarem com suas esposas no restante do tempo. Contra isso, Sirício afirmava que a ocupação dos clérigos cristãos não era sazonal e por isso precisavam manter um estado de pureza permanente (*purgatus perpetuo*).<sup>595</sup> O mesmo entendimento é demonstrado pelo de Estridão, que o justifica por meio de um silogismo:

Um laico ou um crente qualquer só pode orar se tiver se abstido das relações maritais. Um sacerdote, que tem a obrigação de oferecer sacrifícios pelo povo, continuamente, precisa estar sempre em oração. E se faz-se necessário orar sem cessar, logo, deve manter-se permanentemente livre das exigências próprias do casamento (*Hie., Adv. Iov.* 1.34).

O alinhamento contra Joviniano, porém, não significava que Jerônimo visse Sirício e Ambrósio como aliados, pelo contrário. No passado, o pontífice dirigiu um processo contra ele devido às acusações atingindo o clero romano. A situação obrigou-o a voltar para o Oriente em 385. Quanto ao bispo de Milão, é possível que o estridonense nutrisse algum ressentimento por este não o tê-lo ajudado na mesma ocasião (HUNTER, 2010). Além de reprovar sua eleição de Ambrósio direto ao episcopado, desobedecendo a hierarquia eclesiástica,<sup>596</sup> ele menosprezava os escritos do ex-senador, julgando-os como combinações fortuitas de citações bíblicas e ‘eloquência secular’.<sup>597</sup> Sirício e Ambrósio também eram defensores da ordem eclesiástica, com a diferença que esse último estabelecia uma relação de complementaridade entre o monacato e o ministério nas igrejas, como se tratassem de dois estágios na formação de um

<sup>595</sup> *Sir., Epis.* 5.9 (HUNTER, 2010, p. 217).

<sup>596</sup> Cf. *Hie., Epis.* 69.9; *Sir., Epis.* 1.13-14 (LOOMIS, L. R.; SHOTWELL, J. T. *The See of Peter*. New York: Octagon Books, 1965, p. 705-6).

<sup>597</sup> *Hie., Com. Eph., prol. Cf. Id., Vir. Ill.* 124.

líder religioso: “um é uma disciplina que prepara para a cortesia e a moralidade, o outro para a abstinência e a paciência.” (*Amb., Epis. Ext.* 14.71). De sua parte, Jerônimo, apesar de ter sido investido presbítero, jamais demonstrou grande interesse pela esfera clerical, considerando-a incompatível com o ideal monástico: “[...] um é o caso do monge e outro dos clérigos, os primeiros guiam as ovelhas, eu sou apascentado; eles vivem do altar, quanto a mim, como árvore infrutífera, me cortam pela raiz caso não leve minha oferenda ao altar.” (*Epis.* 14.8).

No início do século quinto, a querela despertara em Agostinho a iniciativa de encontrar uma *via media* entre a ‘igualitarismo’ de Joviniano o ‘rigorismo’ de Jerônimo. Em conformidade com a decisão dos Editos de Roma e Milão, ele execrara o monge romano e seus seguidores como hereges, ao passo que procurara ‘corrigir’ o de Estridão, a quem admirava e tinha como amigo. Antes de tudo, o africano procurara desvincular o sexo do pecado original, de modo que o casamento fosse visto, não como uma concessão ou um ‘mal menor’ frente à fornicação, mas uma prática salutar. Em *A Bondade do Matrimônio*, depois de citar Hebreus 13.4 – “o matrimônio seja honrado por todos, e o leito conjugal, sem mancha; [porque Deus julgará os fornicadores e adúlteros]” – Agostinho comenta:

Nós não chamamos o casamento ‘bom’ meramente porque ele é bom em comparação com a fornicação. Neste caso eles seriam dois males, um dos quais era pior [...]. Portanto, casamento e fornicação não são dois males, o segundo dos quais pior; mas o casamento e a continência são dois bens, o segundo deles melhor (*Bon. Con.* 8.8).

Apesar de não rejeitar a superioridade da virgindade em relação ao casamento, a exemplo de Jerônimo, o de Hipona apresenta o segundo de forma positiva, ressaltando que em determinadas situações algumas virtudes podem ser ainda maiores que a continência, como a obediência e a prontidão para o martírio.<sup>598</sup> Na verdade, ele coloca em questionamento a escala de santidade proposta pelo de Estridão, demonstrando que ao longo da tradição cristã diferentes hierarquizações foram propostas. Ele se reporta à interpretação de Cipriano da parábola do semeador, segundo a qual o cêntuplo fruto representava os mártires, o sexagíntuplo as virgens, seguidas das mulheres casadas que praticavam a continência.<sup>599</sup> Agostinho, então, conclui “que em consequência de serem muitos os dons da graça divina e de um ser maior e melhor do que outro [...] não se deve distribuí-los em três categorias.” (*San. Vir.* 45.46).

<sup>598</sup> *Aug., Bon. Con.* 23.29-30; *id., San. Vir.* 46.47.

<sup>599</sup> *Id., San. Vir.* 45.46. Vale lembrar que Cipriano (*Hab. Vir.* 21), embora adote os três níveis de recompensa, modifica a versão enkratita de *De Centesimus et Sexagesimus et Tricesimus Fructus* ao omitir a categoria do ‘trigíntuplo’. Cf. HUNTER, 2010, p. 122.



Por fim, a participação de Jerônimo na controvérsia jovinianista, pese a recepção negativa de sua apologia entre os cristãos ocidentais, chamara a atenção de autoridades como o papa Sirício e o bispo Ambrósio de Milão, para a necessidade de se regular os excessos de zelo ascético e colocar em evidência a dignidade do clero. Ambos os projetos farão parte de suas agendas. Fazendo eco à tradição de Tertuliano, Orígenes e Cipriano, as ideias do monge dálmata também servirão de substrato para a teologia de Agostinho, contribuindo, assim, para consolidar os limites da ortodoxia no tocante à prática da continência na Igreja Cristã.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho procurou-se evidenciar que a questão do pertencimento só entra em foco e começa a ser seriamente discutida no momento em que aqueles aspectos da vida tidos como autoevidentes, passam a ser questionados. É como constata Zygmunt Bauman: “não se pensa em identidade quando o ‘pertencimento’ vem naturalmente, quando é algo pelo qual não se precisa lutar, ganhar, reivindicar e defender.” (2012, p. 44). Decerto que Lactâncio e Jerônimo se viram em um contexto de ameaça aos pressupostos que tinham como verdadeiros e por esse motivo decidiram agir. O primeiro sai em defesa da divindade de Cristo em uma época em que professar-se um seguidor do galileu poderia render a morte. O segundo se opõe a outras autoridades eclesíásticas da época e procura consolidar sua ideia de superioridade da castidade em relação ao casamento. Não sem correr riscos, o estridonense é acusado de heresia e por seu comportamento austero e espírito combativo é processado por seus pares.

Mas sua atuação como apologistas não é o único elemento que une os dois autores, segundo demonstrado no Capítulo I. Tanto Lactâncio quanto Jerônimo tiveram uma formação humanística antes de se converterem ao cristianismo. Foi a erudição do retórico do século terceiro, inclusive, que despertou a admiração do monge de Estridão. Em seus escritos, ambos fazem amplo uso dos clássicos para sustentar suas argumentações, embora haja uma diferença de atitude entre eles. Lactâncio não se constrange em amparar-se mais nos poetas e filósofos do que na tradição teológica. Ele próprio deixa isso claro em sua apologia. Já Jerônimo vê em seu amor pelos clássicos um obstáculo ao aprofundamento no conhecimento das Escrituras. O episódio do sonho, em que jura diante de Deus jamais voltar a ler os autores pagãos, não é outra coisa, senão uma prova de sua dificuldade em superar a desconfiança cristã em relação aos autores helenísticos. Para todos os efeitos, ele seguirá contemplando-os em suas obras, razão pela qual Rufino o acusará de hipocrisia.

No tocante aos ‘equivocos’ encontrados nas fontes, os dois eruditos novamente convergem. Lactâncio admite que mesmo sem ter o conhecimento da ‘verdade’ revelado aos judeus, os autores pré-cristãos foram capazes de se aproximar dela, incluindo os próprios oráculos greco-romanos. Esse argumento é a chave para habilitar o uso dessa literatura por ele. Jerônimo, por sua vez, acusado de compactuar com a heresia origenista, justifica aos seus leitores que não faz sentido abandonar completamente um autor, que em muitos pontos foi fiel à verdade, apenas porque em outras partes se desviou dela. Segundo ele é preciso fazer distinção entre o autor, cuja inteligência e conhecimento merecem apreciação, de suas teses heréticas.

Outro aspecto comum é que tanto um quanto o outro se mostra partidário da igreja de Roma, apresentando-a como o reduto da ortodoxia cristã. É verdade que Lactâncio não explicita isso em seus escritos, entretanto, a julgar por um trecho de suas *Div. Ins.*, em que menciona os movimentos desviantes da verdade, é possível concluir que pesasse dessa forma. Já o de Estridão, por diversas vezes reforça seu compromisso com a sé da capital, em especial diante das acusações de heresia feitas por seus adversários. Durante seus dias de retiro em Cálcis, ele será compelido por seus companheiros de ascese a se posicionar a respeito da doutrina de Ário. Em uma carta a Damaso I, ele declarar-se-á contrário aos ensinamentos do bispo africano, deixando claro sua fidelidade para com aquele que ocupava a cátedra de Pedro.

Por fim, Lactâncio e Jerônimo se valerão de sua autoridade enquanto intelectuais para persuadir ou influenciar os membros do estrato dominante da sociedade imperial. Isso é particularmente significativo no caso do retórico, que adiciona duas dedicatórias a Constantino em sua apologia, apresentando-o como o salvador dos cristãos – e, conseqüentemente, de Roma – em nome de Deus. No caso do monge, embora não integrasse o *entourage* do imperador, possuía amigos entre a elite de Roma. Indivíduos como Pamáquio e Marcela, que não apenas servirão como disseminadores de suas ideias entre os círculos da aristocracia, como atuarão enquanto seus advogados. Assim, ao prever a má recepção do *Adv. Iov.* de Jerônimo entre os crentes da capital, o senador tentou retirar os exemplares da obra de circulação. Antes disso, a líder do Círculo do Aventino havia enviado a Belém os *Commentarii* de Joviniano, que provavelmente continham críticas ao estridonense.

Ainda a respeito dos momentos de ‘crise’ das identidades instituídas, o Capítulo II abordou a questão do expansionismo militar de Roma e a conquista da hegemonia no Mar Mediterrâneo, cuja uma das principais conseqüências foi o aumento da influência estrangeira sobre seus cidadãos. Era comum que os filhos da aristocracia, antes de iniciarem sua carreira na política, fossem estudar na Grécia. O conhecimento da língua e literatura helenísticas lhes conferia prestígio, assinalando seu lugar de pertencimento na sociedade. Paralelamente, o contexto de intensificação das trocas culturais preocupava os setores mais conservadores da elite. Indivíduos como Catão temiam que a assimilação de elementos estrangeiros, aliada ao enriquecimento proporcionado pelas conquistas, desviassem seus compatriotas dos valores tradicionais.

A criação de um *corpus* literário em língua latina ocorreu como um esforço da antiga aristocracia itálica para preservar sua identidade. No século I a. C., Marco Túlio apregoará o direito de apropriação da cultura helênica sob o argumento de que a conquista dos gregos por outros povos, desde a sujeição ao império macedônico, teria evidenciado sua incapacidade de

continuar salvaguardando e passando adiante o legado de seus antepassados. Caberia aos romanos, portanto, o papel de tutelar o patrimônio de seus vizinhos. Em uma época de dissensões políticas e enfraquecimento das instituições republicanas o senador verá a necessidade de resgatar os costumes do *mos maiorum*. Mais do que isso, ele proporrá interpretar os poetas e filósofos à luz dos valores que teriam sido responsáveis pelo êxito civilizatório apenino.

O texto escrito, assim como outros tipos de narrativas, é a um só tempo expressão e construto identitário. Ele carrega as marcas dos espaços ocupados pelo autor na sociedade, enquanto dá mostras de sua criatividade e partidarismos. Conforme discutido, a ação padronizadora dos determinismos socioculturais ou *imprintings* não é absoluta. Isso porque as diferenças estão presentes em todos os níveis das organizações coletivas, a começar pelo próprio indivíduo. Tendências desviantes surgem às margens das instituições vigentes e desenvolvem-se em ambientes de relativa liberdade para o comércio de ideias. Nos momentos de ‘aquecimento cultural’, quando os *imprintings* são postos em questionamento, elas podem converter-se em obstáculos a sua hegemonia – fase em que passam a ser chamadas de ‘desvios’ – até, eventualmente, substituí-los por um novo modelo normativo. Em Roma, por exemplo, as dificuldades ocasionadas pelos momentos de crise, principalmente entre os anos 235 e 284, colocaram em dúvida a eficácia da religião tradicional em responder aos anseios da população (ALFÖLDY, 1989, p. 175; FUNARI, 2002, p. 130-1). Não surpreende que nesse mesmo período correntes de pensamento como o neoplatonismo, o monoteísmo cristão e os cultos de mistério orientais, tenham experimentado um crescimento. Em comum, todos proporcionavam um contato mais íntimo com a divindade, explicando o sofrimento em função de um drama cósmico no qual o indivíduo poderia intervir sobre o próprio destino e ser recompensado em uma realidade vindoura.

Desde que foi proclamado *Augustus* por suas tropas, em novembro de 384, Diocleciano pôs em marcha uma série de reformas com o objetivo restaurar a estabilidade das instituições imperiais. A exemplo de Cícero, ele estabelecerá uma relação de causa e efeito entre as adversidades enfrentadas pelo Estado à displicência de uma parcela dos romanos na observância das tradições. Depois do episódio de Antioquia em 299, quando o imperador mandou açoitar os cristãos do palácio por acreditar que estivessem ‘interferindo’ no resultado dos sacrifícios, haverá uma escalada de intolerância contra essas pessoas, culminando na Grande Perseguição deflagrada em fevereiro de 303. Em última análise, tratava-se de uma tentativa de preservar a identidade romana, a qual havia sido instituída sobre os alicerces do politeísmo, frente à ameaça representada por um desvio no campo religioso. Diocleciano não tinha por objetivo eliminar os

seguidores de Cristo, propriamente ditos, do Império Romano, mas a *superstitio* que professavam. Qualquer um que fosse acusado de ser cristão (*nomen christianum*) e levado aos tribunais, poderia livrar-se das penalidades, renunciando publicamente a sua fé através de sacrifícios aos deuses do Estado e ao imperador. Somente os que insistissem em sua desobediência deveriam ser punidos com o degredo, a prisão ou até a morte.

Um dos que desafiaram as autoridades imperiais foi Donato, membro da igreja de Nicomédia, que acabou sendo encarcerado após o início da Grande Perseguição. Lactâncio se refere a ele como seu antigo confessor e dedica-lhe alguns de seus trabalhos. Depois de ser torturado em nove ocasiões diferentes, Donato finalmente foi libertado pelo Édito de Galério (311). Isso não impediu, porém, que o retórico o descrevesse como um mártir, antecipando para o mundo terreno a coroa que os demais haviam recebido no pós-vida. Este era o início de uma mudança de paradigma. Desde o primeiro século a morte em nome de Cristo, seguindo o exemplo de alguns apóstolos, como Pedro,<sup>600</sup> instituiu-se como um ideal de pertencimento ao cristianismo. Professar-se um seguidor de Jesus ou comungar junto aos membros da comunidade não era um sinal indefectível do comprometimento com a causa. O próprio nazareno havia alertado para a presença de ‘falsos’ crentes entre os fiéis:<sup>601</sup> pois da mesma forma que o joio não pode ser completamente distinguido do trigo até o momento da colheita,<sup>602</sup> assim também a identidade do verdadeiro cristão só poderia ser atestada face à ameaça de morte. Evidentemente que se tratava de um ideal, pois a exceção dos breves períodos de perseguição, em sua maioria circunscritos a determinadas localidades, as igrejas cristãs se desenvolveram sem maiores dificuldades nos primeiros séculos. Nem mesmo a investida de Diocleciano foi capaz de pôr à prova a identidade da maior parte dos prosélitos de Cristo.

Em *De Ira Dei*, composto entre 311 e 312, Lactâncio justifica a existência do mal em função do próprio planejamento divino. Apesar de Deus não se regozijar com o sofrimento de suas criaturas, ele permite as tentações dos demônios a fim de que, ao resistir a elas, os homens exercitem suas virtudes e demostrem-se dignos do prêmio eterno. Não é possível que o bem se manifeste, senão em presença de seu oposto, defende ele.<sup>603</sup> Pensando na questão do martírio, era preciso que houvesse um inimigo para provar a fé dos cristãos e levá-los aos tais atos de heroísmo. A princípio, esse papel foi desempenhado pelas autoridades romanas – ou os ‘maus’

<sup>600</sup> Segundo a tradição, Pedro pediu para ser crucificado de cabeça para baixo. Cf. *Act. Pet. 37; Ori., Com. Gen. 3 apud Eus., His. Eccl. 3.1.2.*

<sup>601</sup> Mt 7.15 *et seq.*

<sup>602</sup> *Ibid.* 13.24-30.

<sup>603</sup> *Lac., Ira 20.2. Cf. Id., Div. Ins. 6.15.7-8.*

imperadores, segundo a acepção de Lactâncio –, porém isso viria a mudar após a descriminalização do cristianismo e sua adesão pelos chefes de Estado.

No esteio do ascetismo monástico, originado no Leste do império em finais do século III e trazido para o Ocidente na segunda metade da centúria seguinte, a ideia de martírio adquire uma conotação diferente. Em vez de um Estado perseguidor, os cenobitas e anacoretas lutavam contra as tentações do diabo, submetendo seus corpos, redutos do pecado de Adão, a um rígido regime de privações em vistas de purificarem seu espírito. De acordo com Jerônimo não era apenas o sacrifício de sangue que caracterizava um mártir, mas uma vida de auto constrição. Por meio da abstinência sexual, jejuns e até do autoflagelamento, o estridonense dedicava sua vida diariamente ao Senhor, como afirmara o apóstolo Paulo: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim.” (Gl 2.20). Ao longo de suas epístolas ele apresenta o asceta como ideal de cristão, sobretudo aquele, que entregando-se a profissão de fé ainda na infância, não conhece jamais o contato sexual.

De posse do entendimento, que a palavra escrita foi um veículo para a manutenção ou instituição de novos modelos identitários no tardo-império, a segunda parte do trabalho debateu a participação dos autores estudados nesse processo. No Capítulo III viu-se que Lactâncio tinha objetivos bem definidos ao compor suas *Divinae Institutiones*, sendo o principal deles a demonstração racional dos preceitos do cristianismo aos membros da elite de sua época. Sem rejeitar o passado reverenciado pelos romanos, ele afirmava que os poetas, filósofos e oráculos helenísticos, acercaram-se da verdade, chegando até mesmo a alcançá-la em alguns momentos, porém falharam em compreendê-la completamente devido a sua ignorância da mensagem cristã.

Parte da obra era dedicada a rebater dois críticos da religião cristã: Porfírio de Tiro e Sossiano Hérocles. Conforme a descrição de Lactâncio, que se abstém de mencioná-los pelo nome, ambos teriam sido convocados a Nicomédia no inverno de 302-303 para compor o conselho do imperador (*consilium*). Em pauta estava a questão do cristianismo em Roma. A julgar pelas ações contrárias aos membros da religião nos anos anteriores, é provável que Diocleciano já tivesse a intenção de estendê-las por todo império, necessitando de uma base legitimadora para tal. Em uma coletânea de quinze livros, conhecida como *Adversus Christianos*, Porfírio apontava os ‘erros’ da fé cristã. Por exemplo, depois de submeter o livro de Daniel a uma análise crítica, ele conclui que este não fora escrito por um profeta do século V a. C., mas por algum judeu do século II a. C., que pretendia dar um caráter visional a eventos contemporâneos. O que os cristãos criam ser o anticristo, na verdade, era Antíoco Epifânio, imperador selêucida que tentou implantar a adoração politeísta na Judeia na década de 160 a.

C. Ainda mais grave era a acusação do filósofo aos apóstolos de Jesus, que movidos pelo desejo de autopromoção, distorceram a mensagem de seu mestre, espalhando mentiras sobre sua natureza divina.

Para além dos ataques à religião cristã, as observações do neoplatônico tinham como objetivo levar os adeptos da mesma a reconsiderarem sua recusa de tomarem parte no culto oficial e, assim, evitarem as punições destinadas aos inimigos do Estado. Isso fica evidenciado em outro de seus escritos, *De Philosophia ex Oraculis Haurienda*, no qual analisa textos proféticos caldeus, egípcios, hebreus e helenísticos a fim de demonstrar que todos eles apontavam para uma única divindade suprema. Porfírio não rejeitava a possibilidade de uma *via universalis* para a salvação das almas, contudo, admitia que ela jamais fora apregoada por um único sistema filosófico ou religioso. Cada uma das tradições apresentadas, continha elementos que poderiam conduzir os indivíduos a tal, com exceção do cristianismo. Ao contrário do que pregaram os apóstolos, Cristo não fora o filho de Deus e sim um sábio, que a exemplo de outros, como Pitágoras, logrou alcançar a imortalidade por meio da libertação de sua alma do cárcere corpóreo. Com isso, o tireense reabilitava a figura do galileu, adequando-a aos valores da cultura helenística.

Seguindo a linha de Porfírio, Sossiano Hiérocles procurava dissuadir os adeptos do cristianismo de suas *superstitiones* e levá-los a tomar parte na religião tradicional. Ele compõe um tratado intitulado *Amante da Verdade* ou *Philalèthès*, no qual traça um paralelo entre o messias cristão e o filósofo do século I, Apolônio de Tiana. Nele, argumenta que mesmo tendo operado milagres semelhantes ou maiores que os de Cristo, Apolônio jamais requisitou para si as glórias divinas nem tampouco foi adorado como um ser onipotente. Na biografia composta por Flávio Filóstrato, o pitagórico é mostrado como alguém capaz de expulsar demônios, curar enfermos, ressuscitar os mortos e até transladar-se de Roma para Puteoli, na Campânia, em um abrir e fechar de olhos para fugir da condenação por Domiciano. Somente um mestre da sabedoria seria capaz de tais portentos. O historiador conclui sua obra citando uma aparição póstuma de Apolônio, constatando que sua alma alcançou a imortalidade.

Ao questionarem a divindade de Jesus, buscando adequar a figura do mestre judeu à conjuntura cultural helenística, Porfírio e Hiérocles atentarão contra o fundamento central da identidade cristã. Evidentemente que isso gerou reação no campo literário, sendo as *Div. Ins.* de Lactâncio uma delas. Em 302 ou 303 Eusébio de Cesareia compõe um tratado contra o neoplatônico, hoje perdido, e outro dedicado unicamente à refutação da comparação entre Jesus e Apolônio feita pelo governador da Bitínia. No caso do norte africano, a argumentação em defesa de Cristo se insere em um esquema mais amplo de construção identitária. No último

livro de sua apologia, ele aventa que as adversidades até então enfrentadas pelo Estado, deviam-se à ação dos demônios, que por intermédio dos ‘maus’ imperadores, perseguiram as igrejas. Para que a civilização romana voltasse à ‘idade dourada’ dos primeiros reis do Lácio, seria preciso que seus líderes se convertessem ao cristianismo. Isso não apenas garantiria a sobrevivência das instituições políticas de Roma, como adiaria a parousia do Filho do Homem e o juízo final anunciados nos textos sagrados.

O Capítulo IV centrou-se no debate envolvendo Jerônimo e o monge Joviniano em torno do casamento e celibato cristãos. A polêmica sobre tais assuntos, como se tem notado, não era nova e estava enraizada no modo inconclusivo e até ambíguo com que foram abordados nos escritos neotestamentários. Na tradição judaica o enlace matrimonial era visto como o desejo de Deus para o homem e a continência uma prática esporádica para finalidades de purificação. Isso servia, inclusive, para os sacerdotes. Já Paulo de Tarso, apesar de não se opor ao casamento, o transforma em uma concessão àqueles cristãos que diferente dele próprio e do exemplo maior, Cristo, eram incapazes de libertarem-se dos grilhões do desejo sexual e dedicarem-se integralmente à pregação do Evangelho. Nesses casos, era “[...] melhor casar-se do que ficar abrasado” (1Cor 7.9), afirmava o apóstolo.

No período seguinte à morte de Paulo, ocorrida na década de 60, muitos cristãos abandonaram o regime ascético apregoado por ele. Contribuiu para isso a perda de influência dos pregadores itinerantes, que postulavam a emergência do fim do mundo e, portanto, o caráter contraproducente da união entre homem e mulher, bem como a ascensão de chefes de família favoráveis ao casamento a postos de liderança nas igrejas. Os posicionamentos defendidos por esses últimos serão expressos em textos redigidos em nome dos apóstolos, posteriormente incorporados ao *canon* sagrado. Dentre estes destacam-se as *Epístolas Deutero-Paulinas*, cuja redação pelo apóstolo Paulo é posta em questionamento pela crítica moderna. Ao contrário do que faz o de Tarso em *Primeira Coríntios*, o autor da *Epístola aos Colossenses* recupera a credibilidade do casamento, comparando o amor de Cristo pela Igreja ao de dois cônjuges.

Em virtude da influência desses *pater familias* e de teólogos como Inácio de Antioquia e Irineu de Lyon, que temiam a formação de uma elite ascética no interior das igrejas, até o início do terceiro século prevaleceu o entendimento de que o casamento era uma prática salutar semelhante ao celibato e não um ‘mal menor’ frente ao pecado da fornicção. Uma minoria de cristãos piedosos, todavia, manteve-se fiel ao ideal paulino, alguns deles chegando a rejeitar completamente o intercuro sexual. É o que ocorre com os marcionitas e os seguidores de Taciano, a quem Irineu denomina de encratitas. Em *Adversus Haeresis*, o bispo expõe os equívocos de ambos, além de outros movimentos heréticos originados na segunda centúria.



A geração seguinte de teólogos, por outro lado, não demonstrara o mesmo entusiasmo em reafirmar a santidade do casamento. Evitando incorrer no extremo de rejeitar o casamento, Tertuliano e Cipriano de Cartago sustentaram que o intercuro sexual foi criado por Deus em razão do pecado, não fazendo parte de seu plano original para a vida humana. Com base na dicotomia entre a Lei Mosaica e o Evangelho, eles justificaram o fim da obrigatoriedade da procriação pelos filhos de Deus ao mesmo tempo que defenderam a prevalência da continência sobre o casamento. Tais argumentos serão desenvolvidos por Jerônimo mais tarde em *Adversus Iovinianum*.

Com a aproximação entre o poder imperial e o cristianismo, o que, até então, era considerado um ‘desvio’ no campo doutrinário (*hairesis*), se converte em um crime contra o Estado. Isso significa que além da excomunhão, este poderia acarretar sanções previstas no direito civil, como as proibições de receber heranças e ocupar cargos públicos, o exílio e até a morte. A grande beneficiada com essa criminalização do pecado foi a igreja de Roma, a qual Constantino, no intuito de forjar uma unidade cristã, tomou como cede da ortodoxia. Agora, se para muitos havia um claro entendimento de que a sé da capital representava a Igreja de Cristo – Jerônimo, por exemplo, afirmava que não existia verdade fora da cátedra de Pedro (*Epis.* 15.2) –, não se tinha um consenso quanto ao ponto de vista ‘oficial’ da igreja acerca de certos assuntos. No período abordado por este estudo, diversos líderes eclesiais, que se auto professavam ‘ortodoxos’, no sentido de pertencerem à igreja de Roma, disputavam a primazia no terreno teológico. Dentre eles se encontravam o doutor de Estridão e Joviniano.

Na primavera de 393, Joviniano é condenado pelo papa Sirício em um sínodo celebrado em Roma. Ele era acusado de considerar o casamento uma forma de piedade tão digna aos olhos de Deus como a continência, de tal modo que seus praticantes seriam igualmente recompensados no reino dos céus. Na expectativa de reverter a anátema, Joviniano recorre ao imperador, que se encontrava em Milão. A sentença, no entanto, é reafirmada em um novo sínodo, dirigido por Ambrósio. Além de corroborar com as acusações de Sirício, o bispo milanês responsabiliza o réu por negar a virgindade *post partum* de Maria e afirmar que a mulher coabitou com seu marido após ter dado à luz ao filho de Deus. Alguns anos mais tarde, por determinação de um edito imperial, Joviniano e seus seguidores serão exilados.

De sua parte, Jerônimo rebaterá os argumentos de Joviniano e fará uma defesa da continência. Em 384, enquanto se encontrava a serviço de Dâmaso I em Roma, ele havia publicado um tratado em forma de epístola, no qual sustentava a superioridade da castidade em relação à união matrimonial. Embora o texto tenha sido bem recebido em alguns círculos da aristocracia cristã, em particular entre as matronas adeptas do monacato doméstico, suscitou

críticas pelo modo como o autor ‘rebaixava’ a instituição criada no Éden. Já em *Adv. Iov.* ele não apenas reafirmará os antigos posicionamentos, como desenvolverá uma escala de santidade entre os adeptos do ascetismo: em primeiro lugar, colocará as virgens, seguidas das viúvas e por último as praticantes do celibato dentro do casamento. Cada qual receberia de Deus um prêmio correspondente ao seu grau de pureza, em todos os casos superior ao das pessoas casadas. Temendo que o trabalho não fosse bem recebido em Roma, Pamáquio se esforçara para tirá-lo de circulação. Sem sucesso, este se tornara conhecido dos cristãos da cidade e suscitara acusações contra o autor, a principal delas de ser contrário casamento. Igualmente infrutíferas serão as tentativas do estridonense em justificar o teor de suas declarações.

O fato de Jerônimo não mencionar a condenação de Joviniano em sua apologia, sugere que à época ainda não tivesse conhecimento do fato. Isso levanta o questionamento sobre o que o teria motivado a compor o texto. Este estudo demonstrou duas razões: primeiramente, ele recebera uma solicitação da parte de alguns “[...] veneráveis irmãos vindos de Roma [...]” (*Adv. Iov.* 1.1), para que desse resposta às proposições de certo monge que vivia na urbe. É possível, que Joviniano tenha feito críticas a Jerônimo em seus *Commentarii* (c. 391-392), tomando como fonte o *Libellus de Servanda Virginitate* do estridonense, publicado quase uma década antes.

Em segundo lugar, Jerônimo desejava estabelecer-se no cenário heresiológico da época. Por mais que houvesse se alinhado com o papa Sirício e Ambrósio contra Joviniano, ele tinha seus próprios motivos para se opor aos líderes ocidentais e considerá-los como adversários. Ao longo de sua vida o teólogo jamais demonstrou muita simpatia pela profissão clerical. Na verdade, ele era um crítico dos líderes eclesiásticos que se deixavam corromper pelos valores mundanos. Enquanto havia assessorado o papa em Roma, suas denúncias renderam-lhe inimizades importantes entre o alto clero da cidade, chegando a acarretar a abertura de um processo. Além de tudo, Jerônimo discordava da concepção de Ambrósio, segundo a qual o monacato representava uma fase de preparação na formação ministerial. Para ele, se tratava de vocações com finalidades diferentes.

Analisando o saldo da controvérsia jovinianista, observou-se que ela chama a atenção das principais lideranças eclesiásticas do período para necessidade de se instituir normas voltadas à prática do ascetismo. Apesar da recepção negativa do *Adv. Iov.*, os fundamentos do pensamento de Jerônimo, desenvolvidos a partir de uma longa tradição teológica, contribuirão para cimentar as fronteiras da ortodoxia católico-romana acerca da continência e casamento cristãos. No início do século V, Agostinho endossara a tese da superioridade da castidade em termos de santidade e recompensa espiritual, mas sem associar o matrimônio ao

pecado original. Com efeito, o bispo proporá uma revalorização deste último ao considerá-lo como um entre os muitos dons da graça divina.

## REFERÊNCIAS

### FONTES ANTIGAS

AMBROSE OF MILAN. *Political Letters and Speeches*. Translated by J. H. W. G. Liebeschuetz. Liverpool: Liverpool University Press, 2010. (Translated Texts for Historians, 43).

ARCHER JUNIOR., Gleason L. (Tr.). *Jerome's Commentary on Daniel*. Baker Book House, Grand Rapids, 1958.

AUGUSTINE. *Expositions of the Psalms (51-72)*. Translated by Maria Boulding. Hyde Park: New City Press, 2001. Part III. (The works of Saint Augustine: a translation for the 21st century, 17).

BABYLONIAN *Talmud*. 2. ed. Translated by Michael L. Rodkinson. Boston: The Talmud Society, 1918, v. I.

BEATRICE, Pier Franco (Ed.). *Anonimi monophysitae Theosophia: an attempt at reconstruction*. Leiden: Brill, 2001. (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 56).

BELOE, W. (Tr.). *The Attic Nights of Aulus Gellius*. London: J. Johnson, 1795, v. I.

BERCHMAN, Robert M. (Tr.). *Porphyry Against the Christians*. Leiden: Brill, 2005.

BERNARD, J. H. (Ed.). *The Pastoral Epistles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1899.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2019.

BONWETSCH, Gottlieb Nathanael; ACHELIS, Hans. (Tr.). *Hippolytus werke: exegetische und homiletische schriften*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1897. (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Jahrhunderte).

CARY, Earnest (Tr.). *Dio's Roman History*. London: William Heinemann, 1955, v. IX. (The Loeb Classical Library, 177).

CELSO. *El Discurso Verdadero Contra los Cristianos*. Traducido por Serafín Bodelón. Madrid: Alianza, 2009.

CICERO. *De Natura Deorum. Academica*. Translated by Harris Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1967. (The Loeb Classical Library, 268).

\_\_\_\_\_. *De Senectute, De Amicitia, De Divinatione*. Translated by William Armistead Falconer. Cambridge: Harvard University Press, 1964. (The Loeb Classical Library, 154).

\_\_\_\_\_. *On Duties*. Translated by Margaret Atkins. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

CICERÓN. *Disputaciones Tusculanas*. Traducido por Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005. (Biblioteca Clásica Gredos, 332).

CHEVALLIER, Temple (Tr.). *A translation of the Epistles of Clement of Rome, Polycarp and Ignatius; and of the Apologies of Justin Martyr and Tertullian*. Cambridge: John Deighton, 1833.

CLEMENT OF ALEXANDRIA. *Stromateis*: books one to three. Translated by John Ferguson. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2005. (The fathers of the Church: a new translation, 85).

\_\_\_\_\_. *The Exhortations to the Greeks, The Rich Man's Salvation and the Fragments of an Address Entitled to the Newly Baptized*. Translated by G. W. Butterworth. Cambridge: Harvard University Press, 1960. (The Loeb Classical Library, 92).

COPENHAVER, Brian P. (Tr.). *Hermetica: the Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

CRAFER, Thomas W. (Tr.). *The Apocriticus of Macarius Magnes*. London: McMillan, 1919. (Translations of christian literature, series I: greek texts).

CURETON, William (Tr.). *History of the Martyrs in Palestine, by Eusebius, bishop of Caesarea, discovered in a very ancient syriac manuscript*. London: Williams and Norgate, 1861.

CYRILLE D'ALEXANDRIE. *Contre Julien*. Traduit par Paul Burguière et Pierre Éviéux. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1985, t. 1. (Sources Chrétiennes, 322).

EPICTETUS. *The Discourses as Reported by Arrian, The Manual, and Fragments*. Translated by W. A. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press, 1952, v. II. (The Loeb Classical Library, 218).

EUNAPIUS. *The Lives of Sophists*. Translated by Wilmer C. Wright. London: William Heinemann, 1922. (The Loeb Classical Library, 134).

EUSÈBE DE CÉSARÉE. *Contre Hiérocès*. Traduction par Marguerite Forrat. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.

EUSÉBIO DE CESAREA. *História Eclesiástica*. Texto Bilingüe. Traducido por Argimiro Velasco-Delgado. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008. (The Loeb Classical Library, 92).

\_\_\_\_\_. *Vida de Constantino*. Traducido por Martín Gurruchaga. Madrid: Gredos, 1994. (Biblioteca Clásica Gredos, 190).

EUSEBIUS. *Chronicle*. Online edition. Translated by Robert Bedrosian. Long Branch: Sources of the Armenian Tradition, 2008. Disponível em: [https://www.tertullian.org/fathers/eusebius\\_chronicon\\_02\\_text.htm](https://www.tertullian.org/fathers/eusebius_chronicon_02_text.htm). Acesso em: 15 jun. 2021.

\_\_\_\_\_. *The Proof of the Gospel*. Translated by W. J. Ferrar. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1920, v. I.

EUSEBIUS OF CAESAREA. *Praeparatio Evangelica*. Online edition. Translation of E. H. Gifford of 1903, transcribed by Roger Pearse. Ipswich: The Tertullian Project, 2003. Disponível em: [https://www.tertullian.org/fathers/eusebius\\_pe\\_00\\_eintro.htm](https://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_00_eintro.htm). Acesso em: 15 jun. 2021.

EWALD, Mary Liguori (Tr.). *The Homilies of Saint Jerome* (1–59). Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1981, v. I. (The fathers of the Church: a new translation, 48).

\_\_\_\_\_. *The Homilies of Saint Jerome* (60–96). Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1966, v. II. (The fathers of the Church: a new translation, 57).

FALLS, Thomas B. (Tr.). *Writings of Saint Justin Martyr*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2008. (The fathers of the Church: a new translation, 6).

FILÓSTRATO. *Vida de Apolônio de Tiana*. Traducido por Alberto B. Pajares. Madrid: Gredos, 1992. (Biblioteca Clásica Gredos, 18).

FLAVIO JOSEFO. *La Guerra de los Judíos*. Traducido por Jesús M. N. Ibáñez. Madrid: Gredos, 1997. (Biblioteca Clásica Gredos, 247).

FLETCHER, William (Tr.). *The Works of Lactantius*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1871, v. I. (Ante-Nicene christian library: translations of the writings of the fathers, XXI).

FREMANTLE, W. H.; LEWIS, G.; MARTLEY, W. G. (Tr.). *The Principal Works of St. Jerome*. New York: Charles Scribner's Sons, 1912. (A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, second series, VI).

FREMANTLE, William Henry (Tr.). *Life and Works of Rufinus with Jerome's Apology Against Rufinus*. Oxford: James Parker, 1892. (A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, second series, III).

FRIER, Bruce W. *et al.* (Ed.). *The Codex of Justinian: a new annotated translation, with parallel latin and greek text*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, v. I.

FRY, Timothy (Ed.). *The Rule of St. Benedict in English*. Collegeville: The Liturgical Press, 1982.

HAMILTON, Bryce; CAMPBELL, Hugh (Tr.). *The Seven Books of Arnobius Adversus Gentes*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1871. (Ante-Nicene christian library: translations of the writings of the fathers, XIX).

HARNACK, Adolf von (Ed.). Porphyryus, 'Gegen die Christen', 15 bücher: zeugnisse, fragmente und referate. *Abhandlungen der Königlich Preubischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse*, Berlin, n. 1, p. 1-115, 1916.

HESÍODO. *Obras y Fragmentos*. Traducido por Aurelio P. Giménez y Alfonso M. Díez. Madrid: Gredos, 1978. (Biblioteca Clásica Gredos, 13).

HOFFMANN, Joseph (Tr.). *Porphyry's Against the Christians: the literary remains*. Amherst, NY: Prometheus Books, 1994.

HOLMES, Peter (Tr.). *The Five Books of Quintus Sept. Flor. Tertullianus Against Marcion*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1868. (Ante-Nicene christian library: translations of the writings of the fathers, VII).

\_\_\_\_\_. *The Writings of Quintus Sept. Flor. Tertullianus*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1870, v. II. (Ante-Nicene christian library: translations of the writings of the fathers, XV).

\_\_\_\_\_; THELWALL, S. (Tr.). *The Writings of Quintus Sept. Flor. Tertullianus*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1869, v. I. (Ante-Nicene christian library: translations of the writings of the fathers, XI).

\_\_\_\_\_; WALLIS, Robert Ernest (Tr.). *Saint Ausgustin's Anti-Pelagian Works*. New York: The Christian Literature Company, 1887. (A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, V).

HOMERO. *Odisea*. Traducido por José M. Pabón. Madrid: Gredos, 1993. (Biblioteca Clásica Gredos, 48).

IAMBlichus. *De Mysteriis*. Translated by Emma Clarke, Jackson Hershbell and John Dillon. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

ISOCRATES. *Orationes, Letters (1-9)*. Translated by Larue van Hook. Cambridge: Harvard University Press, 1954, v. III. (The Loeb Classical Library, 373).

JEROME. *Chronicle*. Online edition. Translated by Roger Pearce *et al.* Ipswich: The Tertullian Project, 2005. Disponível em: [http://www.tertullian.org/fathers/jerome\\_chronicle\\_03\\_part2.htm](http://www.tertullian.org/fathers/jerome_chronicle_03_part2.htm). Acesso em: 23 mar. 2021.

JOANNIS PHILOPONI. *De Opificio Mundi*. Edidit Gualterus Reichardt. Lipsiae: B. G. Teubneri, 1897.

JOSEPHUS. *The Life, Against Apion*. Translated by Henry St. John Thackeray. London: William Heinemann, 1926, v. I. (The Loeb Classical Library, 186).

LACTANCIO. *Instituciones Divinas*. Traducido por Eustaquio Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1990, 2 vol. (Biblioteca Clásica Gredos, 136-7).

\_\_\_\_\_. *La Obra Creadora de Dios. La Ira de Dios*. Traducido por Manuel Caballero González. Madrid: Ciudad Nueva, 2014. (Biblioteca de Patrística, 96).

\_\_\_\_\_. *Sobre la Muerte de los Perseguidores*. Traducido por Ramón Teja. Madrid: Gredos, 2008. (Biblioteca Clásica Gredos, 46).

LACTANTI, L. Caeli Firmiani. *Opera Omnia*. Editado por Samuel Brandt e Georg von Laubmann. Pragae: F. Tempsky, 1890, v. 1. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, XIX).

LACTANTIUS, Lucii Caecilii Firmiani. *Opera Omnia*. Editado por Jacques Paul Migne. Paris: Excudebat Sirou, 1844, v. 1. (Patrologiae: cursus completus, VI).

LACTANTIUS, L. Caelius Firmianus. *Divinarum Institutionum Libri Septem*. Editado por Eberhard Heck e Antonie Wlosok. Monachii: K. G. Saur, 2005, fasc. 1.

\_\_\_\_\_. *Divinarum Institutionum Libri Septem*. Editado por Eberhard Heck e Antonie Wlosok. Bertolini: De Gruyter, 2007, fasc. 2.

\_\_\_\_\_. *Divinarum Institutionum Libri Septem*. Editado por Eberhard Heck e Antonie Wlosok. Bertolini: De Gruyter, 2009, fasc. 3.

\_\_\_\_\_. *Divinarum Institutionum Libri Septem*. Editado por Eberhard Heck e Antonie Wlosok. Bertolini: De Gruyter, 2011, fasc. 4.

LACTANTIUS. *The Divinae Institutes*. Translated by Mary Francis McDonald. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1964. (The fathers of the Church: a new translation, 49).

\_\_\_\_\_. *The Minor Works*. Translated by Mary Francis McDonald. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1965. (The fathers of the Church: a new translation, 54).

LUCRECIO. *La Naturaleza*. Traducido por Francisco Socas. Madrid: Gredos, 2003. (Biblioteca Clásica Gredos, 316).

MACROBIUS. *The Saturnalia*. Translated by Percival V. Davies. New York: Columbia University Press, 1969. (Records of civilization: sources and studies, LXXIX).

MARCUS TULLIUS CICERO. *On the Republic and On the Laws*. Translated by David Fott. Ithaca: Cornell University Press, 2014.

MARTÍNEZ, Florentino García (Tr.). *The Dead Sea Scrolls translated: the Qumran texts in English*. Leiden: Brill, 1994.

MOSAICARUM et Romanarum Legum Collatio. Translated by M. Hyamson. London: Oxford University Press, 1913.

MÜLLER, Liguori G. *The De Haeresibus of Saint Augustine: a translation with introduction and commentary*. 1956. 258 f. Thesis, Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences, The Catholic University of America, Washington D. C., 1956.

MUSURILLO, Herbert (Tr.). *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

ORIGEN. *On the First Principles*. Translated by John Behr. Oxford: Oxford University Press, 2017, v. I. (Oxford Early Christian Texts)

PERRIN, Bernadotte (Tr.). *Plutarch's Lives*. London: William Heinemann, 1968, v. II. (The Loeb Classical Library, 47).



PHARR, Clyde (Tr.). *The Theodosian Code and Novels and the Sirmundian Constitutions*. Princeton: Princeton University Press, 1952.

PHILOSTRATUS. *The Life of Apollonius of Tyana, The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius*. Translated by F. C. Conybeare. London: William Heinemann, 1921, v. II.

PICK, Bernhard (Tr.). *The Apocryphal Acts of Paul, Peter, John, Andrew and Thomas*. Chicago: The Open Court, 1909.

PLATÓN. *Diálogos: Fedón, Banquete, Fedro*. Traducido por Carlos G. Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1988, v. III. (Biblioteca Clásica Gredos, 93).

\_\_\_\_\_. *Diálogos: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Traducido por Maria Isabel S. Cruz, A. Vallejo Campos y N. L. Cordero. Madrid: Gredos, 1988, v. V. (Biblioteca Clásica Gredos, 117).

PLINIO EL JOVEN. *Cartas*. Traducido por Julián G. Fernández. Madrid: Gredos, 2005. (Biblioteca Clásica Gredos, 344).

PLINIO EL VIEJO. *Historia natural: Libros VII-XI*. Traducido por Encamación del Barrio Sanz *et al.* Madrid: Gredos, 2003. (Biblioteca Clásica Gredos, 308).

PLOTINUS. *Porphyry on the Life of Plotinus and the Orders of His Books, Enneads I.1-9*. Translated by A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press, 1989. (The Loeb Classical Library, 440).

\_\_\_\_\_. *The Enneads*. Translated by George Boys-Stones *et al.* Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

POLIBIO. *Historias: libros I-IV*. Traducido por Manuel Balasch Recort. Madrid: Gredos, 1981. (Biblioteca Clásica Gredos, 38).

PORFIRIO. *Sobre la Abstinencia*. Traducido por Miguel P. Lorente. Madrid: Gredos, 1984. (Biblioteca Clásica Gredos, 69).

\_\_\_\_\_. *Storia della Filosofia (frammenti)*. Tradotto da Angelo Raffaele Sodano. Milano: Rusconi, 1997.

PORFIRIO DE TIRO. *Contra los Cristianos*. Editado y traducido por Enrique A. R. Jurado *et al.* Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2006.

PORPHYRY. *Introduction*. Translated by Jonathan Barnes. Oxford: Clarendon Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *On the Cave of the Nymphs*. Translated by Robert Lambertson. Barrytown: Station Hill Press, 1983.

PRATTEN, B. P. (Tr.). *Fathers of the second century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria (entire)*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1956. (The ante-nicene fathers: translations of the writings of the fathers down A. D 325, II).

ROBERTS, Alexander; RAMBAUT, W. H. (Tr.). *The Writings of Irenaeus*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1868, v. I. (Ante-Nicene christian library: translations of the writings of the fathers, V).

RUFINUS OF AQUILEA. *History of the Church*. Translated by Philip R. Amidon. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2016. (The fathers of the Church: a new translation, 133).

SAINT AUGUSTIN. *Sermon on the Mount, Harmony of the Gospels, Homilies on the Gospels*. Translated by S. D. F. Salmond. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1956. (A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church, VI).

\_\_\_\_\_. *Anti-Pelagian Writings*. Translated by Peter Holmes and Robert E. Wallis. New York: The Christian Literature, 1887. (A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church, V).

SAINT AUGUSTINE. *Against Julian*. Translated by Matthew A. Schumacher. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2004. (The fathers of the Church: a new translation, 35).

\_\_\_\_\_. *Against the Academicians*. Translated by Mary Patricia Garvey. Milwaukee: Marquette University Press, 1957. (Mediaeval Philosophical Texts in Translation, 2).

\_\_\_\_\_. *Letters*. Translated by Wilfrid Parsons. Washington, D. C. : The Catholic University of America Press, 2008, v. I. (The fathers of the Church: a new translation, 12).

\_\_\_\_\_. *Letters*. Translated by Wilfrid Parsons. Washington, D. C. : The Catholic University of America Press, 2008, v. II. (The fathers of the Church: a new translation, 18).

\_\_\_\_\_. *Letters*. Translated by Robert B. Eno. Washington, D. C. : The Catholic University of America Press, 1989, v. VI. (The fathers of the Church: a new translation, 81).

\_\_\_\_\_. *The Retractions*. Translated by Mary I. Bogan. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1999. (The fathers of the Church: a new translation, 60).

\_\_\_\_\_. *Treatises on Marriage and Others Subjects*. Translated by Charles T. Wilcox *et al.* Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1995. (The fathers of the Church: a new translation, 27).

SAINT CYPRIAN. *Letters (1-81)*. Translated by Rose B. Donna. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1981. (The fathers of the Church: a new translation, 51).

\_\_\_\_\_. *Treatises*. Translated by Roy J. Deferrari. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2007. (The fathers of the Church: a new translation, 36).

SAINT JEROME. *On Illustrious Men*. Translated by Thomas P. Halton. Washington, D. C. : The Catholic University of America Press, 1999. (The fathers of the Church: a new translation, 100).

SALLUST. *Catiline's Conspiracy, The Jugurthine War, Histories*. Translated by William W. Batstone. Oxford: Oxford University Press, 2010. (Oxford World's Classics).

SAN AGUSTÍN. *Confessiones*. Traducido por Alfredo Encuentra Ortega. Madrid: Gredos, 2010. (Biblioteca Clásica Gredos, 387).

\_\_\_\_\_. *Sermones*. Traducido por Pio de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, v. V. (Obras Completas de San Agustín, XXV).

SAN JERÓNIMO. *Comentarios a los Profetas Menores*. Edición bilingüe. Traducido por Avelino Domínguez García. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000. (Obras Completas de San Jerónimo, IIIa).

\_\_\_\_\_. *Comentarios Paulinos*. Edición bilingüe. Traducido por Manuel-Antonio Marcos Casquero y Mónica Marcos Celestino. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010. (Obras Completas de San Jerónimo, IX).

\_\_\_\_\_. *Epistolario I*. Edición bilingüe. Traducido por Juan Bautista Valero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013. (Obras Completas de San Jerónimo, Xa).

\_\_\_\_\_. *Epistolario II*. Edición bilingüe. Traducido por Juan Bautista Valero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

\_\_\_\_\_. *Tratados Apologéticos*. Edición bilingüe. Traducido por Manuel-Antonio Marcos Casquero y Mónica Marcos Celestino. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009. (Obras Completas de San Jerónimo, VIII).

SANCTI AVRELI AVGVSTINI. *Scripta Contra Donatistas*. Editado por M. Petschenig. Vindobonae: F. Tempsky, 1910, pars III. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, LIII).

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. 2. ed. Traduzido por J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, v. II.

\_\_\_\_\_. *A Cidade de Deus*. Traduzido por Oscar P. Leme. Petrópolis: Vozes, 2017. Parte II.

\_\_\_\_\_. *A Doutrina Cristã*. Traduzido por Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística, 17).

SCHOEDEL, William R. (Tr.). *A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

SÍMACO. *Informes, Discursos*. Traducido por Jose A. V. Gallego. Madrid: Gredos, 2003. (Biblioteca Clásica Gredos, 315).

SMITH, Andrew (Ed.). *Porphyrii Philosophi Fragmenta*. Stutgardiae: B. G. Teubneri, 1993.

ST. AMBROSE. *Select Works and Letters*. Translated by H. de Romenstin. New York: The Christian Literature, 1896. (A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church, second series, X).

ST. AUGUSTIN. *The Writings Against the Manichaeans, and Against the Donatists*. Translated by Richard Stothert and Albert H. Newman. Buffalo: The Christian Literature, 1887. (A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church, IV).

ST. JEROME. *Commentary on Matthew*. Translated by Thomas P. Scheck. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2008. (The fathers of the Church: a new translation, 117).

SUETONIUS. *The Lives of the Caesars*. Translated by J. C. Rolfe. London: William Heinemann, 1959, v. II. (The Loeb Classical Library, 38).

TACITUS. *The annals: the reigns of Tiberius, Claudius, and Nero*. Translated by J. C. Yardley. Oxford: Oxford University Press, 2008. (Oxford World's Classics).

TATIAN. *Oratio ad Graecos and Fragments*. Translated by Molly Whittaker. Oxford: Clarendon Press, 1982.

TERRY, Milton S. (Tr.). *The Sybilline Oracles*. New York: Hunt & Eaton, 1890.

TERTULIANO. *Apologético, A los Gentiles*. Traducido por Carmen C. García. Madrid: Gredos, 2001. (Biblioteca Clásica Gredos, 285).

TERTULLIAN. *Disciplinary, Moral and Ascetical Works*. Translated by Rudolph Arbesmann, Emily J. Daly and Edwin A. Quain. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2008. (The fathers of the Church: a new translation, 40).

*THE SCRIPTORES Historiae Augustae*. Translated by David Magie. Cambridge: Harvard University Press, 1993, v. II. (The Loeb Classical Library, 140).

\_\_\_\_\_. Translated by David Magie. Cambridge: Harvard University Press, 1998, v. III. (The Loeb Classical Library, 263).

TITO LIVIO. *Historia de Roma desde su fundación: libros XXXI - XXXV*. Traducido por José Antonio V. Vidal. Madrid: Gredos, 1993. (Biblioteca Clásica Gredos, 183).

\_\_\_\_\_. *Historia de Roma desde su fundación: libros XXXVI - XL*. Traducido por José Antonio V. Vidal. Madrid: Gredos, 1993. (Biblioteca Clásica Gredos, 187).

*THE DIDACHE*. Translated by Linda M. Maloney. Minneapolis: Fortress Press, 1998.

THELWALL, S. (Tr.). *The Writings of Quintus Sept. Flor. Tertullianus*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1870, v. III. (Ante-Nicene christian library: translations of the writings of the fathers, XVIII).

VALOIS, Henri De; WALFORD, Edward (Tr.). *The Ecclesiastical History of Socrates, Surnamed Scholasticus, or the Advocate*. London: Henry G. Bohn, 1853.

VEILLEUX, A. (Tr.). *Pachomian koinonia (vol. 2): pachomian chronicles and rules*. Kalamazoo: Cistercian, 1981.

WALFORD, Edward (Tr.). *The Ecclesiastical History of Sozomen, The Ecclesiastical History of Philostorgius*. London: Henry G. Bohn, 1855.

WILDER, Alexander (Tr.). *Theurgia or the Egyptian Mysteries by Iamblichos. Reply to Abammon, the Teacher. The Letter of Porphyry to Anebo. Solutions of the Questions Therein Contained*. New York: The Metaphysical, 1911.

WILLIAMS, Frank (Tr.). *The Panarion of Epiphanius of Salamis: book I (sects 1-46)*. 2. ed. Leiden: Brill, 2009. (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 63).

WOLFF, Gustav (Ed.). *Porphyrii De Philosophia ex Oraculis Haurienda: librorum reliquiae*. Berolini: Iulii Springeri, 1856.

WRIGHT, Wilmer Cave (Tr.). *The Works of the Emperor Julian*. London: William Heinemann, 1923, v. III. (The Loeb Classical Library, 157).

ZIMMERN, Alice (Tr.). *Porphyry's Letter to His Wife Marcela Concerning the Life of Philosophy and the Ascent to the Gods*. Grand Rapids: Phanes Press, 1986.

#### VERBETES EM DICIONÁRIOS E ENCICLOPÉDIAS

נזיר In: CLINES, David J. A. (Ed.). *The Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011, p. 649, v. V.

ARBESMANN, R. Ascetism. In: MARTHALER, Berard L. *et al.* (Ed.). *New Catholic Encyclopedia*. 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 772-6, v. I.

ASELLA. In: SALISBURY, Joyce E. *Encyclopedia of Women in the Ancient World*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2001, p. 21-2.

BAKER-BRIAN, Nicholas; CANEPA, Matthew. Mani, Manichaeism, and the Manichaeans. In: NICHOLSON, Oliver (Ed.). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 950-3, v. II.

BARTON, G. A.; BLAU, L. Nazarite. In: SINGER, I. *et al.* (Ed.). *The jewish encyclopedia: a descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the jewish people from the earliest times to the present day*. New York: Funk and Wagnals, 1905, p. 195-6, v. IX.

BASILIDES. In: CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. (Ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 168-9.

BECK, H. G. J. Martin of Tours, St. In: MARTHALER, Berard L. *et al.* (Ed.). *New Catholic Encyclopedia*. 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 220, v. IX.

BENTIVEGNA, J. Apollinaris of Laodiceia, the younger. In: MARTHALER, Berard L. *et al.* (Ed.). *New Catholic Encyclopedia*. 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 560-1, v. I.

BLOCH, H. Hasmoneans. In: SINGER, I. *et al.* (Ed.). *The jewish encyclopedia: a descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the jewish people from the earliest times to the present day.* New York: Funk and Wagnals, 1904, p. 258-9, v. VI.

BLOCKLEY, R. C. Eunapius. In: NICHOLSON, Oliver (Ed.). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity.* Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 562, v. I.

BOHAK, G. Antiochus IV Epiphanes. In: WERBLOWSKY, Z.; WIGODER, G. (Org.). *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion.* Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 52-3.

\_\_\_\_\_. Hasideans. In: WERBLOWSKY, Z.; WIGODER, G. (Org.). *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion.* Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 303.

\_\_\_\_\_. Hasmoneans. In: WERBLOWSKY, Z.; WIGODER, G. (Org.). *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion.* Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 307.

BRACHT, K. Methodius of Olympus. In: NICHOLSON, Oliver (Ed.). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity.* Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 1014, v. II.

CAMELOT, P. T. Nestorianism. In: MARTHALER, Berard L. *et al.* (Ed.). *New Catholic Encyclopedia.* 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 252-4, v. X.

CANIVET, P. Meletian Schism. In: MARTHALER, Berard L. *et al.* (Ed.). *New Catholic Encyclopedia.* 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 476, v. IX.

CASSIUS Longinus 2. In: JONES, A. H. M.; MARTINDALE, J. R.; MORRIS, J. *The Prosopography of the Later Roman Empire.* Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 514-5, v. I.

CELSINUS 2. In: JONES, A. H. M.; MARTINDALE, J. R.; MORRIS, J. *The Prosopography of the Later Roman Empire.* Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 191, v. I.

CLERCQ, V. C. de. Arius. In: MARTHALER, Berard L. *et al.* (Ed.). *New Catholic Encyclopedia.* 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 685-6, v. I.

COSTELLOE, M. J. Acts of the Martyrs. In: MARTHALER, Berard L. *et al.* (Ed.). *New Catholic Encyclopedia.* 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 90-4, v. I.

DEROW, Peter Sidney. Polybius. In: HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Anthony (Ed.). *The Oxford Classical Dictionary.* 4. ed. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 1174-5, v. II.

DICHARRY, W. F. Christian (the term). In: MARTHALER, Berard L. *et al.* (Ed.). *New Catholic Encyclopedia.* 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 530, v. III.

DILLON, J. N. Titles of honor. In: NICHOLSON, Oliver (Ed.). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity.* Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 1505, v. II.

DOCETISM. In: CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. (Ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church.* 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 493.

ENCRATITES. In: CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. (Ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 545.

EUFORBO. In: GRIMAL, Pierre. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005, p. 156.

EVAGRIUS 6. In: JONES, A. H. M.; MARTINDALE, J. R.; MORRIS, J. *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 285-6, v. I.

EXILIUM (excilium). In: BERGER, Adolf. *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1953, p. 463. (Transactions of The American Philosophical Society, 43, part II).

FABIOLA. In: JONES, A. H. M.; MARTINDALE, J. R.; MORRIS, J. *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 323, v. I.

FAUL, D. Donatism. In: MARTHALER, Berard L. *et al.* (Ed.). *New Catholic Encyclopedia*. 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 861-4, v. VI.

FL. EUGENIUS 6. In: JONES, A. H. M.; MARTINDALE, J. R.; MORRIS, J. *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 293, v. I.

GNOSTICISM. In: CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. (Ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 683-5.

GRAF, F. Orphism. In: HORNBLLOWER, Simon; SPAWFORTH, Anthony (Ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. 4. ed. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 1050-1, v. II.

\_\_\_\_\_. Pythagoreanism. In: HORNBLLOWER, Simon; SPAWFORTH, Anthony (Ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. 4. ed. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 1245-6, v. II.

GREEN, R. P. H. Ausonius, Decimus Magnus. In: HORNBLLOWER, Simon; SPAWFORTH, Anthony (Ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. 4. ed. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 213, v. I.

GREENHILL, W. A. Amelius. In: SMITH, William (Ed.). *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*. Boston: C. C. Little and J. Brown, 1849, p. 142, v. I.

GWYNN, David M.; NICHOLSON, Oliver. Hierocles, Sossianus. In: NICHOLSON, Oliver (Ed.). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 719, v. II.

HAHM, D. E. Eunapius. In: ZEYL, Donald J. (Ed.). *Encyclopedia of Classical Philosophy*. Westport: Greenwood Press, 1997, p. 238-9.

HEATH, Malcolm (Tr.). Longinus. In: WHITEHEAD, David *et al.* (Ed.). *Suda on line: byzantine lexicography [s. l.]*: Stoa Consortium, 2002. Disponível em: <http://www.stoa.org/sol-entries/lambda/645>. Acesso em: 01 jul. 2021.

HOADE, E. Perpetua and Felicity, SS. In: MARTHALER, Berard L. *et al.* (Ed.). *New Catholic Encyclopedia*. 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 130-1, v. XI.

HORGAN, M. P. Deutero-Pauline literature. In: MARTHALER, Berard L. *et al.* (Ed.). *New Catholic Encyclopedia*. 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 704, v. IV.

HUMBERT, A. Docetism. In: MARTHALER, Berard L. *et al.* (Ed.). *New Catholic Encyclopedia*. 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 796-7, v. IV.

IDADE de ouro. In: GRIMAL, Pierre. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005, p. 241-2.

KELLY, Gavin. Nicomachus Flavianus the Elder. In: NICHOLSON, Oliver (Ed.). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 1073-4, v. II.

LE SAINT, W. Montanism. In: MARTHALER, Berard L. *et al.* (Ed.). *New Catholic Encyclopedia*. 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 828-9, v. IX.

LEMCKE, Lukas; COŞKUN, Altay. Theodosian Code. In: NICHOLSON, Oliver (Ed.). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 1481-2, v. II.

LIGHTFOOT, J. B. Eusebius (23) of Caesarea. In: PIERCY, William; WACE, Henry (Ed.). *A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A. D., with an Account of the Principal Sects and Heresies*. London: John Murray, 1911, p. 318-34.

LUNN-ROCKLIFFE, Sophie. Theurgy. In: NICHOLSON, Oliver (Ed.). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 1495, v. II.

\_\_\_\_\_; NICHOLSON, Oliver. Paganism. In: NICHOLSON, Oliver (Ed.). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 1118-20, v. II.

LUZNYCKY, G. Nicomedia. In: MARTHALER, Berard L. *et al.* (Ed.). *New Catholic Encyclopedia*. 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 385-6, v. X.

MACRAE, G. W. Gnosticism. In: MARTHALER, Berard L. *et al.* (Ed.). *New Catholic Encyclopedia*. 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 255-61, v. VI.

MARTYRDOM. In: WERBLOWSKY, Z.; WIGODER, G. (Org.). *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 444.

MATTHEWS, John F. Nicomachus (4) Flavianus, Virius. HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Anthony (Ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. 4. ed. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 1014-5, v. II.

\_\_\_\_\_. Praetextatus, Vettius Agorius. In: HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Anthony (Ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. 4. ed. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 1203, v. II.



MCCARTHY, M. C. Pachomius, St. In: MARTHALER, Berard L. *et al.* (Ed.). *New Catholic Encyclopedia*. 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 742-3, v. X.

McDONALD, W. L. Nocomedeia. In: STILLWELL, R. (Ed.). *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*. Princeton: Princeton University Press, 1976, p. 623-4.

MERDINGER, Jane E. Donatism. In: NICHOLSON, Oliver (Ed.). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 498-500, v. I.

MONTANISM. In: CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. (Ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 1107-8.

MURPHY, Francis Xavier. Creed. In: MARTHALER, Berard L. *et al.* (Ed.). *New Catholic Encyclopedia*. 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 349-56, v. IV.

\_\_\_\_\_. Macarius Magnes. In: MARTHALER, Berard L. *et al.* (Ed.). *New Catholic Encyclopedia*. 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 1-2, v. IX.

NATAL, David. Praetextatus. In: NICHOLSON, Oliver (Ed.). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 1223, v. II.

\_\_\_\_\_. Symmachus, Q. Aurelius, 'the orator'. In: NICHOLSON, Oliver (Ed.). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 1436-37, v. II.

NAERATIUS Cerealis 2. In: JONES, A. H. M.; MARTINDALE, J. R.; MORRIS, J. *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 197-9, v. I.

NICHOLSON, Oliver. Thecla, S. In: NICHOLSON, Oliver (Ed.). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 1471, v. II.

NUFFELEN, P. van. Macarius of Magnesia. In: NICHOLSON, Oliver (Ed.). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 932-3, v. II.

O'KEEFE, J. J. Religio licita. In: KESSLER, E.; WENBORN, N. (Ed.). *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 371.

PAGANUS. In: SOUTER, A. *et al.* (Ed.). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968, p. 1282.

PATTERSON, John; RICHMOND, Ian Archibald. Aventine. In: HORNBLLOWER, Simon; SPAWFORTH, Anthony (Ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. 4. ed. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 215-6, v. I.

PAULA. In: SALISBURY, Joyce E. *Encyclopedia of Women in the Ancient World*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2001, p. 263-5.

PERPETUA, S. In: CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. (Ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 1256-7.

PHILLOTT, H. W. Maximianus (2). In: PIERCY, William; WACE, Henry (Ed.). *A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A. D., with an Account of the Principal Sects and Heresies*. London: John Murray, 1911, p. 708-9.

PORPHYRIUS I. In: JONES, A. H. M.; MARTINDALE, J. R.; MORRIS, J. *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 716-7, v. I.

POTTER, David. Hermes Trismegistus. In: HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Anthony (Ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. 4. ed. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 669-70, v. I.

POTTIER, E. Educatio. In: DAREMBERG, Charles Victor; SAGLIO, Edmond (Ed.). *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*. Paris: Librairie Hachette, 1892, p. 477-90, v. 2, parte 2.

ROSE, Herbert Jennings; SCHELD, John. Victoria. In: HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Anthony (Ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. 4. ed. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 1550, v. II.

SCAIFE, Ross (Tr.). Porphyry. In: WHITEHEAD, David *et al.* (Ed.). *Suda on line: byzantine lexicography [s. l.]*: Stoa Consortium, 2002. Disponível em: <http://www.stoa.org/sol-entries/pi/2098>. Acesso em: 01 jul. 2021.

SCHMITZ, L. Nicomedeia. In: SMITH, William (Ed.). *Greek and Roman Geography*. London: John Murray, 1872, p. 425, v. II.

SCHWARTZ, B. Nazirite. In: WERBLOWSKY, Z.; WIGODER, G. (Org.). *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 496-7.

SLOOTJES, Daniëlle. Governor, provincial. In: NICHOLSON, Oliver (Ed.). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 673-4, v. I.

SOSSIANUS Hierocles. In: CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. (Ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 432, v. I.

SOSSIANUS Hierocles 4. In: JONES, A. H. M.; MARTINDALE, J. R.; MORRIS, J. *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 432, v. I.

SPOERL, K. Apollinarius of Laodicea and Apollinarianism. In: NICHOLSON, Oliver (Ed.). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 99, v. I.

SPURR, Stephen M. Porcius Cato (1), Marcus. In: HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Anthony (Ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. 4. ed. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 1188-9, v. II.

STEPHENSON, A. A. Marcion. In: MARTHALER, Berard L. *et al.* (Ed.). *New Catholic Encyclopedia*. 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 142-3, v. IX.

STOKES, G. T. Manicheans. In: PIERCY, William; WACE, Henry (Ed.). *A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A. D., with an Account of the Principal Sects and Heresies*. London: John Murray, 1911, p. 683-6.

THECLA, St. In: CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. (Ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 1597.

TRIMPI, Helen P. Demonology. In: WIENER, Philip P. (Ed.) *Dictionary of the history of ideas: studies of selected pivotal ideas*. New York: Charles Scribner's Sons, 1973, p. 667-70, v. I.

VALLANCE, J. T. Cornelius Celsus, Aulus. In HORNBLLOWER, Simon; SPAWFORTH, Anthony (Ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. 4. ed. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 377, v. I.

VERSNEL, H. S. Daimōn. In: HORNBLLOWER, Simon; SPAWFORTH, Anthony (Ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. 4. ed. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 410, v. I.

VIGILANCIO. In: MIGNE, Jacques-Paul. *Diccionario de las Herejias, Errores y Cismas*. Madrid: Imprenta de D. José Félix Palacios, 1851, p. 193-214, t. VII.

VIGILANTIUS. In: CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. (Ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 1697.

WESSEL, S. Nestorius and Nestorianism. In: NICHOLSON, Oliver (Ed.). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 1068-9, v. II.

WILLIAMS, M. E. Catholic. In: MARTHALER, Berard L. *et al.* (Ed.). *New Catholic Encyclopedia*. 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 274-5, v. III.

## BIBLIOGRAFIA GERAL

ADAMSON, Peter. *Philosophy in the helenistic and roman worlds: a history of philosophy without any gaps*. Oxford: Oxford University Press, 2015, v. II.

ADKIN, Neil. Jerome's Use of Scripture Before and After His Dream. *Illinois Classical Studies*, Illinois, v. 20, p. 183-90, 1995.

\_\_\_\_\_. Jerome's vow 'never to reread the classics': some observations. *Revue des Études Anciennes*, Bordeaux, t. 101, n. 1-2, p. 161-7, 1999.

\_\_\_\_\_. Some Notes on the Dream of Saint Jerome. *Philologus*, [s. l.], v. 128, n. 1, p. 119-26, 1984.

AOLFÖLDY, Géza. *A História Social de Roma*. Lisboa: Presença, 1989.

ARNS, Paulo Evaristo. *A Técnica do Livro Segundo São Jerônimo*. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

BARNES, Timothy David. *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *Constantine and Eusebius*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

\_\_\_\_\_. Lactantius and Constantine. *The Journal of Roman Studies*, Cambridge, v. 63, n. 1, p. 29-46, 1973.

\_\_\_\_\_. Monotheists all? *Phoenix*, Toronto, v. 55, n. 1\2, p. 142-62, 2001.

\_\_\_\_\_. Porphyry 'Against the Christians': date and the attribution of fragments. *The Journal of Theological Studies* (new series), Oxford, v. 24, n. 2, p. 424-42, oct. 1973a.

\_\_\_\_\_. Scholarship or propaganda? Porphyry Against the Christians and its historical setting. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, London, v. 39, n. 1, p. 53-65, 1994.

\_\_\_\_\_. Sossianus Hierocles and the Antecedents of the 'Great Persecution'. *Harvard Studies in Classical Philology*, Cambridge, v. 80, p. 239-52, 1976.

BASSLER, Jouette M. Paul and his Letters. In: AUNE, David. E. (Ed.). *The Blackwell Companion to the New Testament*. [s. l.]: Wiley-Blackwell, 2010, p. 373-97.

BAUMAN, Zygmunt. De Peregrino a Turista, o una Breve Historia de la Identidad. In: HALL, Stuart; GAY, Paul du (Ed.). *Cuestiones de Identidad Cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 40-68.

\_\_\_\_\_. *Ensaaios Sobre o Conceito de Cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

\_\_\_\_\_. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro, Zahar, 2005.

BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. *Religions of Rome: a history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 51-4, v. I.

BEARD, Mary. The Sexual Status of Vestal Virgins. *The Journal of Roman Studies*, Cambridge, v. 70, p. 12-27, 1980.

BEATRICE, Pier Franco. On the Title of Porphyry's Treatise Against the Christians. In: GASPARRO, Giulia Sfamini (Ed.). 'Αγαυή ἐλπής: studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi. Roma: L'erma di Bretschneider, 1994, p. 221-35.

\_\_\_\_\_. Porphyry's Judgment on Origen. In: DALY, Robert J. (Ed.). *Origeniana Quinta*. Leuven: Leuven University Press, 1992, p. 351-67.

\_\_\_\_\_. Towards a New Edition of Porphyry's Fragments Against the Christians. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; MADEC, Goulven; O'BRIAN Denis. (Ed.). ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ: 'chercheurs de sagesse'. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1992, p. 347-55.

BENOIT, Andre; SIMON, Marcel. *El judaísmo y el cristianismo antiguo: de Antíoco Epífanés a Constantino*. Barcelona: Labor, 1972.

BERTHOLD, Altaner. *Patrología*. 4. ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1956.

BIDEZ, J. *Vie de Porphyre: le philosophe néo-platonicien*. Gand: E. Van Goethen, 1913.

BLOCH, Herbert. The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century. In: MOMIGLIANO, Arnaldo (Ed.). *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford: Clarendon Press, 1963, p. 193-226.

BONNELL, Victoria E.; HUNT, Lynn (Org.). *Beyond the cultural turn: new directions in the study of society and culture*. Berkeley: University of California Press, 1999, p. 1-32.

BOOTH, Alan D. The Date of Jerome's Birth. *Phoenix*, Toronto, v. 33, n. 4, p. 346-53, 1979.

\_\_\_\_\_. The Chronology of Jerome's Early Years. *Phoenix*, Toronto, v. 35, n. 3, p. 237-59, 1981.

BOWMAN, A. K. Diocletian and the first Tetrarchy: A. D. 284-305. In: \_\_\_\_\_; CAMERON, A.; GARNSEY, P. (Ed.). *The Cambridge ancient history: the crisis of empire - A. D. 193-337*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 67-89, v. XII.

BROCK, S. P. *Early Syrian Asceticism*. *Numen*, [s. l.], v. 20, fasc. 1, p. 1-19, apr. 1973.

BROWN, Peter. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999.

\_\_\_\_\_. Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy. *The Journal of Roman Studies*, Cambridge, v. 51, parts 1 and 2, p. 1-11, 1961.

\_\_\_\_\_. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

\_\_\_\_\_. *O fim do mundo clássico: de Marco Aurélio a Maomé*. Lisboa: Verbo, 1972.

\_\_\_\_\_. The Field of Late Antiquity. In: FUENTE, David Hernández de la (Ed.). *New Perspectives on Late Antiquity*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011, p. 6-19.

BURKE, Peter. *O que é História Cultural?* 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BURKERT, W. *Greek religion: archaic and classical*. [s. l.]: Blackwell, 1987.

BUSINE, A. *Paroles d'Apollon: pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II-VI siècle)*. Leiden: Brill, 2005.

CAIN, Andrew. Jerome's Epitaphium Paulae: hagiography, pilgrimage and the cult of Saint Paula. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v. 18, n. 1, p. 105-39, 2010.

\_\_\_\_\_. *The letters of Jerome: asceticism, biblical exegesis, and the construction of christian authority in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

CAMERON, Alan. Paganism and Literature in Late Fourth Century Rome. *Christianisme et Formes Littéraires de L'Antiquité Tardive en Occident. Entretiens Sur L'Antiquité Classique*, Genève, tome 23, p. 1-30, août 1976.

\_\_\_\_\_. The Date of Porphyry's KATA XPISTIANΩN. *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 17, n. 2, p. 382-4, nov. 1967.

CAMERON, Averil. *Christianity and the rhetoric of empire: the development of christian discourse*. Berkeley: University of California Press, 1994. (Sather Classical Lectures, 55).

\_\_\_\_\_. The Violence of Orthodoxy. In: IRICINSCHI, Eduard; ZELLENTIN, Holger, M. (Ed.). *Heresy and Identity in Late Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p. 102-14.

CARLAN, Cláudio Umpierre; FUNARI, Pedro Paulo. *Antiguidade Tardia e o Fim do Império Romano no Ocidente*. São Paulo: Fonte, 2016.

CASEY, P. M. Porphyry and the Origin of the Book of Daniel. *The Journal of Theological Studies*, new series, Oxford, v. 27, n. 1, p. 15-33, apr. 1976.

CASEY, Stephen C. *The Christian Magisterium of L. Caecilius Firmianus Lactantius*. 1972. 269 f. Thesis, Faculty of Graduate Studies and Research, Department of Classics, McGill University, Montreal, 1972.

CAVALLERA, Ferdinand. *Saint Jérôme: as vie et son œuvre (première partie)*. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1922, t. 1.

CAVALLO, Guglielmo. Libro e Pubblico alla Fine del Mondo Antico. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Libro, editori e pubblico nel mondo antico: guida storica e critica*. 2. ed. Roma: Laterza, 1992, p. 81-132.

CHADWICK, Henry (Ed.). *The Sentences of Sextus: a contribution to the history of early christian ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002.

CHEVITARESE, André Leonardo. Cristianismo e Império Romano. In: MENDES, Norma Musco; SILVA, Gilvan Ventura da. (Org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 161-73.

COLLINS, John J. Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death. *The Catholic Biblical Quarterly*, [s. l.], v. 36, n 1, p. 21-43, jan. 1974.

\_\_\_\_\_. *The apocalyptic imagination: an introduction to jewish apocalyptic literature*. 2. ed. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998.

\_\_\_\_\_. *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. Boston: Brill, 2001.

COLOMBAS, G. M. (Dir.). *San Benito: su vida y su regla*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.

CORCORAN, Símon. Before Constantine. In: LENSKI, Noel (Ed.). *The Cambridge Companion of the Age of Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 35-58.

CORSI, Semíramis. O sábio Apolônio de Tiana em testemunhos contrastantes: a tradição epistolar e a obra do sofista grego Filóstrato (séc. III d. C.). *Calíope - Presença Clássica*, Rio de Janeiro, ano 32, n. 29, p. 28-60, 2015.

COURSELLE, Pierre. *Recherches Sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris: E. de Boccard, 1968.

CROKE, Brian. The Era of Porphyry's Anti-Christian Polemic. *Journal of Religious History*, [s. l.], v. 13, n. 1, p. 1-14, 1984.

CURRAN, John. Jerome and the Sham Christians of Rome. *Journal of Ecclesiastical History*, Cambridge, v. 48, n. 2, p. 213-29, apr. 1997.

DECKER, Rodney J. The Bauer thesis: an overview. In: HARTOG, Paul (Ed.). *Orthodoxy and heresy in early christian contexts: reconsidering the Bauer thesis*. Cambridge: James Clarke, 2015, p. 6-33.

DELEHAYE, H. *The Legend of the Saints*. New York: Fordham University Press, 1962.

DIGESER, Elizabeth DePalma. *A threat to public piety: christians, platonists, and the Great Persecution*. Ithaca: Cornell University Press, 2012.

\_\_\_\_\_. Casinensis 595, Parisinus Lat. 1664, Palatino-Vaticanus 161 and the 'Divine Institutes' Second Edition. *Hermes*, Göttingen, v. 127, n. 1, p. 75-98, 1999.

\_\_\_\_\_. Lactantius and the Edict of Milan: does it determine his venue? *Studia Patristica*, Leuven, v. 3, p. 287-95, 1997.

\_\_\_\_\_. Lactantius and Constantine's letter to Arles: dating the Divine Institutes. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v. 2, n. 1, p. 33-52, 1994.

\_\_\_\_\_. Porphyry, and Debate Over Religious Toleration. *The Journal of Roman Studies*, Cambridge, v. 88, p. 129-46, 1998.

\_\_\_\_\_. Porphyry, Julian, or Hierokles? The anonymous hellene in Makarios Magnēs' *Apokritikos*. *Journal of Theological Studies*, Oxford, v. 53, pt. 2, p. 466-502, 2002.

\_\_\_\_\_. Porphyry, Lactantius, and the Paths to God. *Studia Patristica*, Leuven, v. 38, p. 521-8, 2001.

\_\_\_\_\_. *The making of christian empire: Lactantius and Rome*. Ithaca: Cornell University Press, 2000.

DILLON, John. *Porphyrii Philosophi Fragmenta*, ed. Andrew Smith (fragmenta Arabica David Wasserstein interpretante). Teubner, Stuttgart/Leipzig, 1993, liii + 653 pp. *Scripta Classica Israelica*, Israel, v. 15, n. 7, p. 309-11, 1996. Review.

\_\_\_\_\_. The letters of Iamblichus: popular philosophy in a neoplatonic mode. In: AFONASIN, E.; DILLON, J.; FINMORE, J. (Ed.). *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*. Leiden: Brill, 2012, p. 51-62.

DODDS, E. R. Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism. *The Journal of Roman Studies*, Cambridge, v. 37, parts 1 and 2, p. 55-69, 1947.

DOSSEY, Leslie. Judicial Violence and Ecclesiastical Courts in Late Antique North Africa. In: MATHISEN, Ralph W. (Ed.). *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 98-114.

EDWARDS, Mark. Porphyry and the Christians. In: KARAMANOLIS, George; SHEPPARD, Anne (Ed.). *Studies on Porphyry*. London: Institute of Classical Studies, 2007, p. 111-26. (Bouletin of the Institute of Classical Studies Supplement, 98).

\_\_\_\_\_. The flowering of latin apologetic: Lactantius and Arnobius. In: EDWARDS, Mark *et al.* (Ed.). *Apologetics in the Roman Empire: pagans, jews, and christians*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 197-221.

FINN, Thomas M. Mission and Expansion. In: ESLER, Philip F. (Ed.). *The Early Christian World*. London: Routledge, 2002, p. 295-315, v. I.

FIORENZA, Elizabeth Schüssler. *In memory of her: a feminist theological reconstruction of christian origins*. New York: Crossroad, 1994.

FOWDEN, Garth. Polytheist Religion and Philosophy. In: CAMERON, Averil; GARNSEY, Peter (Ed.). *The Cambridge Ancient History: the late empire, A. D. 337-425*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 538-60, v. XIII.

FOX, Robin Lane. *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*. London: Penguin Books, 1986.

FRANCIS, James A. Truthful fiction: new questions to old answers on Philostratus' *Life of Apollonius*. *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 119, n. 3, p. 419-41, 1998.

FREND, W. H. C. Prelude to the Great Persecution: the propaganda war. *Journal of Ecclesiastical History*, Cambridge, v. 38, n. 1, p. 1-18, jan. 1987.

FRIEDMANN, Herbert. *A bestiary for Saint Jerome: animal symbolism in european religious art*. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 1980.

FRIGHETTO, Renan. *Cultura e Poder na Antiguidade Tardia*. Curitiba: Juruá, 2000.

\_\_\_\_\_. *Exílio e exclusão política no mundo antigo: de Roma ao Reino Godo de Tolosa (séculos II a. C. – VI d. C.)*. Jundiá: Paco, 2019.



FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2002.

GONZÁLEZ, Elisa Garrido. Algunas provincias pónicas: la administracion de Bitinia, Paflagonia, Helenoponto, Honorias y Ponto Polemoniaco en el siglo IV D. C. *Studia Historica, Historia Antigua*, Salamanca, v. 8, p. 11-20, 1990.

GREIN, Everton. Between two extremes the end as a principle: the Late Antiquity of Peter Brown 50 years later (interview with Peter Brown). *Revista Diálogos Mediterrâneos*, Curitiba, n. 21, p. 120-37, 2021.

\_\_\_\_\_. *Translatio ad mundus: a transformação do mundo romano e a Antiguidade Tardia*. Elementos teóricos para uma perspectiva historiográfica. *História da Historiografia*, Ouro Preto, n. 3, p. 106-22, set. 2009.

HABINEK, Thomas N. Ideology for an Empire in the Prefaces to Cicero's Dialogues. *Ramus*, Cambridge, v. 23, n. 1-2, p. 55-67, 1994.

\_\_\_\_\_. *The politics of latin literature: writings, identity, and empire in ancient Rome*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

HAGENDAHL, Harald. Jerome and the Latin Classics. *Vigiliae Christianae*, [s. l.], v. 28, n. 3, p. 216-27, 1974.

HÄGG, Tomas. Hierocles the Lover of Truth and Eusebius the Sophist. *Symbolae Osloenses - Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, [s. l.], v. 67, n. 1, p. 138-50, 1992.

HAHN, Johannes. The conversion of the cult statues: the destruction of the Serapeum 392 A. D. and the transformation of Alexandria into the 'Christ loving' city. In: EMMEL, Stephen; GOTTER, Ulrich; HAHN, Johannes (Ed.). *From temple to church: destruction and renewal of local cultic topography in Late Antiquity*. Leiden: Brill, p. 335-65.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

\_\_\_\_\_. Introducción: ¿quién necesita 'identidad'? In: DU GAY, Paul; HALL, Stuart (Ed.). *Cuestiones de Identidad Cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 13-39.

HARGIS, Jeffrey W. *Against the christians: the rise of early anti-christian polemic*. New York: Peter Lang, 1999.

HARNACK, Adolf von. *Die Chronologie der Altchristlichen Literatur bis Eusebius*. Zweiter band. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1904.

\_\_\_\_\_. Nachträge zur Abhandlung 'Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen' (s.o. S. 266ff.). *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, n. 2, p. 834-5, 1921.

\_\_\_\_\_. Neue Fragmente des werks des Porphyrius gegen die christen: die Pseudo-Polycarpiana und die schrift des rhetors pacatus gegen Porphyrius. *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, n. 1, p. 266-84, 1921.

HARRISON, P. N. *The Problem of the Pastoral Epistles*. Oxford: Oxford University Press, 1921.

HARTOG, Paul. Greco-Roman Understanding of Christianity. In: BINGHAM, D. Jeffrey. (Ed.). *The Routledge Companion to Early Christian Thought*. London: Routledge, 2010, p. 51-67.

\_\_\_\_\_. Introduction. In: HARTOG, Paul (Ed.). *Orthodoxy and heresy in early christian contexts: reconsidering the Bauer thesis*. Cambridge: James Clarke, 2015, p. 1-5.

HINOJO. Pablo Fuentes. La caída de Roma: imaginación apocalíptica e ideologías de poder en la tradición cristiana antigua (siglos II al V). *Studia Historica, Historia Antigua*, Salamanca, v. 27, p. 73-102, oct. 2009.

HINSON, G. Women biblical scholars in the late fourth century: the Aventine Circle. *Studia Patristica*, Leuven, v. 33, p. 319-24, 1997.

HORSFALL, Nicholas. The Collegium Poetarum. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Oxford, n. 23, p. 79-95, 1976.

HUMFRESS, Caroline. *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

HUMPHRIES, Mark. Christianity and Paganism in the Roman Empire, 250-450 CE. In: BAKER-BRIAN, Nicholas; LÖSSL, Josef (Ed.). *A Companion to Religion in Late Antiquity*. Hoboken: Wiley, 2018, p. 61-79.

HUNT, Lynn. Apresentação: história, cultura e texto. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 1-29.

HUNTER, David G. Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v. 1, n. 1, p. 47-71, 1993.

\_\_\_\_\_. *Marriage and Sexuality in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 2018.

\_\_\_\_\_. *Marriage, celibaty, and heresy in ancient christianity: the jovinianist controversy*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. Resistance to the virginal ideal in late-fourth-century Rome: the case of Jovinian. *Theological Studies*, [s. l.], v. 48, p. 45-64, 1987.

IRICINSCHI, Eduard; ZELLENTIN, Holger, M. Making selves and marking others: identity and Late Antique heresiologies. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Heresy and Identity in Late Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p. 1-27.

JAMES, Edward. The Rise and Function of the Concept 'Late Antiquity'. *Journal of Late Antiquity*, Baltimore, v. 1, n. 1, p. 20-30, 2008.

JOHNSON, Aaron P. *Religion and identity in Porphyry of Tyre: the limits of Hellenism in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

\_\_\_\_\_. The author of the *Against Hierocles*: a response to Borzi and Jones. *The Journal of Theological Studies*, Oxford, v. 64, part 2, p. 574-94, 2013a.

JONES, A. H. M. *The later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey*. Oxford: Basil Blackwell, 1964, 2 vol.

JONES, Christopher P. An Epigram on Apollonius of Tyana. *The Journal of Hellenic Studies*, London, v. 100, p. 190-4, 1980.

\_\_\_\_\_. Apollonius of Tyana in Late Antiquity. In: JOHNSON, Scott Fitzgerald (Ed.). *Greek literature in Late Antiquity: dynamism, didacticism, classicism*. Farnham: Ashgate, 2006, p. 49-64.

KAHLOS, Maijastina. Rhetorical Strategies in Jerome's Polemical Works. In: SCORNAIENCHI, Lorenzo; WISCHMEYER, Oda (Ed.). *Polemik im Neuen Testament: texte, themen, gattungen und kontexte*. Berlin: De Gruyter, 2011, p. 621-49.

KELLY, J. N. D. *Jerome: his life, writings and controversies*. New York: Harper & Row, 1975.

KOESTER, Helmut. *History and Literature of Early Christianity*. 2. ed. New York: Walter de Gruyter, 2000.

KOFSKY, Aryeh. *Eusebius of Caesarea Against Paganism*. Leiden: Brill, 2000.

KOSKENNIEMI, Erkki. The Philostratan Apollonius as a Teacher. In: KRISTOFFEL, Demoen; PRAET, Danny (Ed.). *Theios Sophistes: essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*. Leiden: Brill, 2009, p. 321-34. (Mnemosyne, supplements: monographs on greek and roman language and literature, 305).

LAMBERTON, R. *Homer the theologian: neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*. Berkeley: University of California Press, 1986.

LE MOS, Márcia Santos. O 'Mos Maiorum' e a Fortuna do Império Romano no Século IV d. C. *Dimensões*, Vitória, v. 25, 2010, p. 46-62.

\_\_\_\_\_. Os embates entre cristãos e pagãos no Império Romano do século IV: discurso e recepção. *Dimensões*, Vitória, v. 28, p. 153-72, 2012.

LIEU, Judith M. *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. *Neither jew nor greek? Constructing early christianity*. 2. ed. London: Bloomsbury T. & T. Clark, 2016.

LLOYD, A. C. Porphyry and Iamblichus. In: ARMSTRONG, A. H. (Ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 283-301.

LOOMIS, L. R.; SHOTWELL, J. T. *The See of Peter*. New York: Octagon Books, 1965.

LÓPEZ, Cándida Martínez. La Virgindad en las Jóvenes de la Antigua Roma. *Arenal - Revista de Historia de las Mujeres*, Granada, v. 1, n. 1, p. 169-84, jul./dic., 1994.

LÜDEMANN, Gerd. *Herectis: the other side of early christianity*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.

LUCK, G. Theurgy and Forms of Wordship in Neoplatonism. In: NEUSNER, J.; FRERICHS, E. S.; FLESHER, P. V. M. (Ed.). *Religion, science, and magic: in concert and in conflict*. Oxford: Oxford University Press, 1989, p. 185-225.

MACHADO, Carlos Augusto Ribeiro. A Antiguidade Tardia, a Queda do Império Romano e o Debate Sobre o 'Fim do Mundo Antigo'. *Revista de História*, São Paulo, n. 173, p. 81-114, jul./dez. 2015.

MAGNY, Ariane. Porphyry in fragments: Jerome, Harnack, and the problem of reconstruction. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v. 18, n. 4, p. 515-55, 2010.

\_\_\_\_\_. *Porphyry in fragments: reception of an anti-christian text in Late Antiquity*. London: Routledge, 2016.

MAIER, Harry O. Religious Dissent, Heresy and Households in Late Antiquity. *Vigiliae Christianae*, [s. l.], v. 49, n. 1, p. 49-63, 1995.

MARKUS, Robert A. *O Fim do Cristianismo Antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.

MARTIN, L. H. Graeco-Roman Philosophy and Religion. In: ESLER, Philip F. (Ed.). *The Early Christian World*. London: Routledge, 2002, p. 66-73, v. I.

McCLURE, Judith. Handbooks Against Heresy in the West, from the Late Fourth to the Late Sixth Centuries. *The Journal of Theological Studies*, Oxford, v. 30, n. 1, 1979, p. 186-97.

McGUCKIN, J. A. *Researches into the Divine Institutes of Lactantius*. 1980. 545 f. Thesis, Faculty of Divinity, Durham University, Durham, 1980.

MEEKS, Wayne A. *O Mundo Moral dos Primeiros Cristãos*. São Paulo: Paulus, 1996.

MENDES, Norma Musco; SILVA, Gilvan Ventura da. Diocleciano e Constantino: a construção do *Dominato*. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 193-221.

MERCER, Kobena. Welcome to the jungle: identity and diversity in postmodern politics. In: RUTHERFORD, Jonathan (Ed.). *Identity, Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 1990, p. 43-71.

MIRANDULAE, Ioannis Francisci Pici. *De Studio Divinae et Humanae Philosophiae*. Halae: Typis Orphanotrophii, 1702.

- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os Limites da Helenização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- MONTINARO, Federico; NEUMANN, Lisa. Eusebius was the Author of the Contra Hieroclem. *Zeitschrift für Antikes Christentum*, [s. l.], v. 22, part 2, p. 322-6, 2018.
- MORENO, Francisco. *São Jerônimo: a espiritualidade do deserto*. São Paulo: Loyola, 1992.
- MORIN, Edgar. *O método 1: a natureza da natureza*. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2016.
- \_\_\_\_\_. *O método 2: a vida da vida*. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2015.
- \_\_\_\_\_. *O método 3: o conhecimento do conhecimento*. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2015a.
- \_\_\_\_\_. *O método 4: as ideias, habitat, vida, costumes, organização*. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2011.
- \_\_\_\_\_. *O método 5: a humanidade da humanidade, a identidade humana*. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2012.
- \_\_\_\_\_. *O método 6: ética*. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2011a.
- NAUTIN, Pierre. L'excommunication de saint Jérôme. *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, section des Sciences Religieuses*, Paris, v. 80-81, n. 2, p. 7-37, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Origène: sa vie et son oeuvre*. Paris: Beauchesne, 1977.
- NEWMAN, John Henry. *The Arians of the Fourth Century*. 4. ed. London: Basil Montagu Pickering, 1876.
- OLIVEIRA, Waldir Freitas. *A Antiguidade Tardia: de Marco Aurélio a Romulus Augustulus*. São Paulo: Ática, 1990. (Série Princípios, 196).
- O'MEARA, John J. Porphyry's Philosophy from Oracles in Eusebius's Praeparatio Evangelica and Augustine's Dialogues of Cassiciacum. *Recherches Augustiniennes*, Paris, v. 6, p. 103-39, 1969.
- OPPEL, John. Saint Jerome and the History of Sex. *Viator*, [s. l.], v. 24, p. 1-22, jan. 1993.
- PEASE, Arthur Stanley. The Attitude of Jerome Towards Pagan Literature. *Transactions and Proceedings of American Philological Association*, Baltimore, v. 50, p. 150-67, 1919.
- PETERLINI, Ariovaldo. A retórica na Tradição Latina. In: MOSCA, Lineide do Lago Salvador (Org.). *Retóricas de Ontem e de Hoje*. 2. ed. São Paulo: Humanitas, 2001, p. 119-44.
- PICHON, R. Lactance: étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin. Paris: Librairie Hachette, 1901.
- POTTER, David. *Prophets and emperors: human and divine authority from Augustus to Theodosius*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

RÉMONDON, Roger. *La crisis del Imperio Romano: de Marco Aurelio a Anastasio*. Barcelona: Labor, 1967.

REYNOLDS, Philip Lyndon. *Marriage in the Western Church: the christianization of marriage during the patristic and early medieval periods*. Leiden: Brill, 1994.

ROSA, Claudia Beltrão da. A Religião na *Urbs*. In: MENDES, Norma Musco; SILVA, Gilvan Ventura da. (Org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 137-59.

RUSSELL, Bertrand. *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London: George Allen and Unwin, 1948.

SELLEW, Philip. Achilles or Christ? Porphyry and Didymus in debate over allegorical interpretation. *Harvard Theological Review*, Cambridge, v. 82, n. 1, p. 79-100, 1989.

SERRATO, Mercedes. *Ascetismo feminino en Roma: estudios sobre San Jerónimo y San Agustín*. Cádiz: Servicio de Publicações de la Universidad de Cádiz, 1993.

\_\_\_\_\_. La experiencia ascética de las viudas de la aristocracia senatorial romana: mas allá de la oración. *Saitabi*, València, v. 49, p. 341-59, 1999.

SCHMIDT, Joël. *Nero: monstro sanguinário ou imperador visionário?* Lisboa: Texto & Grafia, 2011.

SCHOEDEL, William R. *A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

SCHOTT, Jeremy M. Porphyry on christian and others: 'barbarian wisdom', identity politics, and anti-christian polemics on the eve of the Great Persecution. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v. 13, n. 4, p. 277-314, 2005.

SELVATICI, Monica. Construção de fronteiras entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano: os judaizantes e a retórica antijudaica no movimento cristão dos séculos I e II d. C. *Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos*, Vitória, n. 1, p. 23-37, 2013.

\_\_\_\_\_. Identidades religiosas no mundo romano: o caso de judeus e cristãos na Ásia Menor dos séculos I e II d. C. *Antíteses*, Londrina, v. 8, n. 16, p. 50-70, jul./dez. 2015.

SHERWIN-WHITE, A. N. ¿Por que fueron perseguidos los primeros cristianos? Una correccion. In: FINLEY, Moses I. (Ed.). *Estudios sobre Historia Antigua*. Madrid: Akal Universitaria, 1981, p. 275-80.

SIGÜENZA, José de. *Historia de la Orden de San Jerónimo*. 2. ed. Madrid: Baílly, 1907, t. I.

\_\_\_\_\_. *The Life of Saint Jerome*. London: Sands, 1907.

SILVA, Semíramis Corsi. Memórias em torno de Apolônio de Tiana: feiticeiro, homem divino e rival de Jesus Cristo. *Antíteses*, Londrina, v. 11, n. 21, p. 368-89, jan./jun. 2018.

\_\_\_\_\_. O Apolônio de Tiana da Biografia Escrita por Filóstrato e os Sofistas. *Clássica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, Belo Horizonte, v. 29, n. 2, p. 119-44, 2016.

SIMMONS, Michael Bland. *Arnobius of Sicca: religious conflict and competition in the age of Diocletian*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

\_\_\_\_\_. Graeco-Roman Philosophical Opposition. In: ESLER, Philip F. (Ed.). *The Early Christian World*. London: Routledge, 2002, p. 840-68, v. II.

\_\_\_\_\_. *Universal salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the pagan-Christian debate*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

SIQUEIRA, Silvia M. A. Reflexões sobre política e igreja no século IV: um olhar para as mulheres. *Dimensões*, Vitória, v. 25, p. 148-63, 2010.

SMITH, Andrew. *Porphyry's place in the neoplatonic tradition: a study in post-plotinian Neoplatonism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

STADEN, Heinrich von. Hairesis and Heresy: the case of the *haireseis iatrikai*. In: MEYER, Ben F.; SANDERS, E. P. (Ed.). *Jewish and christian self-definition* (vol. 3): self-definition in the graeco-roman world. London: SCM Press, 1982, p. 76-100.

STARK, Rodney. *The rise of christianity: how the obscure, marginal Jesus movement became the dominant religious force in the western world in a few centuries*. [s. l.]: HarperSanFrancisco, 1997.

STE CROIX, G. E. M. de ¿Por que Fueron Perseguidos los Primeros Cristianos? In: FINLEY, Moses I. (Ed.). *Estudios Sobre Historia Antigua*. Madrid: Akal Universitaria, 1981, p. 233-73.

\_\_\_\_\_. ¿Por que fueron perseguidos los primeros cristianos? Una replica. In: FINLEY, M. I. (Ed.). *Estudios sobre Historia Antigua*. Madrid: Akal Universitaria, 1981, p. 281-7.

STENGER, Jan R. The 'Pagans' of Late Antiquity. In: BAKER-BRIAN, Nicholas; LÖSSL, Josef (Ed.). *A Companion to Religion in Late Antiquity*. Hoboken: Wiley, 2018, p. 391-409.

STOCK, Brian. *The implications of literacy: written language and models of interpretations in the eleventh and twelfth centuries*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

THOMSETT, Michael C. *Heresy in Roman Catholic Church: a history*. Jefferson: McFarland, 2011.

TORRES, Juana. La historia de un monge hereje: Joviniano y el conflicto entre matrimonio y virgindad en el siglo IV. In: MARCOS, Mar (Ed.). *Herejes en la Historia*. Madrid: Trotta, 2009, p. 49-75.

TRIPOLITIS, Antonia. *Religions of the Hellenistic-Roman Age*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2002.

TROUT, Dennis E. *Paulinus of Nola: life, letters, and poems*. Berkeley: University of California Press, 1999.

VÖÖBUS, Arthur. *History of asceticism in the Syrian Orient: a contribution to the history of culture of the Near East*. Louvain: Secretariat Du Corpus, 1958, v. I.

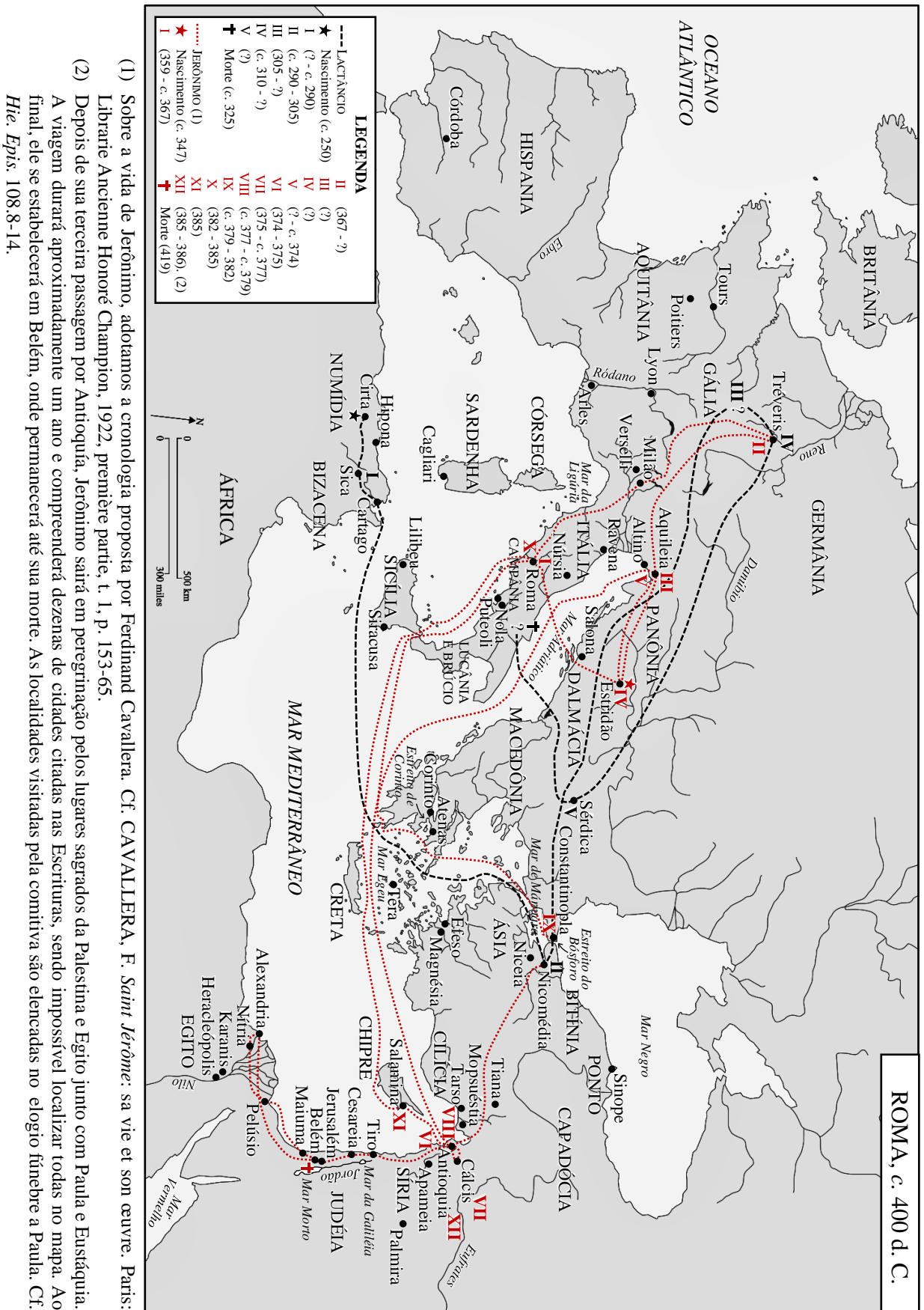
WARMINGTON, B. H. *Nero: reality and legend*. New York: W. W. Norton, 1969.

WILKEN, Robert Louis. Pagan criticism of christianity: greek religion and christian faith. In: SCHOEDEL, William R.; WILKEN, Robert Louis (Ed.). *Early Literature and the Classical Intellectual Tradition*. Paris: Éditions Beauchesne, 1979, p. 117-34.

\_\_\_\_\_. *The Christian as the Romans Saw Them*. New Heaven: Yale University Press, 2003.



## APÊNDICE A - Itinerários de Lactânncio e Jerônimo



(1) Sobre a vida de Jerônimo, adotamos a cronologia proposta por Ferdinand Cavallera. Cf. CAVALLERA, F. *Saint Jérôme: sa vie et son oeuvre*. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1922. première partie, t. 1, p. 153-65.

(2) Depois de sua terceira passagem por Antioquia, Jerônimo sairá em peregrinação pelos lugares sagrados da Palestina e Egito junto com Paula e Eustáquia. A viagem durará aproximadamente um ano e compreenderá dezenas de cidades citadas nas Escrituras, sendo impossível localizar todas no mapa. Ao final, ele se estabelecerá em Belém, onde permanecerá até sua morte. As localidades visitadas pela comitiva são elencadas no elogio fúnebre a Paula. Cf. *Hie. Epist.* 108.8-14.

Citações de Lactância aos Escritos Anticristãos de Porfírio de Tiro

Tema	<i>Lac. Div. Ins.</i>		Síntese	<i>Por. Adv. Chr.</i>			<i>Por. Phil. Ora.</i>			
	<i>Adv. Chr.</i> (BERCHMAN, 2005).	<i>Phil. Ora.</i> (WOLFF, 1856).		HARNACK, 1916.	BERCHMAN, 2005.	JURADO <i>et al.</i> , 2006.	WOLFF, 1856; O'MEARA, 1969.	SMITH, 1993.		
Existência de um único Deus.	1.4.1-3	***	Testemunho dos profetas hebreus em favor da existência de um único Deus.	?	?	?	?	?		
	1.5.23	***	Platão confirma a existência de um único Deus.	É mais provável que ao invés do filósofo de Tiro, Lactância tenha citado esse trecho						
Desconhecimento da verdade pelos romanos.	3.1.1	***	Para os adeptos do cristianismo só existe um Deus.  Devido as superstições populares e a ação obscurantista dos filósofos a verdade continua en-	***	***	***	***	***		
				Os <i>daemones</i> , que muitos romanos adoravam como deuses, não são os mesmos a quem os cristãos denominam de ministros de Deus ou anjos;	***	***	***	***	***	***
				<i>Eus. Pra. Eva.</i> 4.20, 22, 23.	<i>Eus. Pra. Eva.</i> 5.19, 20, 22, 23 (fr. 326-329).	<i>Aug. Civ. Dei.</i> 10.21.	<i>Aug. Civ. Dei.</i> 19.23. [W]	<i>Aug. Civ. Dei.</i> 19.23 (fr. 344).		
				<i>Eus. Pra. Eva.</i> 5.1.9 <i>et seq.</i> (fr. 80).	<i>Eus. Pra. Eva.</i> 5.1.9 (fr. 15).	<i>Eus. Pra. Eva.</i> 5.1.9 <i>et seq.</i> (fr. 17).	***	***		

Oráculos dos deuses.	4.13.12, 14-16	4.13.11 <i>et seq.</i>	volta em trevas.	***	<i>Lac. Div. Ins.</i> 5.2.5-6 (fr. 61).	***	***	***	***
			Apolo de Miletto (e Hécate?) atesta a divindade de Cristo.	***	<i>Por. Phi. Ora. apud Aug. Civ. Dei</i> 19.23. (fr. 4). (3)	***	<i>Aug. Civ. Dei</i> 19.23. [W]	<i>Aug. Civ. Dei</i> 19.23.30-37, 43-73 (fr. 344, 345a).	***
Vida e morte de Cristo.	4.16.1	***	O opróbio da cruz e o sentido divino da paixão.	***	***	***	<i>Aug. Civ. Dei</i> 10.27. [O']	<i>Aug. Civ. Dei</i> 10.27.37-39 (fr. 345b).	***
				***	***	***	<i>Eus. Dem. eva.</i> 3.7. [W]	<i>Eus. Dem. Eva.</i> 3.6.39-3.7.2 (fr. 345).	***
	***	7.13.5 <i>et seq.</i>	Apolo de Miletto sobre a imortalidade da alma.	Lactância cita <i>Phil. Orac.</i> para redarguir os filósofos defensores da ideia de que a alma poderia ser destruída.	***	***	***	***	
	***	<i>Ira Dei</i> 23.12	Apolo de Miletto a respeito da cólera divina.	Gustav Wolff vê aqui uma referência a <i>Phil. Orac.</i> , empregada no intuito de justificar que a majestade e hegemonia divinas não poderiam subsistir sem sua ira, a qual provocava medo no coração dos homens para que não pecassem, além de corrigi-los após terem cometido alguma falta. Por outro lado, Heinrich Kraft e Antonie Wlosok, consideram difícil que o retórico tenha citado uma obra dirigida – ao menos parcialmente – contra os cristãos. (4)	***	***	<i>Aug. Civ. Dei</i> 10.24 (fr. 143).	<i>Aug. Civ. Dei</i> 10.24. [O']	***
				***	<i>Aug. Civ. Dei</i> 10.28 (fr. 144).	***	<i>Aug. Civ. Dei</i> 10.28. [O']	***	***
				***	<i>Arn. Adv. Nat.</i> 1.36 (fr. 30).	***	***	***	***
				***	<i>Arn. Adv. Nat.</i> 1.62 (fr. 37).	***	***	***	***

			<i>Iul. Con. Gal. 194C-D</i> (tes. 12). (5)	***	<i>Iul. Con. Gal. 194C-D</i> (tes. 12).	***	***	***
4.17.1	***	Razões do ódio dos judeus.	***	***	***	<i>Aug. Civ. Dei 19.23. [W]</i>	<i>Aug. Civ. Dei 19.23.17</i> (fr. 343).	***
4.18.12, 16	***	Indignidade do sacrifício na cruz (cf. 4.16.1); O silêncio diante de seus acusadores foi para cumprir o que havia dito o profeta.	<i>Mac. Mag. Apoc. 3.1</i> (fr. 63).	<i>Mac. Mag. Apoc. 3.1</i> (fr. 174).	<i>Mac. Mag. Apoc. 3.1</i> (fr. 65).	***	***	***
4.22.5	***	Questionamentos de Porfirio: se Cristo era Deus, por que não veio enquanto tal, para ensinar aos homens? Por que se apresentou humilde e débil a ponto de ser depreciado e castigado pelas pessoas? Por que suportou a violência dos mortais e não a rechaçou com seus poderes? Por que não evidenciou sua majestade em vez de demonstrar-se impotente diante da morte?	*** *** ***	<i>Arm. Adv. Nat. 1.61</i> (fr. 36). <i>Aug. Civ. Dei 10.28</i> (fr. 144). <i>Arm. Adv. Nat. 1.60</i> (fr. 35).	*** *** ***	*** <i>Aug. Civ. Dei 10.28. [O']</i> ***	*** *** ***	*** *** ***

	4.24.1	***	Um mestre vindo do céu pode ser perfeito.	***	<i>Aug., Civ. Dei</i> 10.24 (fr. 143).	***	<i>Aug., Civ. Dei</i> 10.24. [O']	***
	4.25.1	***	Deus quis que viesse como mortal, fosse torturado e executado, para ensinar aos homens os preceitos do bem.	***	<i>Aug., Civ. Dei</i> 10.24 (fr. 143)	***	<i>Aug., Civ. Dei</i> 10.24. [O']	***
	4.26.1-3, 29	***	A morte na cruz foi escolhida por Deus em virtude de seu valor simbólico (cf. 4.16.1).	<i>Met., Con. Por.</i> (fr. 84), (6)	<i>Met., Con. Por.</i> (fr. 10).	<i>Met., Con. Por.</i> (fr. 105).	***	***
Ataques à doutrina cristã.	5.2.1-11	***	A escassez de homens eruditos entre os cristãos fez com que alguns escrevessem contra sua religião.	<i>Eus., Dem. Eva.</i> 1.1.8-11 (fr. 73).	<i>Eus., Dem. Eva.</i> 1.1.12 (fr. 16).	<i>Eus., Dem. Eva.</i> 1.1.12-15 (fr. 19).	***	***
				***	<i>Arrn., Adv. Nat.</i> 1.56 (fr. 33).	***	***	
				***	<i>Arrn., Adv. Nat.</i> 1.58 (fr. 34).	***	***	
				***	<i>Hie., Trv. Psa.</i> 81 (fr. 93).	<i>Hie., Trv. Psa.</i> 81 (fr. 26).	***	***
Apolônio de Tiiana.	5.3.4-16	***	Jesus é acusado de praticar roubos com o grupo reunido por ele, logo após ser rejeitado pelos judeus;	<i>Mac. Mag., Apoc.</i> 3.1 (fr. 63).	<i>Mac. Mag., Apoc.</i> 3.1 (fr. 174).	<i>Mac. Mag., Apoc.</i> 3.1-2 (fr. 65).	***	***
			Comparação entre os milagres de Cristo e os feitos de Apolônio.	<i>Mac. Mag., Apoc.</i> 4.5 (fr. 60).	<i>Mac. Mag., Apoc.</i> 4.5 (fr. 199).	<i>Mac. Mag., Apoc.</i> 4.5.1-2 (fr. 91).	***	***
Vinda tardia de Cristo.	5.7.3	***	Se Cristo é o bem, por que este não foi	***	<i>Arrn., Adv. Nat.</i> 2.63 (fr. 46).	***	***	***



Quadro 2

Citações de Lactância ao *Philalathes* de Sossiano Hierocles

Tema	<i>Lac. Div. Ins.</i>	Síntese	<i>Hier. Phila.</i>	
			<i>Eus. Con. Hier.</i> (CONYBEARE, 1921).	<i>Mac. Mag. Apoc.</i> (CRAFER, 1919).
Cristo e Apolônio de Tiana.	5.3.7 <i>et seq.</i>	Mesmo sendo um mortal, Apolônio realizou obras iguais ou maiores que as de Cristo. Por isso, não há razões para crer que o galileu tenha sido divino.	<i>Eus. Con. Hier.</i> 1.	<i>Mac. Mag. Apoc.</i> 3.1.
			<i>Eus. Con. Hier.</i> 2.	<i>Mac. Mag. Apoc.</i> 4.5.
			<i>Eus. Con. Hier.</i> 4.	

## **APÊNDICE C - As Instituições Divinas de Lactância e o Desenvolvimento da Imprensa de Tipos Móveis na Europa Durante o Século XVI**

No início de 1465, Arnold Pannartz (m. 1476) e Konrad Sweinheim (m. 1477), dois clérigos recém-chegados da Alemanha, instalaram uma tipografia no monastério beneditino de Santa Escolástica, em Subiáco. Os trabalhos ali realizados figuram entre os primeiros em solo italiano utilizando a imprensa de tipos móveis. Na Europa a tecnologia fora aperfeiçoada por Johannes Gutenberg (c. 1400 - 1468), embora uma técnica similar já fosse conhecida dos chineses há alguns séculos (NIEMEYER, 2010). Outro método que anteviu a ‘invenção’ do germânico foi a xilogravura, empregado em seus dias, principalmente, para fazer panfletos religiosos e histórias ilustradas, frequentemente em muitas cópias. Ao contrário das xilogravuras, entretanto, que eram feitas a partir de moldes de uma página inteira talhados em madeira, Gutenberg aproveitou seu conhecimento como ourives e cunhou caracteres individuais, que eram ordenados em uma forma a fim de constituírem o texto desejado e posteriormente serem rearranjadas na composição de outros materiais. Desse modo, em 1455 o tipógrafo apresentou o primeiro livro feito a partir da imprensa de tipos móveis, uma bíblia de 1282 páginas, impressa em 180 exemplares, para a qual foram produzidos vinte milhões de tipos ou caracteres (HEITLINGER, 2006).

Por mais que Gutenberg quisesse reservar para si o monopólio da invenção, exigindo sigilo de seus aprendizes, não demorou para que essa fosse disseminada pela Europa. Cerca de uma década após a produção do primeiro livro, a imprensa de tipos móveis chegou à Itália através de Pannartz e Sweinheim, que tinham trabalhado com Gutenberg entre 1461 e 1464 (LÖFFLER, 1913). Ao findar de século, já existiam oficinas instaladas em mais de 240 cidades europeias, com uma produção acumulada em torno de 28 mil edições. De acordo com estimativas de Heitlinger (2006), que considera uma média de 200 exemplares por edição, até esse momento haviam sido impressos de 5 a 6 milhões de livros na Europa ocidental, para uma população de 100 milhões de habitantes, aproximadamente.

A respeito da vinda dos tipógrafos para a Itália, Löffler (1913) sugere que tenha ocorrido em função de um convite do cardeal Juan de Turrecremata (1388 - 1468), que na época estava à frente da abadia de Santa Escolástica, onde os dois estabeleceriam sua primeira oficina. Outra possibilidade é de que a responsabilidade de trazer os impressores foi de Nicolas de Cusa (1401 - 1464), cardeal alemão influente na cúria papal e de reconhecido interesse pelo humanismo italiano. De acordo com seu secretário, Johannes Andreas Bussi (1417 - 1475), Cusa buscava trazer a invenção para o país apenino (MAAS, 1976). Ele havia se interessado pela tecnologia



na Renânia, onde essa passou a ser utilizada logo depois de seu desenvolvimento. Também devia estar familiarizado com o trabalho de Gutemberg, podendo, até mesmo, ter se encontrado com ele em Mainz (FELD, 1985). Qualquer que tenha sido o motivo da vinda dos impressores alemães, no entanto, essa ocorreu no espírito do *quatrocento* e da influência do humanismo renascentista sobre as lideranças católicas; pese a posição de desconfiança de alguns membros da Igreja em relação ao resgate da cultura greco-romana.

Com a morte de Nicolas de Cusa em 1464, mesmo ano em que a dupla de tipógrafos chegava em Roma<sup>1</sup> a iniciativa de desenvolver a imprensa no país passou a Bussi, cujo interesse pelo humanismo é atestado por sua atividade editorial e o teor dos prefácios que compôs para edições de autores clássicos, muitas das quais produzidas em parceria com Pannartz e Sweinheim. Mais tarde, em 1472, o próprio Bussi intercederia em favor dos dois ao endossar seu pedido para que a cúria papal assumisse o patrocínio de suas atividades. Em uma cópia da petição preservada nos arquivos do Vaticano, que retrata as dificuldades financeiras enfrentados pelos impressores, o papa Sisto IV (1414 - 1484) dá um parecer favorável, atestando de próprio punho: “dê a ambos o que eles querem.” (FELD, 1985, p. 358).<sup>2</sup>

Da atividade dos tipógrafos alemães na abadia de Santa Escolástica, cuja vinda deve ter contado com a intercessão de Bussi ou alguém de status equivalente na cúria papal, haja vista os custos e a autorização oficial necessária para a instalação de uma oficina (FELD, 1985), foram preservados uma edição da obra *De Oratore* de Cícero, impresso em setembro de 1465, uma das *Divinae Institutiones* de Lactâncio, datada de outubro do mesmo ano, e uma de *De Civitate Dei* de Agostinho de 1467 (LÖFFER, 1913). Além de representarem o marco inicial da imprensa italiana, esses trabalhos são caracterizados pela utilização de mais de um tipo de fonte, nesse caso, provenientes dos alfabetos grego e latino, uma novidade para a época.

A escolha desses escritores ocorreu em razão do modo como haviam se apropriado da cultura helenística em sua época, em especial os autores cristãos, o que em certa medida representava a própria atitude dos humanistas do século XV em relação a cultura clássica. A presença de citações gregas inseridas no texto latino também desafiava os tipógrafos a desenvolverem uma técnica que permitisse a impressão com mais de um tipo de fonte.

## O HUMANISMO DO SÉCULO XV E O INÍCIO DA TIPOGRAFIA NA ITÁLIA

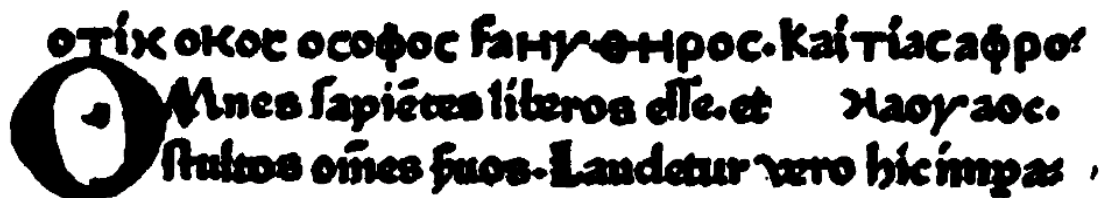
<sup>1</sup> Pannartz e Sweinheim deviam estar em rota da Alemanha para Roma no final de 1464. Apesar disso, é possível que tenham estado presentes em Todi, cidade a pouco mais de 130 km a Nordeste da capital italiana, na ocasião da morte de Nicolas de Cusa. Cf. FELD, M. D. A theory of the early italian printing firm. Part 1: variants of humanism. *Harvard Library Bulletin*, Cambridge, v. 33, n. 4, p. 351-2, 1985.

<sup>2</sup> *Fiat ut petitur de expectatiuis pro ambobus.*

Em termos técnicos o desafio de Pannartz e Sweinheim era reproduzir as citações em grego presentes nos textos de autores latinos. Os dois, todavia, não foram os primeiros a fazer uma tentativa nesse sentido, ainda que tenham sido responsáveis por seu aperfeiçoamento. Na mesma época em que iniciavam seus trabalhos na abadia beneditina, outro alemão, Peter Schöffer (1425 - 1503), imprimia em Mainz o *De Officiis e Paradoxa Stoicorum* de Cícero contendo algumas passagens em um tipo grego adaptado (figura 1). A obra apareceu poucos meses antes de Pannartz e Sweinheim apresentarem sua edição do *Ora.*, também do autor romano, tipografada em agosto de 1465. Ao contrário de Schöffer, em Subiáco os impressores optaram por deixar espaços em branco no lugar das passagens em grego para serem preenchidas a mão. O formato incompatível de algumas letras, além da questão da acentuação, representava um obstáculo para a utilização do tipo grego. As poucas palavras no idioma que aparecem no texto precisaram ser transliteradas para a língua latina.

Figura 1

Peter Schöffer. Mainz, 1465



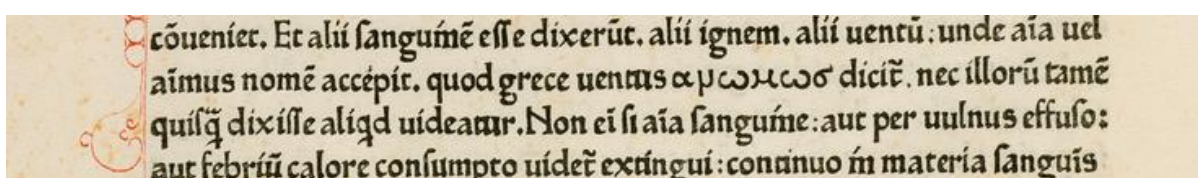
Fonte: PROCTOR, Robert. *The Printing of Greek in the Fifteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 1900, p. 25.

Assim como haviam feito na obra de Marco Túlio, em seu trabalho seguinte, as *Div. Ins.* de Lactâncio, os tipógrafos de Santa Escolástica optaram por seguir deixando lacunas para serem preenchidas manualmente mais tarde. No entanto, ao longo do processo concluíram que a tarefa seria dispendiosa demais, dado o número de citações presentes no corpo do texto. Decidiram, então, cunhar seu próprio alfabeto grego, composto de 27 letras sem acentuação, ao contrário do que havia feito Schöffer. O resultado se mostrou promissor e à medida que avançavam, Pannartz e Sweinheim foram sendo capazes de empregar o idioma helênico com maior precisão. Um exemplo disso, era a substituição do termo αὐμωσ por αὐεμοσ, erro comum no começo, que vai se tornando cada vez mais raro ao longo do trabalho (PROCTOR, 1900). Veja-se a

seguinte passagem (figura 2), pertencente ao último livro da apologia de Lactâncio, na qual a palavra aparece escrita corretamente.

Figura 2

Arnold Pannartz e Konrad Sweinheim. Subiáco, 1465 (1)



Fonte: <https://www.wdl.org/en/item/4172/>. Acesso em: 3 jul. 2021.

- (1) Texto integrante da primeira edição das Instituições Divinas de Lactâncio, impressa em setembro de 1465 na abadia beneditina de Santa Escolástica em Subiáco. Atualmente o livro pertence ao acervo da biblioteca da Universidade de Nápones, Itália.

No outono de 1467 a dupla de tipógrafos alemães se dirige a Roma, onde montam sua oficina em um espaço cedido pelos irmãos Pietro e Francesco de Massimi, membros de uma tradicional família de aristocratas da cidade. Nos anos seguintes, imprimem dezenas de edições, abrangendo obras de autores clássicos e cristãos (LÖFF, 1913; FELD, 1985). Também optam por abandonar o tipo grego que vinham utilizando desde Subiáco, reduzindo um pouco o tamanho dos caracteres, além de inserirem uma nova fonte latina. O resultado, era uma impressão mais nítida e homogênea, como é possível observar na comparação do mesmo trecho da obra Lactâncio em duas edições diferentes: a primeira, produzida em 1465 no monastério de Santa Escolástica; a segunda, três anos mais tarde em Roma.

Figura 3

Arnold Pannartz e Konrad Sweinheim. Subiáco e Roma, 1465 e 1468

**de lūmo et condicione rerū deo baptisimōi uersus reperit̄ur. Αφθαρτος  
κτίστης αιωνίος αιθερα μαιωρ τοις ακακοις ακακομ τρο-  
φερωμ πολυ μειζομα μίσθου τοις δε κακοις αδικοις τε  
χολομ και θυμομ εγειρωμ. Id est incorruptibilis et conditor eternus  
in aere habitans. bonis bonū pferens. iustis multo maiorē mercedem. in-  
iustis aut̄ et malis inim et furorem excitans. Rursus alio loco enumerans.  
quibus maxie facinoribus iudicat̄ deus hęc iustit̄. φευγε δε λατρειας  
αμομιονς θεω ζωμτι λατρενε μοιχειας τε φυλαςσε και  
αρτεμος ακριτομ ενμη ιδιαμ γεμαμ παιδωμ τρεφε μηδε  
φομενε και γαρ αθαματος κεχολωσεται σκεμ αμαρτη: Id**

FIG. 2. SUBLIACO, SWEINHEIM AND PANNARTZ, 1465.

**hominum hoc modo exorta est. ερκομένης οργής μεγάλης  
 επικοσμού απάθης εσχάτους αιώρας θεόν μύηματα  
 φέρω πασί προφητέναςσα καταπολιμ ανθρώποισι. Id ē.  
 Veniens ire magne super mundū. dei pronūciationes enarrans.  
 omnibus hōibus in urbibus prophetans. Alia quoq; per indigni-  
 nationē dei aduersus iustos: cathacismū priore seculo factū ē  
 docuit. ut malitia generis hūani extingueret. εξον μηρίσαστος  
 επον ραίσιο και ανθρώποισιμα πασί Γηγκαλνψεθλασσα  
 κντασί πολεεσί και κατακλίσμοιο ραίετος. Ex quo**

FIG. 3. ROME, SWEINHEIM AND PANNARTZ, 1468.

Fonte: PROCTOR, 1900, p. 28.

Ainda na sede do papado, Pannartz e Sweinheim se associaram a Johannes Andreas Bussi, que se tornou editor de seus trabalhos. O primeiro deles, impresso em 13 de dezembro de 1468, foi uma edição das *Epistulae* de Jerônimo, sendo seguido por outras seis edições até novembro do ano seguinte, sobretudo de autores clássicos. Ao contrário de outros editores, em seus prefácios Bussi preocupava-se mais em tornar o texto acessível a seus contemporâneos humanistas, que em realizar uma investigação sistemática da obra. Uma iniciativa que provocou questionamentos de seus adversários, em especial de Niccolò Perotti (1429 - 1480), arcebispo de Siponto, que acusou o rival de profanar os escritos clássicos, “despejando imundícies sobre o altar” (*apud* FELD, 1985, p. 349). Apesar de pertencerem ao mesmo círculo de intelectuais, os dois tinham visões diferentes sobre o papel do editor e do leitor em relação ao documento. Na acepção de Perotti, as obras da literatura clássica formavam um *corpus* indefectível, cujas obscuridades e imperfeições não poderiam ser atribuídas, senão, à ação de copistas e comentadores subsequentes. Ao editor caberia apenas a identificação e correção dessas falhas, adotando uma postura de veneração dos monumentos da Antiguidade.

Em contrapartida à experiência de Bussi como secretário e assistente editorial, ensinaram-no que a prática da leitura não era um fim em si mesmo, mas uma forma de estimular uma renovação cultural nos círculos eclesiásticos. Antes dele, Nicolás de Cusa havia procurado restaurar a criatividade teológica na Igreja através da fomentação da filosofia grega. Já Basílio Bessarion (1403 - 1472), outro cardeal com quem Bussi tinha trabalhado, esperava que o estudo da literatura e filosofia clássicas revivesse a moral cívica no Ocidente e inspirasse o sentimento anti-otomano no contexto das cruzadas no século XV (FELD, 1985).

PANNARTZ, SWEINHEIM E AS INSTITUIÇÕES DIVINAS DE LACTÂNCIO

Pioneiros na arte da tipografia, responsáveis por introduzi-la na Península Itálica, Pannartz e Sweinheim converteram-se em modelos a serem seguidos. Entre 1465 e 1471, afirma Feld (1985), a atuação de outros tipógrafos italianos imitava muito mais do que competia com o trabalho dos dois alemães. Entretanto, com o crescimento do mercado literário, aliado ao aperfeiçoamento, diversificação e expansão da atividade de outras oficinas, a hegemonia dos ex-discípulos de Gutemberg se viu ameaçada, ao ponto de terem que pedir financiamento da Igreja para continuarem suas atividades. E foi graças a influência de Bussi junto a cúria papal e a aceitação de seus trabalhos entre a elite romana, que eles obtiveram um parecer favorável. Em 1473 a dupla acabou se separando. Arnold Pannartz seguiu como tipógrafo, imprimindo outras doze edições até o fim da vida. Já Konrad Sweinheim, foi nomeado *canon*<sup>3</sup> da igreja de São Victor em Mainz, dedicando-se a imprimir os mapas da cosmografia ptolomaica a partir de moldes de metal. Trabalho inovador, que deixou inacabado por conta de sua morte em 1477 (LÖFF, 1913).

No período em que trabalharam juntos, sobretudo após terem se unido à Giovanni Bussi, os alemães demonstraram seu interesse e compromisso com a produção de livros que expressassem o espírito humanístico do *quattrocento*. Não apenas pela quantidade de edições impressas, cinquenta e cinco ao todo, os dois se destacaram pelo número de *editio princeps*, obras inéditas do ponto de vista tipográfico, até então existentes apenas como manuscritos. Feld (1985) demonstra a primazia de Pannartz e Sweinheim nesse sentido, comparando-os com outros impressores italianos entre 1465 e 1473.

Tabela 1

Primeiros impressores italianos e o Corpus da Literatura Patrística-Pagã: 1465-1473 (1)

Impressores	Edições	Clássicos	%	<i>Editiones Principes</i>	%	Local
S&P	55 (39)	49 (34)	89 (87)	20 (20)	36 (51)	Roma
Han	30 (22)	16 (16)	53 (73)	6 (5)	20 (23)	Roma

<sup>3</sup> Como título eclesiástico, o termo *canon* foi inicialmente aplicado a todos os clérigos que compunham o quadro oficial de funcionários de uma diocese, sendo limitado, com o tempo, àqueles membros do clero secular pertencentes a uma ou mais igrejas. Mantidos pela instituição e limitados a uma vida simples, do século XI em diante esses *canons* seculares passaram a ser distinguidos dos ‘regulares’, que viviam sob um regime semimonástico. Ainda entre os primeiros, havia uma divisão entre *canons* residentes, que mediante o recebimento de um salário eram responsáveis pela manutenção das instalações da igreja, e os não residentes, título honorário que envolvia alguns privilégios e responsabilidades. Juntos com o deão, *canons* residentes e não residentes formavam uma ‘comissão geral’, que tinha o direito de eleger candidatos a liderança da sé episcopal. Cf. CANON (ecclesiastical title). In: CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. (Ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 277.

Lignamine	20 (7)	7 (6)	35 (86)	2 (2)	10 (29)	Roma
Spira	63 (32)	39 (24)	62 (75)	10 (5)	16 (16)	Veneza
Jenson	36 (21)	18 (9)	50 (42)	6 (4)	17 (19)	Veneza

Fonte: FELD, M. D. A theory of the early italian printing firm. Part 1: variants of humanism. *Harvard Library Bulletin*, Cambridge, v. 33, n. 4, p. 356, 1985. (traduzido e adaptado por nós).

(1) Números entre parênteses referem-se aos livros impressos antes do final de 1471.

Desde as primeiras obras impressas em Santa Escolástica, a atividade de Pannartz e Sweinheim, estima Feld (1985), serviu de base para o desenvolvimento da tipografia italiana e europeia pelos cento e cinquenta anos seguintes. Seu legado para as gerações futuras de impressores e leitores dos textos antigos, é evidenciado pelo aumento do número de edições nos anos finais do século XV e período subsequente. Tomando como exemplo as *Div. Ins.* de Lactâncio, uma das primeiras obras impressas pela dupla, nota-se que desde a *editio princeps*, datada de outubro de 1465, outras trinta e três edições foram produzidas até o final do século XVI, incluindo uma tradução vernácula no fim do período.

Tabela 2

Primeiras edições das Instituições Divinas de Lactâncio: séculos XV e XVI (1)

Impressor/editor /tradutor	Título	Cidade	País	Ano	Idioma
Arnold Pannartz e Konrad Sweinheim	<i>Opera</i>	Subiáco	Itália	1465	Latim
Arnold Pannartz e Konrad Sweinheim	<i>Opera</i>	Roma	Itália	1468	Latim
Arnold Pannartz e Konrad Sweinheim; Johannes Andreas Bussi	?	Roma	Itália	1470	Latim
?	?	Veneza	Itália	1471	Latim
?	?	Veneza	Itália	1472	Latim
Angelus Cnaeus Sabinus	?	Roma	Itália	1474	Latim
Fatres, Pesbyteri, et Clerici Congregationis Domus Viridis Horti	?	Rostoque	Alemanha	1476	Latim
?	?	Veneza	Itália	1479	Latim

Johannes Andreas Bussi	?	Veneza	Itália	1490	Latim
?	?	Veneza	Itália	1493	Latim
?	?	Veneza	Itália	1494	Latim
Giovanni Antonio Andrea	?	Veneza	Itália	1497	Latim
Johannes Pierius Valerianus Bellunensis	<i>Divina Lactantii Firmiani Opera</i>	Veneza	Itália	1502	Latim
Aulus Ianus Parrhasius	<i>Divina Opera (2)</i>	Veneza	Itália	1509	Latim
Marianus Tuccius	<i>Opera</i>	Florença	Itália	1513	Latim
Aegidius Maserius	<i>Lepida Lactantii Firmiani Opera</i>	Paris	França	1513	Latim
Aldus Manutius e Johannes Baptista Egnatius	<i>L. Caelii Lactantii Firmiani (Opera)</i>	Veneza	Itália	1515	Latim
?	<i>L. Caelii Lactantii Firmiani (Opera)</i>	Basiléia	Suíça	1521	Latim
?	? (3)	Veneza	Itália	1521	Latim
Marcus Musurus	<i>Opera</i>	Basiléia	Suíça	1524	Latim
Aulus Ianus Parrhasius (?)	<i>Divina Opera L. Caelii Lactantii Firmiani</i>	Paris	França	1525	Latim
?	<i>L. Caelii Lactantii Firmiani (Opera)</i>	Antuérpia	Bélgica	1532	Latim
Paulo Manuzio e Onorato Fascitelli	<i>L. Caelii Lactantii Firmiani (Opera)</i>	Veneza	Itália	1535	Latim
?	<i>L. Caelii Lactantii Firmiani (Opera)</i>	Antuérpia	Bélgica	1539	Latim
Onorato Fascitelli	<i>L. Caelii Lactantii Firmiani (Opera)</i>	Lion	França	1541	Latim
Onorato Fascitelli	<i>L. Caelii Lactantii Firmiani (Opera)</i>	Lion	França	1553	Latim
?	<i>L. Caelii Lactantii Firmiani (Opera)</i>	Antuérpia	Bélgica	1555	Latim
Onorato Fascitelli	<i>Opera (4)</i>	Paris	França	1561	Latim
Sixtus Betuleius	<i>L. Caelii Lactantii Firmiani Opera, quae quidem extant omnia</i>	Basiléia	Suíça	1563	Latim
Jean DeTournes	<i>Opera</i>	Lion	França	1567	Latim
Michael Thomasius	<i>Opera</i>	Antuérpia	Bélgica	1570	Latim
Jean DeTournes e Jacobus Cuiacius	<i>L. Caelii Lactantii Firmiani (Opera)</i>	Lion	França	1587	Latim

René Fame	<i>Les Divines Institutions de Lactance Firmian, contre les gentils et ydolâtres. Traduiet de Latin en Francoys</i>	Genebra, Paris e Lion	Suiça e França	1587 (Ge.); 1542, 1546, 1548, 1555, 1563, 1581, 1587, 1643 (Pa.); 1547, 1563 (Li.)	Francês
-----------	---	-----------------------	----------------	--	---------

Fonte: Frank Jackson Bryce (adaptado). Disponível em: <https://www.carleton.edu/classics/overview/history/lactantius/>. Acesso em: 17 abr. 2021.

- (1) À exceção da tradução das *Diuinae Institutiones* para o francês por René Fame, inicialmente impressa em 1542, as demais edições são coletâneas compostas de outros trabalhos de Lactâncio ou de autores diversos.
- (2) Reimpressão da edição veneziana de 1502.
- (3) Reimpressão da edição veneziana de 1509.
- (4) Reimpressão da edição veneziana de 1535.

Como outras autoridades cristãs, dentre as quais poder-se-ia mencionar Justino, Tertuliano e Arnóbio, Lactâncio teve uma formação humanística antes de adotar o cristianismo. Como mestre de retórica na corte de Diocleciano, valeu-se do conhecimento e experiência adquiridos para responder as críticas levantadas contra a fé cristã em seus dias. Em sua apologia, ele apresenta a religião como uma filosofia semelhante às demais existentes no império, como o estoicismo, epicurismo e neoplatonismo. O que diferenciava a doutrina cristã era o fato de não ser fundamentada em especulações humanas, mas na própria revelação divina.

## REFERÊNCIAS

CANON (ecclesiastical title). In: CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. (Ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 277.

FELD, M. D. A theory of the early italian printing firm. Part 1: variants of humanism. *Harvard Library Bulletin*, Cambridge, v. 33, n. 4, p. 341-77, 1985.

HEITLINGER, Paulo. *Tipografia: origens, formas e usos das letras*. Lisboa: Dinalivro. 2006.

LÖFFLER, Klemens. Pannartz, Arnold, and Sweinheim, Konrad. In: HERBERMANN, Charles G. et al. (Ed.). *The catholic encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, an history of Catholic Church*. New York: The Encyclopedia Press, 1913, p. 444, v. XI.

MAAS, Clifford W. German Printers and German Community in Renaissance Rome. *The Library*, London, v. s5-XXXI, n. 2, p. 118-26, jun. 1976.

NIEMEYER, Lucy. *Tipografia: uma apresentação*. 4. ed. Teresópolis: 2AB, 2010.

PROCTOR, Robert. *The Printing of Greek in the Fifteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 1900.