

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

SAMI DE FIGUEIREDO MACIEL

A CONSTRUÇÃO DO CRISTIANISMO EM CLEMENTE DE ALEXANDRIA: UM
ESTUDO A PARTIR DA EXORTAÇÃO AOS GREGOS

MANAUS

2022

SAMI DE FIGUEIREDO MACIEL

A CONSTRUÇÃO DO CRISTIANISMO EM CLEMENTE DE ALEXANDRIA: UM
ESTUDO A PARTIR DA EXORTAÇÃO AOS GREGOS

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Amazonas como requisito para obtenção do título de Mestre em História Social.

Prof.^a Dr.^a Joana Campos Clímaco

MANAUS

2022

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

M152c Maciel, Sami de Figueiredo
A construção do cristianismo em Clemente de Alexandria: um estudo a partir da Exortação aos Gregos / Sami de Figueiredo Maciel . 2022
109 f.: 31 cm.

Orientadora: Joana Campos Clímaco
Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Clemente de Alexandria. 2. Cristianismo. 3. Apologia. 4. Alexandria. 5. Exortação aos gregos. I. Clímaco, Joana Campos. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

SAMI DE FIGUEIREDO MACIEL

A CONSTRUÇÃO DO CRISTIANISMO EM CLEMENTE DE ALEXANDRIA: UM
ESTUDO A PARTIR DA EXORTAÇÃO AOS GREGOS

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Amazonas como requisito para obtenção do título de Mestre em História Social.

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Dr.^a Joana Campos Clímaco, Presidente
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. Síval Carlos Mello Gonçalves, Membro
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. Alex Degan, Membro
Universidade Federal de Santa Catarina

AGRADECIMENTOS

Chega ao fim uma jornada iniciada em 2019. De lá para cá, tive a oportunidade de apresentar trabalhos em eventos, publicar, ensinar e debater ideias com os colegas da área. Pude sentir na prática como a pesquisa histórica é solitária e reclusa, sentimento que se aprofundou durante os anos da pandemia do Covid-19 e que me fizeram questionar os rumos que minha vida tinha tomado até aqui. Fico feliz em dizer que a escolha pelo ensino cada vez mais se mostra a decisão certa. Assim, presto aqui meus agradecimentos a todos que contribuíram de alguma forma para a minha formação.

Primeiramente, gostaria de agradecer à minha orientadora, a Prof.^a Dr.^a Joana Campos Clímaco, pela dedicação e auxílio que se iniciaram ainda em 2014, na graduação, e se estenderam até aqui. Todo o apoio e contribuição dada durante esse percurso contribuíram significativamente para o resultado final apresentado.

Aos meus professores de graduação e do PPGH pelo ensino e importância da pesquisa histórica que ajudaram a formar minha base profissional.

Ao Prof. Dr. Síval Carlos Mello Gonçalves e ao Prof. Dr. Átila Augusto Vilar de Almeida pelas observações feitas durante a qualificação que nortearam a finalização desta dissertação.

Aos colegas de graduação, pós-graduação e amigos que se fizeram presentes no decorrer desse percurso e me incentivaram a continuar mesmo nos momentos mais difíceis.

Por fim, gostaria de agradecer o financiamento obtido pela FAPEAM, sem o qual este trabalho não seria possível.

*Por que te exorto? Para que te apresses em
salvar-te. Isso é o que Cristo quer; com
uma única palavra, ele te presenteia com a
vida*

Clemente de Alexandria

RESUMO

A intenção do presente trabalho é analisar como Clemente de Alexandria percebe o Cristianismo a partir da sua obra *Exortação aos Gregos (Protréptico)*, escrita nos anos finais do século II d.C. Trata-se um texto de caráter apologético, gênero literário amplamente difundido no Império Romano, que fora empregado pelos Padres da Igreja para explicar e defender os preceitos da fé que se popularizavam e agregavam cada vez mais adeptos. Em virtude das perseguições contra os primeiros cristãos, a apologia de Clemente surge com a proposta de levar a palavra de Deus aos gregos alexandrinos, exortando-os a abandonarem as velhas crenças e aceitarem a conversão. Dividida em doze capítulos, o autor se dedica a desvendar e desconstruir os mistérios da religiosidade grega para então, proclamar a “verdade” contida nas Escrituras Sagradas transmitidas pelos profetas. Com grande erudição e sofisticação, o texto de Clemente de Alexandria surge também como uma das obras fundamentais para o entendimento das crenças e cultos greco-romanos, do seu relacionamento com a filosofia e sua ideia de cristianismo, em um contexto histórico do qual dispomos de poucas informações.

Palavras-chave: Clemente de Alexandria; Cristianismo; Alexandria; Apologia; Exortação aos gregos.

ABSTRACT

The aim of the present research is to analyze how Clement of Alexandria perceives Christianity in his work *Exhortation to the Greeks (Protrepticus)*, written in the final years of the 2nd century AD. It is an apologetic text, a literary genre widely spread in the Roman Empire, which was used by the Fathers of the Church to explain and defend the precepts of the faith that became popular and added more and more adherents. Due to the persecutions against the first Christians, Clement's apology comes with the proposal to take the word of God to the Alexandrian Greeks, exhorting them to abandon their old beliefs and accept conversion. Divided into twelve chapters, the author is dedicated to unraveling and deconstructing the mysteries of Greek religiosity and then proclaiming the “truth” contained in the Holy Scriptures transmitted by the prophets. With great erudition and sophistication, Clement of Alexandria's text also appears as one of the fundamental works for the understanding of Greco-Roman beliefs and cults, their relationship with philosophy, and their idea of Christianity, in a historical context of which we have little information.

Keywords: Clement of Alexandria; Christianity; Alexandria; Apology; Exhortation to the Greeks.

Sumário

INTRODUÇÃO	9
1. ALEXANDRIA SOB O JUGO ROMANO ATÉ A ÉPOCA DE CLEMENTE (SÉC. I E II D.C.)	15
1.1 <i>Características gerais da cidade de Alexandria</i>	16
1.2 <i>A comunidade judaica na época de Clemente</i>	20
1.3 <i>Alexandria como centro erudito</i>	26
1.3.1 <i>A Segunda Sofística</i>	31
1.4 <i>Aspectos da vida religiosa em Alexandria e no Império Romano</i>	34
1.4.1 <i>Os cultos de mistério</i>	39
1.4.2 <i>A religiosidade romana</i>	44
2. O CRISTIANISMO EGÍPCIO NOS SÉCULOS I E II DC.	49
2.1 <i>Base para a pluralidade cristã</i>	51
2.2 <i>A Igreja de Alexandria</i>	57
2.3 <i>A Escola Catequética de Alexandria</i>	63
2.4 <i>A literatura apologética no século II d.C.</i>	67
2.5 <i>Clemente de Alexandria: vida e obra</i>	72
3. O CRISTIANISMO NA EXORTAÇÃO AOS GREGOS	76
3.1 <i>A estrutura do texto</i>	76
3.2 <i>Introdução à Exortação aos Gregos</i>	78
3.3 <i>A desconstrução da religiosidade grega</i>	80
3.4 <i>O entendimento de Clemente sobre a filosofia</i>	89
3.5 <i>O Discurso apologético de Clemente de Alexandria</i>	92
CONCLUSÃO	97
FONTES	101
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	101

INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa a análise e compreensão de uma das principais obras do cristianismo antigo, a *Exortação aos Gregos (Protréptico)*, texto escrito por volta do ano 195 d.C. por Clemente de Alexandria, ateniense convertido e um dos primeiros padres da Igreja a propor, ao mesmo tempo, uma aproximação e desconstrução entre a fé cristã e a racionalidade grega. Acredita-se que o autor tenha pertencido a uma família grega abastada, o que permitiu a realização das suas inúmeras viagens pelas cidades mediterrânicas. As principais fontes sobre o autor são encontradas por meio dos escritos de Eusébio de Cesareia, em que são destacadas suas obras, suas relações com Panteno e Orígenes, ambos mestres em Alexandria, e um pouco de suas motivações que o levaram à conversão. Clemente é conhecido como um dos primeiros eruditos cristãos a propor o uso do conhecimento filosófico grego para ilustrar a fé e ajudar os novos adeptos, o que torna a *Exortação aos Gregos* uma fonte de inestimável valor para conhecermos mais sobre o cristianismo alexandrino dos anos finais do século II d.C.

A motivação para trabalhar com o tema em questão partiu de duas inquietações centrais: primeiramente, a ausência de trabalhos que versem sobre o autor e suas obras, visto que pouco nos chegou pelos autores antigos. O contexto de sua escrita cobre o século II d.C., período em que as perseguições contra os cristãos começaram a se intensificar em diversos locais do Império Romano, movidas, principalmente pelo desconhecimento em relação à crença. No caso do Egito e, mais especificamente da cidade de Alexandria, as evidências expressivas sobre o cristianismo antigo só aparecem a partir dos anos 180 d.C., no episcopado de Demétrio. Em parte, isso explicaria algumas lacunas historiográficas que permeiam os estudos sobre Clemente de Alexandria, ainda que estas não sejam fatores limitadores para a pesquisa.

Se Clemente ainda é pouco estudado, em contrapartida, autores contemporâneos a ele tem sido estudados até mesmo no Brasil, como é o caso da dissertação de Uiara Barros Otero *A construção da identidade cristã em Orígenes* (2003); Carolina Soares escreveu também *O conflito entre o paganismo, o judaísmo e o cristianismo no Principado – Um estudo a partir do Contra Celso de Orígenes* (2011); Samuel Nunes trabalhou a *Identidade cristã no século II d.C.: uma análise da I Apologia de Justino Mártir* (2012); e mais recentemente, podemos destacar o trabalho de Pedro Luís T. Piza, *Pela unidade da Igreja: Inácio de Antioquia e o monepiscopado na província romana da Ásia* (2016).

No Brasil, há uma visível lacuna historiográfica em trabalhos sobre Clemente de Alexandria¹. A principal pesquisa sobre o autor é a tese de doutorado da Prof.^a Dr.^a Rita Codá dos Santos, defendida no Programa de Pós-graduação em Letras da UFMG, intitulada *A helenização do cristianismo em Clemente de Alexandria* (2006), sendo esta autora a única a realizar também uma tradução para o português do livro *Exortação aos Gregos* que foi publicado pela Editora É². Em 2017, Carolina Suriz elaborou o TCC *Quando o próximo é o demônio: a alteridade cristã e o processo de desclassificação e demonização em Demolição dos mistérios e dos mitos gregos de Clemente de Alexandria (192-193 E.C.)*. Até o momento, são os únicos trabalhos encontrados que trazem foco para a *Exortação aos Gregos*, fonte principal a ser analisada aqui. Encontramos também alguns textos em língua portuguesa que abordam o autor alexandrino como é o caso de Miguel Spinelli, que traz *Os preceitos estoicos e a crítica de Clemente de Alexandria aos filósofos*, capítulo publicado no livro *Helenização e recriação de sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo – séc. II, III e IV* (2002). Milton Luiz Torres é o autor de “*Todos os que se preocupam com a verdade são crianças perante Deus*”: um texto de Clemente de Alexandria (2017); Dyel da Silva e Dominique Santos publicaram *Filosofia, Teologia e Educação nos escritos de Clemente de Alexandria: considerações sobre os usos de Homero nas obras Paedagogus e Stromata* (2020); na área de filosofia, temos ainda o texto de José Aristides da Silva Gamito *A recepção do estoicismo no pensamento ético de Clemente de Alexandria: relações intertextuais entre o Pedagogo e as Diatribes de Musônio Rufo* (2020). Como se pode notar, a maioria dos trabalhos acima são bastante recentes e poucos se dedicaram a analisar especificamente o *Protréptico*.

Nosso segundo questionamento está relacionado à questão das identidades no cristianismo antigo. Nossa pesquisa teve como base o entendimento historiográfico³ de que o cristianismo, em sua origem, foi um movimento caracterizado pela pluralidade e diversidade de pensamento e não como uma crença uniforme com a qual todos os seus adeptos concordavam⁴. Ao contrário, os séculos seguintes ao surgimento e expansão cristã

¹ Boa parte dos textos sobre Clemente de Alexandria estão em obras de língua inglesa conforme constam nas referências deste trabalho.

² Há ainda uma outra obra de Clemente de Alexandria traduzida para o português: *O Pedagogo*, publicado e traduzido por José Eduardo Câmara de Barros pela editora Ecclesiae, em 2013. Até o momento, essas são as duas principais obras encontradas do autor disponíveis no nosso idioma.

³ Conforme autores como Walter Bauer (1971) e André Chevitarese (2016) compreendem, tema que será abordado no primeiro tópico do capítulo II.

⁴ Werner Jaeger aponta para as cartas de Clemente Romano, na última década do século I d.C., como o documento mais antigo da religião cristã. Segundo Jaeger (2014, p. 23-24), o apóstolo Paulo já havia escrito a

foram permeados de conflitos envolvendo os preceitos da fé entre as diversas comunidades. Nesse sentido, nossa proposta foi pesquisar a *Exortação aos Gregos* pensando como o autor abordava sua própria perspectiva de identidade cristã. Até que ponto era possível perceber no texto de Clemente a ideia de uma identidade própria para a cristandade como um fenômeno religioso? Levando em conta que a *Exortação aos Gregos* era a primeira parte da trilogia em que se seguiam as obras *O Pedagogo* e *Strómata*, e que, em seu conjunto, os três textos se complementavam para induzir os não-cristãos à conversão, optamos pela compreensão de qual a visão particular de Clemente de Alexandria sobre o cristianismo, ou seja, quais os mecanismos que transparecem na sua obra e que são capazes de trazer ao público as ideias da crença.

A intenção é analisar não apenas o contexto em que a obra foi escrita, mas também o panorama que a antecede o surgimento do cristianismo, nas primeiras décadas do século I d.C. na Judeia, até sua chegada ao Egito pouco tempo depois. Poucas fontes abordam como as primeiras comunidades cristãs se inseriram nas terras nilóticas e aquelas que dispomos são fragmentárias e com certo risco de incorrerem em anacronismos. Dentre estas, a *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia, se destaca por ser uma das mais conhecidas e principais obras a respeito da cristandade antiga e sobre o próprio Clemente de Alexandria. Em sua obra, ele apresenta o apóstolo Marcos como o primeiro bispo e mártir da igreja em Alexandria, seguido por uma série de outros mestres que a tradição eusebiana reconheceria também como bispos, e demais nomes familiares como Panteno, Clemente e Orígenes, todos ligados à Escola Catequética de Alexandria, uma das principais instituições incumbidas de direcionar e instruir os novos adeptos.

Ainda nesse contexto, sabe-se que a expansão cristã provocou a elaboração de documentos escritos como os Evangelhos, resultando na divulgação e circulação de cartas (como as cartas paulinas e as de Clemente Romano), além de obras como os textos apostólicos e os textos apologéticos. Estes últimos são alvo de nosso interesse por serem a categoria em que a *Exortação aos Gregos* se insere. E embora não haja barreiras cronológicas precisas que possam delimitar o período de surgimento das apologias, focamos nosso estudo no decorrer do século II d.C. por ser a época em que Clemente elabora seu

essa mesma comunidade quase trinta anos antes, a fim de resolver as disputas entre seus grupos e suas variadas interpretações da fé. Nesse momento, um grupo na cidade se recusava a reconhecer a autoridade do bispo local. Em virtude do desacordo entre os seus membros, Clemente, bispo de Roma, o centro cristão de maior autoridade da época, foi chamado para pôr fim às rixas valendo-se da arte retórica e ressaltando os efeitos que os conflitos internos e a desobediência poderiam causar aos cristãos.

texto e o momento em que os cristãos se dirigiam às autoridades romanas para explicar os preceitos de sua fé. Tendo em vista o contexto e ciente da necessidade de expor sua crença aos não cristãos, Clemente organiza um discurso que pretende não apenas fazer uma apresentação da fé cristã, daí seu caráter apologético, mas também demolir as bases da religiosidade grega mostrando-as como imorais, charlatãs, demoníacas e falsas.

Para que pudéssemos entender o processo do que chamamos aqui de construção do cristianismo na visão de Clemente de Alexandria, optamos por trazer as perspectivas dos estudos culturais. A partir da leitura do texto, fica evidente a tentativa de Clemente, como outros apologistas de seu tempo, em traçar diferenciações claras entre o cristianismo e as demais crenças do mundo greco-romano. Por vezes, o autor tratou de reforçar aspectos da religiosidade grega que considerara negativos para aí então mostrar o modo de vida cristão como seu oposto, prevalecendo uma clara antítese entre bem/mal, certo/errado, verdadeiro/falso. Nesse sentido, nosso norte teórico parte das concepções de Tomaz Tadeu da Silva (2000, p. 74) que defende que a identidade estabelece uma relação de estreita dependência com a diferença, se complementando pelo que não é. Ao mesmo tempo, ambas precisam ser ativamente produzidas. Por estar em estrita relação com o seu mundo social, identidade e diferença estão sujeitas a vetores de força como as relações de poder, convivendo em um campo repleto de disputas por hierarquias, nem sempre harmônicas. Por fim, é importante frisar que essas mesmas operações envolvem a inclusão e exclusão, ou seja, identidade e diferença se traduzem em dizer quem pertence e quem não pertence, dizer quem está dentro ou fora, separar o “nós” e “eles” (SILVA, 2000, p. 81-82). Dessa forma, é necessário abordar como as operações que ressaltam a identidade e a diferença se manifestam em um conteúdo e contexto específicos, não englobando o cristianismo como um todo, mas a partir de um recorte muito particular em um espaço e tempo bem definidos, no caso de Clemente de Alexandria.

Da mesma forma, a partir da fala de Clemente sobre o Outro e suas caracterizações, destacamos os apontamentos de François Hartog que diz: “Dizer o outro é enunciá-lo como diferente – é enunciar que há dois termos, *a* e *b*, e que *a* não é *b* (HARTOG, 2014, p. 243). Há, entretanto, uma “vantagem” em Clemente pelo fato de o autor não ser aquele que escreve estando “de fora” do mundo grego, dadas suas origens e instrução gregas. É vital para o entendimento da mensagem ao público grego que o emissor seja claro. Cabe a Clemente se fazer entender ou “traduzir” a mensagem cristã em termos que sejam compreensíveis segundo a lógica grega, o que ocorre, por exemplo, quando estabelece equivalências entre a

fé e os *mistérios*. Daí a necessidade de “transcrever a alteridade, tornando-a fácil de apreender no mundo em que se conta” (HARTOG, 2014, p. 245). Processo semelhante ocorre quando o autor se vale dos conceitos de comparação e analogia para “dizer o Outro”, estabelecendo diferenças entre “aquém” e “além” e esboçando classificações, funcionando como “tradução” (HARTOG, 2014, p. 255). Esses apontamentos nos ajudarão a compreender como Clemente conseguiu transmitir sua mensagem apologética visando a conversão dos gregos alexandrinos.

Quanto à estrutura, o trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro capítulo, elaboramos uma contextualização, onde se insere a obra e o autor. Considerando que o autor é cristão converso, é de se esperar que o tema se restrinja apenas ao período “Depois de Cristo”, mas para apresentar o panorama geral foi necessário destacar eventos ocorridos “Antes de Cristo”. É o caso da formação da cidade e de sua comunidade judaica, aspectos religiosos, além das características que tornaram Alexandria um centro de erudição no mundo. Em todos os tópicos e subtópicos, tratamos de estabelecer conexões com a obra e o autor para destacar sua importância no pensamento de Clemente e sua relação com a análise da fonte no último capítulo.

O segundo capítulo é dedicado a traçar a história da Igreja no Egito, com foco em Alexandria. Inicialmente, destacamos a necessidade de se pensar um cristianismo plural, ou seja, entendendo que as manifestações religiosas em torno da fé não foram unanimidade nem mesmo entre seus adeptos e sua resolutividade só seria devidamente discutida com a instauração dos concílios e dos sínodos⁵. Discutimos como a ausência de fontes dificultaram que estudiosos modernos estabelecessem com precisão a chegada dos primeiros missionários e como ocorreu a formação das comunidades cristãs na cidade, levantando hipóteses sobre como a própria existência da maior comunidade judaica na Diáspora pode ter contribuído para sua “invisibilidade” em um período com pouca distinção entre judeus e cristãos. Pretendemos ressaltar também a importância da famosa Escola Catequética de Alexandria, instituição eclesiástica responsável pela instrução de novos crentes e da qual Clemente esteve à frente como mestre. Nos últimos dois tópicos, realçamos o papel das apologias e sua necessidade frente ao cenário que se instaurava para a cristandade e do qual Clemente

⁵ Concílios e sínodos são termos semelhantes que designam reuniões eclesiásticas do cristianismo na Antiguidade. Embora seu sentido possa ser acrescido de mais de um significado, entendemos que se tratavam de assembleias com um grande número de indivíduos (princípio da colegialidade), compostas por dignitários eclesiásticos e especialistas em teologia, ou seja, ocupantes de cargos de autoridade e conhecimentos específicos do sagrado. O propósito dos concílios era discutir temas a partir de controvérsias como o arianismo e o docetismo para que pudessem ajudar a dar forma à teologia cristã (CARVALHO, 2010, p. 19-21).

fez parte para, por fim, apresentar devidamente a obra e o próprio autor com dados biográficos.

Por fim, o último capítulo tem como foco a análise mais detida da fonte, sendo dividido em cinco tópicos. O primeiro traz uma apresentação da estrutura do texto, a divisão dos capítulos e uma síntese das ideias principais. Tratamos de mostrar como Clemente se utiliza de sua retórica e herança cultural para desmistificar e desconstruir o politeísmo, ressaltando a incapacidade de poetas e filósofos em perceber a “Verdade” para, em seguida, anunciar o cristianismo como a única fé possível e redentora dos pecados da humanidade.

Duas últimas observações sobre este trabalho devem ser feitas aqui: a primeira é quanto ao conteúdo da obra a ser aqui analisada. A erudição e conhecimentos que Clemente demonstra ao longo de sua escrita são notáveis, o que o autor incrementa com o que pode parecer, um uso excessivo de exemplificações quanto ao que se fala. É comum que, para comprovar certa hipótese, o autor seja demasiado repetitivo e consideramos isso como um artifício retórico para enfatizar os pontos que considere dignos de atenção. Por outro lado, essa característica nos fez “filtrar” muitas das observações de Clemente, destacando as ideias centrais de cada trecho em detrimento de outras igualmente importantes. Apesar desse tipo de seleção ser bastante comum em trabalhos acadêmicos, acreditamos ser necessário avisar ao leitor, visto que a leitura do texto integral é extremamente enriquecedora para aqueles interessados em conhecer um pouco mais do politeísmo e cristianismo antigos. Nossa última observação diz respeito às citações de obras antigas. Embora utilizemos a versão traduzida para o português, seguiremos as abreviações de acordo com o *Oxford Classical Dictionary*, mantendo na primeira referência o nome completo do autor e obra escritos por extenso, cabendo à obra a abreviatura (*Protr.*). Quanto à fonte, usaremos o nome traduzido completo em itálico, *Exortação aos gregos*, ou simplesmente, *Exortação*, podendo também ser referenciada como *protréptico*, termo que designa tanto a transcrição do nome grego quanto o gênero literário no qual a obra se insere.

1. ALEXANDRIA SOB O JUGO ROMANO ATÉ A ÉPOCA DE CLEMENTE (SÉC. I E II D.C.)

Em *When Our World Became Christian?* (2010) (*Quando nosso mundo se tornou cristão?*) Paul Veyne argumenta que o cristianismo foi a grande obra-prima que o Império Romano ajudou a disseminar nas regiões em torno do Mediterrâneo. Sua originalidade consistia na relação íntima estabelecida entre divindade e humanidade junto a uma filosofia que apelava aos autores clássicos, resultando em um discurso “revolucionário”⁶. Esse discurso não surge espontaneamente, mas a partir da síntese das culturas judaica, cristã e helênica que fundamentaria a base para uma filosofia cristã e da qual autores como Clemente de Alexandria são o seu resultado. Para entendermos o processo que fez com que o pensamento grego e a fé cristã confluíssem, é preciso, primeiramente, voltar nossa atenção ao local onde Clemente se estabelece e escreve sua *Exortação* como uma alerta aos gregos da cidade, isto é, a cidade de Alexandria, no Egito⁷.

Não se trata daquilo que Marc Bloch chamou de a “obsessão das origens”, como se o simples fato de se conhecer o início de determinado dado histórico fosse suficiente para explicá-lo (BLOCH, 2001, p. 56). Trata-se de olhar para um passado que durante três séculos foi precedido pela ampla expansão da cultura grega no mediterrâneo oriental e dos diversos intercâmbios e hibridismos decorrentes desse processo, contexto que ficou conhecido como período helenístico (323 a.C. a 31 a.C.). Embora autores como Helmut Koester (2005, p. 43-44) ressaltem que os reinos helenísticos desapareceram antes do surgimento do cristianismo, seu impacto cultural e religioso se estendera muito além das balizas cronológicas comumente aceitas. O próprio desenvolvimento do período imperial romano não pode ser compreendido sem o helenismo e o mesmo ocorre com o cristianismo, que surgiu inicialmente como o desdobramento de uma religião judaica helenizada. Como argumentou o historiador alemão

⁶ Veyne (2010, p. 18-19) considera que a originalidade do Cristianismo se devia ao fato de ser uma religião de amor e sua submissão a uma autoridade sobre-humana que emanava de Cristo. O indivíduo que praticava a fé deveria se enquadrar em uma série de regras que se tornariam seu estilo de vida, levando sua existência a um novo patamar dentro do plano cósmico, algo que nem o politeísmo e nem as filosofias ofereciam. O autor acrescenta que esse amor entre a divindade e humanidade seria um diferenciador entre os cristãos e não-cristãos. Algo similar ocorria entre os adeptos aos cultos de *mistério*, tema a ser tratado mais adiante.

⁷ Considerando a universalidade do cristianismo, não podemos dizer que esse processo ocorreu apenas em Alexandria. O que a distinguia das demais cidades foi o fato de autores cristãos como Clemente de Alexandria e Orígenes proporem uma conciliação entre fé e razão nos seus escritos, formando um sistema teológico em que confluíam a especulação filosófica e a “verdade” revelada por meio de um livro sagrado (JAEGGER, 2014, p. 61).

Johann G. Droysen (1929 apud JAEGER, 2014, p. 12), a ideia de uma religião cristã universal sem uma transformação cultural pós-clássica da cultura grega seria impensável⁸.

Dessa forma, nossa intenção é discutir o cenário em que Clemente de Alexandria elabora seus escritos, pois nenhum discurso pode ser desvinculado de seu local de produção. Com isso, tentaremos compreender a ambientação na qual Clemente se insere antes de nos direcionarmos especificamente aos seus escritos, nossa fonte de pesquisa principal. A partir da historiografia, iniciaremos a abordagem tentando entender a composição étnica de Alexandria, com foco na comunidade judaica. Tal escolha se justifica por dois motivos; primeiro, em virtude do silenciamento do autor sobre esse grupo nos seus escritos, algo intrigante quando se considera que a comunidade judaica teve, por muito tempo, uma presença importante no território egípcio e, principalmente, na história alexandrina. Em segundo lugar, é possível que ambas as histórias, do cristianismo e judaísmo em Alexandria, possam ter se confundido, o que dificultaria estabelecer com precisão um marco dos primórdios do cristianismo na cidade. Por fim, focaremos na força de Alexandria como um centro de erudição e religiosidade. A cidade se tornou famosa pelas suas instituições, como o Museu e a Biblioteca, e a obra de Clemente faz referências a muitos escritores gregos populares e renomados, o que poderia indicar que ele provavelmente se utilizou de escritos que estivessem disponíveis nesses locais em que esses textos e eruditos circulavam. Foi ainda, nesse cenário cosmopolita da cidade que o autor se volta para a crítica da religiosidade greco-romana e afirmação dos seus ideais, em um momento que a cristandade⁹ concorria com diversas religiões predominantemente politeístas no mundo greco-romano.

1.1 Características gerais da cidade de Alexandria

Pode-se considerar a cidade de Alexandria como a maior representante do multiculturalismo e hibridismos no Mediterrâneo. Foi neste local que Clemente encontrou as condições favoráveis para a realização de suas tarefas como um homem de fé que se

⁸ Para Droysen, entender o cristianismo como uma religião universal só é possível se olharmos os séculos anteriores ao seu surgimento, no caso, a época do helenismo, quando ocorreram “as direções mais notáveis do seu desenvolvimento” (1929 apud JAEGER, 2014, p. 12). Jaeger complementa apontando que o processo de cristianização no Império não foi de forma alguma unilateral e, por vezes, o próprio cristianismo foi helenizado. Isso resultou em toda uma literatura escrita em grego, como é o caso dos escritos do Novo Testamento, e a apropriação de uma linguagem que abarcou uma série de conceitos e categorias de pensamento que entrariam no desenvolvimento do pensamento cristão (JAEGER, 2014, p. 12-13).

⁹ Aqui usamos o termo “cristandade” de forma bastante ampla, tendo em vista que já era notável o número de comunidades espalhadas nas cidades do Império.

dedicava a defender e ilustrar sua crença aos seus contemporâneos. Portanto, para um entendimento de Clemente e suas obras devemos refletir sobre tal ambiente com comunidades tão plurais e complexas quanto Alexandria.

Territorialmente, Alexandria se apresentava como uma espécie de pólis em solo egípcio, enquanto toda a área de fora era comumente associada à *chora*¹⁰. A cidade foi erguida no litoral, em uma faixa de terra entre o mar mediterrâneo e o lago Mareótis. Sua localização no norte da África permitiu fácil acesso às demais terras do Mediterrâneo e a conexão da cidade com toda a extensão egípcia através do Nilo, responsável por fertilizar e irrigar a agricultura regional, foi utilizada para o transporte de recursos por meio dos canais que se dirigiram diretamente à Alexandria. O local também era um ponto de contato de rotas comerciais que facilitavam o escoamento de grãos em direção as cidades mediterrânicas por meio de uma estação portuária. Christopher Haas (1997, p. 21) afirma que embora a cidade não fosse dirigida por um inexorável determinismo geográfico, a combinação entre suas características geográficas únicas, instituições e sua história, fez de Alexandria um local incomparável entre as cidades na Antiguidade.

Os primeiros governantes de Alexandria foram os Ptolomeus e foi sob patrocínio desta monarquia que a cidade recebeu suntuosos investimentos que a tornaram um dos principais centros populacionais e culturais do mundo antigo. A perda de governança administrativa dos últimos Ptolomeus aliada ao crescimento do poderio romano no Mediterrâneo acarretou a gradual dependência política do Egito, que agora estaria sob a proteção do Império e encerraria uma era de quase três séculos de reinado helenístico.

A morte de Cleópatra e a derrota de Marco Antônio por Otávio em 31 a.C. foram eventos definitivos para a incorporação e transformação do território egípcio em província romana, quando então passou a estar sob a vigília imperial durante os séculos seguintes¹¹. Tem-se debatido quanto ao grau de mudanças que esse período de transição entre os antigos e novos governantes teria acarretado no país e se o impacto fora sentido pela população e, as opiniões divergem. Por exemplo, na perspectiva de Milne (1924, p. 1-2), a transição do poder não foi vista como uma mudança drástica na organização interna do país e não causou

¹⁰ Termo que comumente designa toda a região Egito, exceto Alexandria, embora não haja um consenso entre especialistas sobre seus limites (VASQUES, 2005, p. 2).

¹¹ A importância estratégica do Egito para com Roma fez com que três legiões romanas fossem fixadas no país, com capacidade para reprimir qualquer foco de resistência que ameaçasse se formar. Os cuidados imperiais também envolveram a proibição da permanência de senadores e a entrada de novas elites que pudessem controlar o fornecimento de trigo à capital romana, além de introduzir formas de redefinir o *status* social da população por meio da cobrança de impostos. (CLÍMACO, 2012, p. 1-11)

mais problemas do que as alterações dinásticas que ocorriam na época dos antigos reis. Já Martin Goodman (1997, p. 265-266) destaca que embora Augusto tivesse mantido muito da complexa burocracia dos Ptolomeus, outras inovações foram introduzidas, mas acabaram sendo confundidas pela terminologia que denota uma continuidade. Cita, como exemplo, a divisão das regiões em distritos administrativos (*nomoi*) governadas por *strategos*¹². Atualmente, essa perspectiva é a mais consensual.

As políticas destinadas ao Egito foram bastante específicas em virtude de sua importância econômica como produtor de trigo, grande parte destinados à capital do Império. Henry A. Green observa que quando Augusto começou a governar, o Egito tinha uma administração e economia falidas e seu sistema de impostos era insuficiente para garantir sua sustentação. Os Ptolomeus haviam seguido o antigo sistema faraônico em que o Estado era personificado na figura do rei. Assim, o Egito foi visto como uma propriedade privada, na qual a exploração e distribuição dos recursos regionais eram decididas pela monarquia. Tendo em vista que as condições climáticas e geográficas do Egito eram únicas e a distribuição de água para a atividade agrícola era uma necessidade, a produtividade do Estado dependia de uma boa manutenção dos sistemas de irrigação, que só seriam eficientes caso as classes dominantes estivessem aptas a controlar os meios de produção (GREEN, 1986, p. 102). Alguns autores antigos, com o intuito de engrandecer as conquistas romanas, como Suetônio e Flávio Josefo, enfatizam as melhorias na produtividade proporcionadas pela administração de Augusto, algo negligenciado nos reinos anteriores e que agora facilitava o escoamento de grãos à Roma. Entretanto, se por um lado a vigília imposta sobre o Egito buscava a preservação da paz e a produtividade a fim de proporcionar o abastecimento da capital do Império, é provável que a população nativa tivesse pouco acesso a esses benefícios (CLÍMACO, 2013, p. 170).

Um elemento de destaque da cidade era sua grande população. Alexandria era menor do que Roma, porém maior do que Antioquia ou qualquer outra cidade do Império e pessoas de todas as partes eram atraídas a esse grande foco de múltiplas “nacionalidades” (TOLLINTON, 1914, p. 36). A população do Egito estava dividida em grupos hierarquizados e estabelecidos por meio de determinados critérios como nascimento e domicílio, que impunham os direitos e deveres de cada um, incluindo-se aqui a isenção ou não do pagamento de impostos. Na Alexandria Ptolomaica essa composição étnica

¹² O *stratetegeo* ou epistratego designa um cargo administrativo que exercia funções civis durante o período romano, enquanto que os assuntos militares ficavam sob a alçada do prefeito (VASQUES, 2005, p. 14).

englobava três grandes grupos: os nativos egípcios que eram a maioria da população, seguidos pelos judeus representando a maior comunidade da Diáspora e as elites gregas da cidade que ocupavam os postos administrativos principais. Diversos outros imigrantes foram atraídos no início do período dos Ptolomeus e se estabeleceram na cidade e vinham de variados locais como a Trácia, Macedônia, Grécia, ilhas do Egeu, Ásia Menor, Pérsia, Síria e Judeia (BOWMAN, 1986, p. 209). Sob o domínio do Império, soma-se a essa já diversificada população a presença dos cidadãos romanos, pessoas que ocupavam postos importantes como os encarregados das minas, os oficiais das legiões de Alexandria e das coortes auxiliares. Contudo, estavam em número bastante reduzido e sua permanência no país era temporária (SARTRE, 1994, p. 459).

Alan Bowman (op. Cit. 1986, p. 209) aponta que essa diversidade populacional era organizada sob o modelo de cidade grega, que ditava os privilégios e status a serem usufruídos por cada um. Havia um corpo de cidadãos que designava quem poderia ou não possuir da cidadania, da qual todos os egípcios estavam inicialmente excluídos, ainda que em alguns casos fosse possível alcançar uma melhor posição social e, talvez, a cidadania romana. Os judeus eram outro grupo excluído, mas tinham uma organização própria e outras marcas de distinção entre os alexandrinos. Segundo Gambetti (2009, p. 57-58), a época de Augusto levou Alexandria à perda de sua independência governamental pela supressão da *boule* (Conselho de cidadãos ou assembleia popular). Os cidadãos organizavam-se em torno da *gerousia* (Conselho dos anciãos) e do ginásio, instituições encarregadas dos valores representativos, religiosos e educacionais. Estruturalmente, não houve mudanças drásticas na cidade e a divisão de bairros dos Ptolomeus continuou a existir no período romano.

A corte imperial estava ciente de que o controle do Egito exigia certos cuidados e um dos mecanismos empregados ocorreu por meio da cooperação das elites locais. Márcia Vasques (2005, p. 17) destaca que Augusto viu a necessidade de se “criar” uma elite de origem grega favorável às políticas de Roma como contraposição à população egípcia. Como as antigas elites alexandrinas eram aliadas dos Ptolomeus, os romanos estabeleceram uma divisão entre as elites de Alexandria e aquelas que viviam nas cidades da *chora*. Estas últimas não tinham todas as vantagens em relação aos cidadãos alexandrinos, mas ganharam alguns privilégios e puderam ver seu poder crescer durante esse período. Por meio da reorganização das estruturas sociais e econômicas do Egito, os romanos criaram distinções entre os nativos egípcios e aqueles que consideravam “genuinamente” gregos. Isso garantiria aspectos de distinção como o direito de participar do treinamento nos ginásios os jovens que buscavam

se preparar para a entrada na vida política. A forma encontrada pelos romanos de atingir tal objetivo foi bastante controversa: instaurou-se uma investigação de linhagem familiar e um sistema de taxaço. A implantaço da *laographia*¹³ isentou do pagamento de impostos os romanos e os cidadãos alexandrinos considerados gregos, enquanto a maioria dos habitantes do Egito na qual se incluíam os judeus, foram prejudicados. Esse tratamento diferenciado certamente colaborou para revigorar antigas rixas entre os habitantes da cidade. Sendo o status grego uma categoria muito almejada, os romanos utilizaram-na com finalidades políticas e como meio de ascensáo social (VASQUES, 2005, p. 17). Hierarquicamente, a sociedade ficou dividida em: primeiramente, os cidadãos romanos e gregos alexandrinos, seguidos pelos gregos das demais cidades gregas (Ptolemais, Antinoópolis e Náucratis), pelos judeus e, por último, o grupo da população nativa egípcia.

1.2 A comunidade judaica na época de Clemente

Desde sua época de fundação, Alexandria abrigou o povo judeu que eventualmente se tornou a segunda maior população da cidade, atrás apenas dos egípcios nativos, configurando a maior comunidade da Diáspora (CLÍMACO, 2007, p. 19). Considerando sua importância e posição de destaque na história da cidade, bem como sua provável relação com o cristianismo nascente, vamos analisar a história dos judeus em solo alexandrino com foco na sua composição, organização comunitária e conflitos ocorridos principalmente com os gregos durante o período ptolomaico até o contexto imperial, próximo a época de Clemente. Embora o autor não cite diretamente os judeus na *Exortação aos gregos*, talvez pelo fato de ser um texto direcionado principalmente ao público grego visando sua conversáo, ainda assim, consideramos que a comunidade exercera certa influência na elaboração dos escritos clementinos.

Ao analisar as obras mais conhecidas do autor alexandrino, Botella (2014, p. 723) nos informa que tanto na *Exortação aos gregos* como no *Pedagogo*, as relações com o judaísmo são escassas por serem livros destinados a servirem como guias àqueles que iriam se converter ou já tinham sido convertidos ao cristianismo. Porém, já no primeiro capítulo da *Exortação* ele afirma que “(...) de Sião sairá a Lei, e de Jerusalém o Logos do Senhor

¹³ A *laographia*, também chamada *poll tax*, foi uma taxaço imposta aos homens entre 14 e 62 anos de idade, incluindo os escravos, embora sacerdotes, os cidadãos romanos e os cidadãos alexandrinos fossem alguns dos indivíduos que eram isentos desse pagamento (VASQUES, 2005, p. 17).

(...)” (*Protr.* I, 2, 3), o que Botello percebe como uma alusão de Clemente de que a mensagem cristã viera para substituir a religião judaica e os cultos pagãos. Em *O pedagogo*, a polêmica antijudaica¹⁴ aparece com mais clareza ao apontar os cristãos como merecedores da promessa divina em substituição aos judeus, além de distinguir a Lei mosaica como preparadora para a vinda de Cristo. No *Strómata*, Clemente faz referências a citações bíblicas dos profetas repudiando o comportamento do povo, embora esses trechos pareçam possuir mais um caráter moralizante do que um sentimento antijudaico propriamente dito. São também narradas de forma breve a história do povo judeu como forma de mostrar sua antiguidade, inevitavelmente resultando na ideia de que os gregos deviam sua filosofia à sabedoria dos hebreus (BOTELLA, 2014, p. 725).

Essa polêmica entre gregos e judeus é um dos temas tratados na *Exortação* e por fazer parte do pensamento clementino merece nossa atenção. É no sexto livro que Clemente escreve:

Donde vem, Platão, essa alusão à verdade? Donde te vem subsídios para essa abundância de discursos em que vaticinas sobre religião? – das raças mais sabias dentre os bárbaros – diz ele. Eu conheço, pois, teus mestres, embora desejassem ocultá-los; a geometria aprendeste ao pé dos egípcios, a astronomia aos babilônios, dos trácios recebeste os sábios cânticos encantatórios, os assírios também te ensinaram muitas coisas, **mas para as Leis, ao menos aquelas que são verdades também para a glória de Deus, os próprios hebreus [te] ajudaram** (*Protr.* VI, 70, 1) (grifo meu).

Segundo Laura Pérez (2011, p. 118), no *Strómata*, Clemente expõe a história da filosofia grega e a cronologia dos hebreus a fim de demonstrar que estes últimos eram os mais antigos e, logo, possuidores da sabedoria verdadeira. Dessa forma, os sábios gregos seriam aqueles que haviam obtido seu conhecimento de autores como Moisés e os profetas do Antigo Testamento. Para usar um poeta grego como argumento de autoridade, Clemente descreve Orfeu¹⁵ como um personagem antigo, portador de sabedoria e erudição, porém, posterior a Moisés. Conforme citado por Miguel Herrera de Jaurégui (2010, p. 140) o poeta foi um dos alvos preferidos das investidas cristãs contra o politeísmo. Seguindo o raciocínio cronológico de que Orfeu participara da expedição dos Argonautas, passou a ser comumente

¹⁴ A partir dos anos 70 d.C. (após a queda do templo de Jerusalém), foi observada uma distinção progressiva entre judeus e cristãos, até atingir seu ápice no século IV d.C. Cada um dos lados reivindicava um passado bíblico em comum mas, ao mesmo tempo, discorriam sobre temas caros como a observância da Lei e a circuncisão (SOARES, 2013, p. 60).

¹⁵ No segundo livro da *Exortação*, Orfeu é destacado como um dos principais poetas e propagadores dos mistérios órficos, sendo também um dos autores mais citados no decorrer da obra conforme será tratado mais adiante.

situado na época de Homero, sendo também um antecessor dos poetas gregos e inspiração para os que viriam posteriormente. Concluiu-se então que dada a antiguidade de Moisés, todo conhecimento possuído pelos gregos tinha origem hebraica¹⁶.

Para que Clemente tivesse contato com essa ideia, deve-se lembrar que o autor só foi capaz de elaborar seus escritos por ter entrado em contato com o pensamento de Fílon de Alexandria. Para Botello (2014, p. 714), um dos fenômenos mais significativos relacionados ao judaísmo alexandrino foi o seu encontro com o modo de vida helenístico. Diferentemente do que ocorreu na Palestina, onde setores da população mais tradicional rejeitaram a helenização resultando, em última instância, na Revolta dos Macabeus¹⁷, enquanto os judeus em Alexandria mesclaram aspectos da sua própria religiosidade com a filosofia grega.

Fílon surge como o principal expoente desse movimento. O que sabemos do autor é que nasceu por volta do ano 20 a.C. em uma família judia helenizada de Alexandria e sua educação seguiu o ensino escolar grego. Possuía um excelente domínio da língua grega e conhecia os poetas e autores trágicos. Na sinagoga, se familiarizou com os serviços da comunidade religiosa e interpretação das Escrituras. Das suas contribuições, destaca-se o uso do seu “método alegórico”. Para Botello (op. cit., p. 714), a alegoria era um recurso empregado pelos pensadores gregos de forma recorrente, especialmente no estudo das obras de Homero; e Alexandria, como principal cidade do mundo helenístico, teve um importante papel nesse processo. Mesmo os autores cristãos posteriores seriam devedores da contribuição filoniana na elaboração do discurso dogmático cristão. Koester (2005a, p. 284) relata que Fílon pretendia transformar o Pentateuco em um livro helênico. Partindo da sua interpretação apologética e alegórica, o judeu alexandrino conseguiu relacionar o sentido místico do Pentateuco, por meio da linguagem filosófica, com a educação grega. Ao contrário de Botello, Koester ressalta que os apontamentos de Fílon não tiveram relação

¹⁶ Clemente não detalha como os filósofos tomaram o conhecimento da tradição hebraica, embora seja plausível que a tenham conhecido. Segundo Miguel Spinelli, não haviam fronteiras culturais e os grupos não estavam desassociados. Os sofistas foram grandes disseminadores de saber e falavam a quem quer que quisessem ouvi-los. Assim, o envolvimento dos filósofos com os hebreus como citado por Clemente parece ser parte de uma necessidade apologética própria de seu discurso (SPINELLI, 2002, p. 71-73).

¹⁷ Koester (2005a, p. 213-214) aponta que nem Ptolomeus e nem Selêucidas interferiram nas atividades religiosas da Palestina, mas houve “importação” de uma série de elementos culturais gregos e helenizados e cultos estrangeiros. Acrescenta ainda que as causas e origens das revoltas macabeias não são inteiramente claras, pois o contraste entre a religião tradicional local e o avanço da helenização não seria suficiente para causar uma revolução sangrenta. Seja como for, vale lembrar que a helenização nunca foi um movimento uniforme e sim uma via de mão dupla, ocorrendo influências em ambos os lados e também misturas, o que podemos chamar de “hibridização” (CLÍMACO, 2015, p. 57).

direta com o início da cristandade, mas sua influência foi sentida em livros como a *Epístola aos Hebreus*.

A interpretação de Clemente, segundo Osborn (2005, p. 97-98), era de que as Escrituras por si só são livres de falsidades, mas por meio do método alegórico de Fílon seria possível ter acesso ao conhecimento das coisas divinas limitadas pelo conhecimento humano. Posteriormente, o emprego dessa técnica desenvolvida por Fílon para os estudos exegéticos da Bíblia foi aperfeiçoado por Clemente e Orígenes e, mais tarde, herdada pelos padres escolásticos no decorrer dos séculos.

Presente desde a fundação da cidade, esse grupo viu sua população e influência aumentarem consideravelmente durante o reinado dos Ptolomeus. O modo de vida comunitário estava centrado nas sinagogas, associações que podiam servir como centros de vida cultural, social e política. Nas palavras de Feldman: “A existência de uma sinagoga implica em uma comunidade de certo tamanho e liderança religiosa, bem como, embora isso seja menos preciso, uma corte, arquivos, fundações comunitárias para vários propósitos” (FELDMAN, 1993, p. 63). Esse bom relacionamento com a monarquia possibilitou o agrupamento dos judeus sob um sistema conhecido como *politeuma*, que é conceituado por Mary Smallwood (1976, p. 225) como um grupo formalmente constituído desfrutando de direitos de domicílio em uma cidade estrangeira e formando um corpo civil autônomo, como se fosse “uma cidade dentro da cidade”. Entretanto, Modrezejewski (2001, p. 82) ressalta que esse termo é atestado apenas em um texto literário sobre os judeus alexandrinos, a *Carta de Aristeas*, e não possui um significado mais preciso. Também não havia evidências desse tipo de organização em outros locais do Egito. Com a transição do domínio ptolomaico para o romano, Barclay (1998, p. 49) destaca que os primeiros quarenta anos sob o Império permitiram aos judeus manter em seu sistema organizacional próprio a presença de um líder ancião, enquanto que aos gregos foi negada a permanência de uma *boulé*, fazendo com que os judeus fossem vistos pelos gregos como um grupo privilegiado.

Uma população tão proeminente na cidade não poderia estar alheia às influências e transformações proporcionadas durante o período romano. Petersen (2009, p. 130-131) observa que houve casos de judeus que se apresentavam como alexandrinos helenizados e, inclusive, esperavam esse reconhecimento das autoridades romanas. Também é possível extrair das evidências que esses mesmo judeus, embora se distinguissem dos demais grupos, eram enterrados juntos com outros grupos étnicos. Ou seja, podemos pensar que a comunidade judaica mantinha fronteiras sociais bastante fluidas e podia transitar entre os

demais grupos de Alexandria. Certamente ocorreram contatos e assimilações com outros povos, mas a comunidade judaica deve ser tomada com certa cautela por ser não apenas uma comunidade étnica, mas também religiosa e que impunha limites rigorosos entre si e os demais povos, além de ser diversificada internamente. O tratamento benevolente concedido pelos Ptolomeus procurou manter essa particularidade no sentido de preservar a identidade judaica em um território estrangeiro. A própria configuração do *politeuma* como um sistema alternativo permitia que os judeus fossem integrados e desfrutassem da posição que tinham nas cidades sem, de fato, resultar nas obrigações comuns, como a participação nos cultos religiosos (SMALLWOOD, 1976, p. 226)¹⁸.

Enquanto que na época dos Ptolomeus os judeus puderam aproveitar uma relativa paz, a conquista romana e as mudanças impostas pelos novos governantes certamente contribuíram para acentuar as diferenças étnicas entre os principais grupos da cidade. A visão de que os romanos priorizavam a população judaica ou mesmo os igualava às demais elites gregas fez com que antigos ressentimentos entre os grupos resultassem em confrontos violentos diretos. No ano de 38 d.C. houve um conflito em que os judeus foram atacados e perseguidos, suas casas e comércios foram incendiados e muitos foram torturados e mortos. Valim (2016, p. 157) indica como razão imediata dos distúrbios a visita de Herodes Agripa na cidade após ter recebido de Calígula o direito de governar parte das terras que antes pertenciam a seu avô Herodes, o Grande. A forma pela qual os judeus receberam Herodes na cidade, com pompa e júbilo, foi vista como uma afronta e sinal da ruína iminente da autoridade do prefeito Flaco, fazendo com que os alexandrinos se aproveitassem desses episódios para investir contra os judeus. Feldman (1993, p. 115) ressalta que, além da passagem de Agripa, os judeus alexandrinos teriam dado boas-vindas e referiram-se a ele respeitosamente utilizando uma palavra em aramaico. O uso dessa palavra teria sido percebido como um gesto de lealdade aos governantes da Palestina. A resposta de Flaco a esses atos dos judeus foi a privação dos seus direitos civis, colocando-os na posição de estrangeiros e movendo-os a uma pequena parte dos bairros da cidade. Feldman (1993, p. 116) menciona que uma consequência imediata dessa violência sobre os judeus foi uma massa de desempregados, que incluía mercadores, artesãos e pastores, agora impedidos de

¹⁸ Monica Selvatici (2008, p. 33) nota que os judeus alexandrinos reivindicaram os mesmos direitos dos gregos da cidade, sem que implicasse na adesão à cidadania da pólis. Isso porque as práticas religiosas judaicas e os ritos executados pela cidade não podiam ser conciliados. No entanto, a autora não descarta que alguns judeus tentassem conciliar suas crenças com as exigências da pólis como forma de obter a cidadania, embora esses casos pudessem ser isolados e não fossem aplicados à maior parte da comunidade.

praticar seus ofícios. Analisando a obra de Fílon, *In Flaccum*, Valim (2016, p. 158) também aponta as determinações do prefeito contra os judeus ao mandar prender os membros da *Gerousia* e do Conselho judaico, além de invadir casas à procura de armas e torturar as mulheres obrigando-as a comer carne de porco no teatro, em frente ao público. De acordo com Fílon, a violência só teria sido interrompida com a intervenção de Calígula e o exílio de Flaco na ilha de Andros, local em que mais tarde foi assassinado. Das principais fontes que relatam o ocorrido, temos o testemunho ocular de Fílon em suas obras *In Flaccum* e *Legatio ad Gaium*, o *Contra Apionem*, de Flávio Josefo; os papiros chamados de *Acta Alexandrinorum* e a Carta de Cláudio aos Alexandrinos¹⁹.

Outras ocorrências de considerável importância na história dos judeus em Alexandria foram os conflitos ocorridos entre os anos de 115 e 117 d.C. O que aparentemente começara como pequenas revoltas anti-gregas, logo tomou grandes proporções, ao contar com o apoio das outras comunidades da Diáspora. Tomando ares escatológicas por meio de uma liderança messiânica chamada *Lucuas*, a revolta se transformou em uma tentativa de "retorno" à Terra Prometida, em que os judeus triunfariam sobre seus inimigos temporais. A resposta do Imperador Trajano se deu por meio de uma operação militar e na supressão da rebelião em 117 d.C., terminando com a morte de milhares de judeus. Durante os conflitos, os judeus promoveram a destruição de templos e monumentos pagãos, como o Serapeum, além de terem atacado embarcações nas estações portuárias que ligavam a cidade ao Alto Egito ao longo do Nilo. Por fim, a alta perda de vidas forçou a comunidade a se retirar para fora dos muros da cidade. Ainda que não tivesse ocorrido o massacre total dos judeus alexandrinos, levaria pelo menos três séculos para que os judeus pudessem se reorganizar novamente no Egito e, ainda assim, não alcançariam o mesmo patamar social e prestígio que tiveram anteriormente (BARCLAY, 1998, p. 81).

A partir dos eventos citados acima, podemos inferir que, embora Clemente estivesse ciente da importância e peso da população judaica na cidade, o autor só se dirigiu a esse público particular de forma indireta, sem desconsiderar o papel de personalidades como Fílon na formação dos seus próprios trabalhos. É provável que parte desse posicionamento estivesse relacionado ao declínio populacional e do status dos judeus que restaram após uma série de conflitos, mas há ainda um outro ponto a se considerar: a eventual chegada do

¹⁹ Conforme apontado na sua dissertação, Nicodemo Valim (2016) ressalta que muitos dos estudiosos que tratam do conflito de 38 d.C. concentraram seus esforços em detectar suas causas. Mas para o autor, a rixa entre os judeus e gregos alexandrinos foi o resultado de uma série de fatores como conflitos político-sociais-econômicos, ressentimentos antigos e diferenças culturais e religiosas.

cristianismo em Alexandria. Se considerarmos que ascensão cristã ocorreu ainda nas décadas iniciais do século I d.C., é provável que a coexistência entre judeus e cristãos tenha dificultado uma distinção mais clara entre os dois grupos inicialmente. E caso essa separação entre os dois grupos que apresentavam características semelhantes não fosse tão visível, pode-se pensar que mesmo Clemente tenha preferido direcionar seus esforços ao público cristão que já conhecia. Esse último ponto será retomado mais à frente, no decorrer do capítulo II.

1.3 Alexandria como centro erudito

Durante o seu período na cidade, Clemente provavelmente vivenciou o ambiente de estudos literários da Alexandria romana, que teve grande impacto na produção das obras que conhecemos ainda hoje. Certamente Clemente não estava alheio ao conhecimento produzido na cidade, visto que seus trabalhos contém um grande número de citações e referências as quais o autor só teria acesso caso dispusesse da presença de bibliotecas (HOEK, 1990, p. 183). Considerando que o próprio autor era um ateniense erudito e conhecia bem as principais tradições literárias de sua época, acreditamos que tenha se utilizado desse saber aliado ao acervo disponível em Alexandria para fundamentar e expressar seu pensamento.

Para Clemente, o ambiente literário de Alexandria não podia ser mais favorável. Desde sua fundação, a cidade havia se tornado um dos principais focos de erudição do mediterrâneo antigo, chegando até mesmo a se sobrepôr a Atenas em prestígio e influência. A cidade se destacava pela sua longa tradição literária que remontava à época dos primeiros Ptolomeus. Tal destaque foi motivado, provavelmente, pelas políticas da monarquia ptolomaica como forma de se legitimar no Egito. Por meio da criação de uma “cultura comum” entre as elites gregas, demonstraria sua superioridade não apenas diante de outros reinos helenísticos, mas da população egípcia nativa que era numericamente superior no país. Tendo isso em mente, foram feitos grandes investimentos para transformar a cidade na herdeira dos ideais helenísticos através do resgate da cultura grega depois de um período de crise, demonstrando o poder dos Ptolomeus sobre o território conquistado. Acreditava-se que através das instituições mais proeminentes na cidade, o Museu e a Biblioteca Real, que os ideais gregos continuaram a sobreviver. E ainda que a escassez de fontes nos impeça de

conhecer mais a fundo seus respectivos funcionamentos, sabe-se que estes foram alguns dos principais locais de produção e acumulação de conhecimento no Mediterrâneo antigo²⁰.

O Museu tinha como base de erudição as antigas escolas filosóficas gregas²¹. Era um local de discussão e debate de ideias, mas também um centro de experimentação “científica”, e de inspiração filosófica original, além de possuir um papel religioso com parte de sua estrutura dedicada ao culto às Musas²². Para Clímaco (2013, p. 32-33) houve um esforço dos Ptolomeus em manter viva a tradição clássica grega que servisse de inspiração para novos escritos. Dado o intercâmbio étnico na cidade, o Museu e a Biblioteca serviram também para a produção de “saberes inovadores, por meio da troca de informações e da experimentação em novos setores”. Flower (2010, p. 57-58) assinala algumas tendências nos primeiros anos de existência do que chama de “gueto de erudição”: a literatura e a ciência foram as mais beneficiadas pelos reis; gramáticos e poetas também foram prestigiados e o incentivo a médicos, astrônomos e matemáticos os ajudavam a conseguir melhores equipamentos e condições de trabalho. A contribuição dos Ptolomeus ao atrair através do patrocínio monárquico eruditos de cidades variadas ajudou a diversificar o conhecimento que era produzido, além de ser parte fundamental da manutenção do aparato necessário para abrigar os estudiosos que ali viviam. Esta política real fora mantida durante todo o período de dominação grega, embora os romanos não vissem a necessidade de os estudiosos permanecerem na cidade (WATTS, 2006, p. 147; MARROU, 2017, p. 318). Contudo, é provável que os trabalhos no Museu tenham continuado no período romano e que ainda fossem concedidos benefícios aos estudiosos membros do Museu, como a isenção do pagamento de impostos. Em contrapartida, ficou a cargo do imperador a seleção dos membros desta instituição, cuja participação passou a ser vista como um símbolo de prestígio

²⁰ Joana Clímaco (2013, p. 90) aponta Estrabão como a principal fonte sobre a Biblioteca e o Museu. Podemos acrescentar também nomes como Ateneu, Vitruvius, Sêneca e Flávio Josefo, sendo significativas as referências datadas do período romano posterior e não contemporâneo ao desenvolvimento das instituições no período Ptolomaico, época conhecida como a de maior esplendor.

²¹ No processo de “desqualificação” do panteão grego, Clemente fala que o culto às musas foi estabelecido pela filha do rei dos lesbios: “As musas, que Alcman fez nascer de Zes e Mnemósine, os outros poetas e escritores as veem e veneram como deusas, as quais, agora, também cidades inteiras honram com seus ‘museus’. Essas tais musas eram servas mísias, compradas por Megaelo, filha de Mácar” (*Protr.* II, 31, 1). A ideia de Clemente era mostrar como os deuses eram nada além de homens mortais que foram divinizados, invalidando os cultos que a eles eram direcionados conforme será tratado no capítulo III.

²² De acordo com Henri I. Marrou (2017, p. 321) “na época Ptolemaica, a atividade pedagógica do Museu não estava ainda bem fixada: devia tratar-se de um ensino esotérico de tipo ainda bastante arcaico, de uma formação pessoal que o mestre consentia em proporcionar a um pequeno grupo de discípulos, de espíritos de escola cuidadosamente eleitos, julgados dignos de ascender à revelação de um ensino superior”.

e podia ser concedida tanto a intelectuais como a outros homens distintos (WATTS, 2006, p. 147).

A Biblioteca Real foi outra instituição que cresceu sob os Ptolomeus. Embora fosse considerada separadamente, a Biblioteca estava ligada ao Museu e guardava uma vasta gama de literatura disponível a um grupo seleto de eruditos (WATTS, 2006, p. 148). A pretensão dos Ptolomeus em tentar reunir na Biblioteca todo o conhecimento já produzido pelos gregos parece ter sido determinante, além da tradução de obras de outros idiomas para o grego. Essa aspiração inalcançável fez com que os povos não-gregos tivessem a oportunidade única de falar sobre si mesmos pela primeira vez, mas como observado por Momigliano (1991, p. 14) “a influência intelectual dos bárbaros só era sentida no mundo helenístico na medida em que eles eram capazes de se exprimir em grego”²³. Isso diminuía muito o impacto que a Biblioteca poderia ter atingido, caso pudesse ter dado mais atenção ao conhecimento que estava fora dos círculos intelectuais gregos. Mesmo realizando traduções importantes como a da Bíblia grega (Septuaginta), “Era realmente muito difícil encontrar um não-judeu lendo a Bíblia em grego mesmo quando ela se tornou acessível nessa língua” (MOMIGLIANO, op. cit., p. 14).

Tanto a Biblioteca Real quanto o Museu foram instituições públicas que ressaltavam o prestígio e a fama da cidade sob o patrocínio dos primeiros reis Ptolomeus. De acordo com Clímaco (2007, p. 27), a existência desses locais teria surgido da rivalidade entre os principais generais de Alexandre que buscavam disputar o prestígio cultural entre seus novos reinos. Como resposta, os Ptolomeus buscaram concentrar todo o conhecimento e literatura, não apenas do mundo grego, mas também de outros povos, por meio da compra de manuscritos originais ou empréstimos para produção de cópias. Os reis ainda proporcionaram uma série de boas condições - como alojamentos, refeições e funcionários - que serviram como atrativos e operaram como fatores para a imigração de homens que viam na cidade uma oportunidade de carreira e vida pacífica proporcionada pelos investimentos feitos pela monarquia (FRASER, 1972, p. 306). Ainda que o papel dos Ptolomeus tenha sido decisivo para o estabelecimento de uma elite intelectual, doações também foram provenientes de famílias distintas, muitas das quais possuíam alguma ligação com as

²³ Para Momigliano (1991, p. 14), os não-gregos tiveram uma oportunidade inédita de se expressar aos dominadores gregos desde que se utilizassem do idioma helênico. Porém, o autor também observa que esses mesmos gregos, por não conhecerem outras línguas, eram incapazes de verificar a informação repassada e os habitantes locais se utilizavam disso para falar de acordo com o que se esperava ouvir.

instituições. No entendimento de Edward Watts (2006, p. 147), ao fazer isso, reforçava-se o papel de Alexandria como uma cidade à frente da vida intelectual helenística.

A Biblioteca e o Museu foram também usados como instrumentos de legitimação e poder dos reis Ptolomeus sobre o Egito, o que vemos como uma forma de tentar demonstrar a superioridade da cultura grega sobre as demais. Após a morte de Alexandre e a partilha de seu território, os Ptolomeus não deixaram de procurar algum tipo de ligação que os mantivessem atrelados ao antigo rei como forma de legitimar sua posição como os novos governantes do Egito. No que concerne às instituições de conhecimento isso se torna ainda mais importante, visto que daria aos habitantes gregos do Egito uma ligação cultural com seu antigo passado. Como a corte real e a população de Alexandria era composta por gregos de diversas cidades mediterrânicas, com variadas crenças e modos de vida, e essa mesma corte estava estabelecida em um território estrangeiro onde era uma minoria, surgia a necessidade de se forjar uma tradição em comum que serviria como um unificador cultural e reforçaria a identidade dos gregos estabelecidos no Egito. Como centros de vida intelectual, o Museu e a Biblioteca foram os instrumentos utilizados como forma de valorização cultural, por meio da preservação e acumulação de escritos de autores gregos como Homero, indicando um senso de continuidade com o seu passado helênico (ERSKINE, 1995, p. 42). Isso era particularmente importante se considerarmos que a maioria da população egípcia era composta por nativos que possuíam tradições milenares e arraigadas.

É comum ver o período de dominação romana como uma época de decadência da Biblioteca e do Museu, mas é improvável que essas instituições tivessem perdido toda credibilidade e esplendor, sendo que alguns séculos depois os locais ainda seriam utilizados por personagens como a filósofa Hipátia (no decorrer do séc. IV d.C.). Fraser indica que a Biblioteca pode ter perdido muito de sua importância e não atuava mais como um ativo centro de pesquisa como anteriormente (FRASER, 1972, p. 334). Watts (2006, p. 149) concorda com a influência de Evergeta para o declínio da Biblioteca Real e acrescenta que haviam poucos bibliotecários por volta do século I a.C. Além disso, uma parte do acervo se perdera em um incêndio provocado pela chegada de Júlio Cesar em 48/47 a.C., embora essa perda tenha sido minimizada pela doação que Antônio fez a Cleópatra, com uma significativa quantidade de livros adquiridos da biblioteca dos reis de Pérgamo. Sobre essa doação, Fraser (1972, p. 335) entende que fora suficiente para minimizar os danos causados pelo fogo e que seria errado atribuir a esse evento qualquer importância decisiva na história dos estudiosos alexandrinos. Assim, mesmo a última geração de eruditos teria feito

importantes trabalhos na cidade, seja com o material original ou cópias, o que enfraquece a ideia de um completo declínio.

As mesmas vantagens que levaram homens de várias cidades a se dedicarem aos estudos em Alexandria, inseriram-na num mundo de intercâmbio entre vários saberes, o que contribuiu para a formação de uma elite intelectual que ultrapassava os limites da cidade e alcançava outros centros no contexto helenístico e também no período imperial. Como enfatizado por Watts (2006, p. 7), o mundo romano era uma coleção de cidades dispersas no meio rural e o contato com homens cultos não era feito pessoalmente. Porém, a manutenção dessa elite intelectual era uma necessidade do Império e a formação cultural e educacional de todos era compartilhada por meio dessas redes de contatos. A educação era um privilégio para poucos e custava caro. Geralmente apenas famílias abastadas podiam prover uma educação clássica aos seus filhos por se tratar de uma ferramenta de distinção entre as elites romanas e a sociedade comum e que mais tarde os ajudariam a entrar na vida pública. Assim, era comum que as escolas onde esses contatos se desenvolviam se tornassem espaços nos quais os jovens podiam interagir e criar vínculos com outros membros dessas elites letradas²⁴. O fortalecimento dessas interações ocorria pela tendência de algumas regiões enviarem seus estudantes para outros professores ou centros intelectuais, o que Watts entende como um fenômeno que se fortaleceu no mundo romano. Esse é um exemplo de como o grau de integração ocorrido durante o Império alterou as fronteiras entre as comunidades antigas. E como bem atestado por Guarinello (2014, p. 158), “O Império Romano possibilitava uma mobilidade de pessoas e sua reintegração em comunidades locais numa extensão inédita no Mediterrâneo”.

O esforço de valorização da cultura grega no Egito não permaneceu ativa apenas durante o reinado dos reis lágidas, vindo a assumir um papel ainda mais importante no contexto de dominação imperial. Um dos grandes problemas do Império Romano foi seu vasto território que se configurava em um verdadeiro mosaico étnico e impedia formas de controle mais eficientes. Gerenciar e controlar toda essa diversidade foi um dos objetivos centrais do Império, sem que isso incorresse na perda de sua própria identidade. Guarinello aponta que entre os vários mecanismos de controle dos quais o Império dispunha, foram

²⁴ Sobre o caráter do Museu, Marrou (2017, p. 319) observa que o local se tratava de um centro de investigação científica, não um centro de ensino superior já que os eruditos favorecidos pela dinastia Ptolomaica não eram obrigados a ministrar cursos. Ainda assim, provavelmente o fizeram e essa atitude fez com que, a partir das disciplinas ministradas, outras escolas rivais surgissem como as dos aristarquianos, aristofanianos e as escolas de Herófilo.

criadas duas áreas linguístico-culturais que legitimassem a supremacia do Imperador e das elites. No Ocidente, a identidade romana foi pautada pela difusão do latim, enquanto que no Oriente esse processo ocorreu de forma complexa, pois já era um local onde a cultura grega havia se estabelecido há muito tempo atuando com a função de cultura legitimadora das elites (GUARINELLO, 2009, p. 153-154).

1.3.1 A Segunda Sofística

Além do ambiente erudito presente em Alexandria, Clemente também viveu na época da Segunda Sofística, um movimento literário caracterizado pela retomada das antigas tradições gregas clássicas no Império Romano, por meio do estilo de escrita ático e pela retomada da narrativas de Homero e autores clássicos.

O termo Segunda Sofística foi cunhado por Filóstrato na sua obra *Vida dos sofistas* e é comumente utilizado para designar o fenômeno literário que ocorreu no Império entre os séculos I e III d.C.²⁵ Segundo o autor, a sofística seria um movimento do Império e teria nos sofistas seus líderes culturais e membros da elite política e intelectual do período. O que se chama de Segunda Sofística, tampouco era algo novo, visto que o próprio Filóstrato se refere ao período da Hélade clássica como o tempo da Primeira Sofística, o que já denota um saudosismo pelo passado helênico, que nesse momento perdia espaço nos círculos políticos imperiais. Para Trapp (2004, p. 113), a Segunda Sofística veio a se firmar entre os anos de 75 d.C. e 225 d.C., período em que a história da literatura grega passou por um renascimento de discursos, palestras, ensaios, biografias e novelas, mostrando ser uma época também inovadora e não só uma simples nostalgia dos clássicos. Anderson (1993, p. 1-3) vê no período um forte senso de continuidade e afirmação da identidade grega, caracterizando os sofistas como oradores que se valiam de uma alta retórica como modelo educacional. Já para Wittmarsh (2001, p. 273), a identidade grega fora reconstruída através da linguagem e literatura do período, principal mecanismo de auto definição das elites na parte oriental do império²⁶.

²⁵ Semíramis Corsi (2016, p. 2-3) aponta que o conceito da Segunda Sofística é problemático e divide opiniões, pois pode ser entendido tanto como um movimento ou um fenômeno identitário no Império. Corsi concorda com a ideia de que a sofística foi uma afirmação identitária em torno da cultura grega que podia ser expressa por meio da prática retórica.

²⁶ Wittmarsh (2001, p. 273) também indica que essa identidade grega passou por transformações no decorrer do Império e não era definida apenas por questões étnicas, mas envolvia conceitos como civilização, inteligência e masculinidade. Ser grego passara a ser definido de acordo com estratégias de agentes individuais.

O tempo da Segunda Sofística não pode ser desvinculado de sua relação com a retórica. Quintiliano (35-100 d.C.), um dos pioneiros da Segunda Sofística e um dos maiores oradores depois de Cícero, alcançou respeito ainda em vida e fazia críticas aos filósofos, já que, no seu entendimento, a tradição filosófica só fazia sentido se fosse acompanhada pela educação retórica (KOESTER, 2014, p. 355). A educação romana das elites utilizava-se do ensino e exercícios retóricos como forma de preparar os jovens para a vida pública, artifício que foi tomado da educação grega. A retórica era o último estágio de um sistema educacional que incentivava tornar as pessoas cidadãos e capazes de coordenar serviços na sociedade. Aos estudantes eram ensinadas técnicas de retórica que com o tempo avançavam em dificuldade. Esperava-se que fossem capazes de fazer alusões literárias e explicar seus significados morais e históricos, que deveriam ser aplicados no cotidiano. Posteriormente, aqueles que desejassem continuar seus estudos poderiam ir a uma escola de filosofia, onde discutiriam textos filosóficos e seus significados (WATTS, 2006, p.4).

Nesse sentido, os cristãos favoráveis ao diálogo entre fé e razão entendiam que a aplicação da retórica nos seus discursos era uma necessidade. Para os cristãos mais bem instruídos, o ensino da retórica os impulsionava a falar bem em público e a ter o domínio do saber de forma argumentativa. Além de serem capazes de fazer esclarecimentos sobre a liturgia e interpretação das Escrituras para o povo diante das heresias e, quando necessário, defender a Igreja de acusações externas.

É importante frisar que nesse mesmo período, os cristãos, nos quais se incluem os padres da Igreja estavam inseridos nesse sistema educacional. Por outro lado, é bastante comum que autores apologistas como Taciano (120–180 d.C.) ou Atenágoras (133-190 d.C.) sejam excluídos dos estudos da Segunda Sofística como se estivessem alheios aos círculos intelectuais e às tradições literárias dos escritores gregos e latinos do mesmo período. Ainda assim, os cristãos podiam assumir o papel de retóricos eloquentes ao aconselhar aqueles que estivessem no poder, incluindo imperadores (JOHNSON, 2017, p. 626)²⁷. Como exemplos, apologias como a *Apologia* de Aristides e a *I Apologia* de Justino, o mártir, foram textos direcionados ao poder imperial romano. Se esses documentos foram redigidos para serem

²⁷ O retórico tinha importância política para as cidades, podendo ser seu porta-voz quando necessário. Era por meio dos retóricos que as cidades buscavam resolver conflitos com outros soberanos e países, não apenas pela “garantia” de sua causa ser bem resolvida, mas também pela autoridade e prestígio que seu ofício impunha (MARROU, 2017, p. 329).

lidos ou se tratavam apenas de “cartas abertas” é difícil precisar, mas indica um esforço dos cristãos em serem ouvidos²⁸.

Johnson (2017, p. 627) também observou que muitos tratados cristãos utilizaram como base para seus próprios materiais documentos como a *Apologia* de Sócrates, sendo Justino, o Mártir o melhor exemplo. Isso não significa que os cristãos tivessem como objetivo fazer aproximações ou “pontes” entre a Fé e o mundo não-cristão. Pelo contrário, havia uma clara tentativa de delimitar o “nós” do “eles” e a apropriação de autores como Homero, Heródoto e Platão foram tentativas de ressignificar o cânone clássico a partir de suas próprias visões de mundo²⁹. A exemplo dos apologistas, vale ressaltar que estavam lendo a mesma literatura e estudando nos mesmos círculos intelectuais. Em outras palavras, falavam a mesma língua de seus contemporâneos, se direcionavam aos imperadores e criticavam a cultura greco-romana dentro dos mesmos moldes filosóficos. Um documento anônimo escrito por volta de 120 d.C. conhecido como *Carta a Diogneto* evidencia como os cristãos estavam bem inseridos no Império:

Os cristãos, de fato, não se distinguem dos outros homens, nem por sua terra, nem por língua ou costumes. Com efeito, não moram em cidades próprias, nem falam língua estranha, nem tem algum modo especial de viver. (...) Pelo contrário, vivendo em cidades gregas e bárbaras, conforme a sorte de cada um, e adaptando-se aos costumes do lugar quanto à roupa, ao alimento e ao resto, testemunham um modo de vida social admirável e, sem dúvida, paradoxal (*Carta a Diogneto*, 5, 1-4).

Pelos elementos apontados acima, acreditamos que os textos de Clemente foram fortemente influenciados pela sofística e como bem ressaltou Rita Codá dos Santos (2006, p. 39), “o discurso clementino é um autêntico testemunho da eloquência e da cultura literária de seu tempo (...)”. Cabe-nos ainda lembrar que Clemente, por ser um homem que teve contato desde cedo com a Paideia e, que mais tarde teria se convertido ao cristianismo, toda a sua formação seguia os moldes dos princípios educacionais do mundo grego, não estando alheio às transformações culturais sentidas no Império. A influência desse universo se faz presente desde os primórdios da cristandade por meio do uso da língua grega, o que é extremamente relevante pois, como destacado por Jaeger (2014, p. 13), a partir da apropriação dessa linguagem “todo um mundo de conceitos, categorias de pensamento,

²⁸ As apologias e seus principais autores serão tratados mais à frente no último tópico do capítulo II.

²⁹ Ao analisar 47 fragmentos referentes a Homero em duas obras de Clemente de Alexandria, *O Pedagogo* e *Strómata*, Dyel da Silva e Dominique Santos (2020) demonstraram como o alexandrino se apropriou e ressignificou o autor grego para servir de fundamento moral e elementos de autoridade nos seus textos.

metáforas herdadas, e conotações sutis entram no pensamento cristão". Igualmente importante foi o emprego da retórica clementina por refletir a eloquência e cultura literária de sua época. O objetivo de Clemente em conciliar fé e razão, mesmo que repudiado por autores como Tertuliano, foi visto como uma necessidade que seria alcançada por meio do emprego da tradição e cultura filosóficas. Por fim, destacamos um último trecho da tese de Rita Codá dos Santos sobre o entendimento de que Clemente se valera de uma técnica aristotélica muito utilizada pela Segunda Sofística para convencer os helenos:

A rede de citações da Bíblia, dos Oráculos Sibilinos e de poetas gregos que Clemente nos apresenta como *pisteis* para convencer os helenos, aponta-nos para o domínio de uma técnica que, desde Aristóteles, faz parte da concepção discursiva, pois serve, a um só tempo, de *ornatus* e *autoritas*. É o que o Presbítero de Alexandria busca nas citações: não só o charme da erudição, mas também o princípio mesmo da coerência textual, ao estabelecer um nexo de conformidade entre pensamento e expressão, e a autoridade de uma tradição que lhe assegure credibilidade. No caso do discurso *protréptico* de Clemente, esta credibilidade advém, antes de tudo, do monoteísmo judaico e sua Lei, dos sincréticos Oráculos Sibilinos, da mística neoplatônica e, em última instância, da própria tradição literária dos gregos, com seus poetas que, em certos momentos, foram sensíveis, segundo o *Stromateús*, ao apelo do Logos (SANTOS, 2006, p. 70).

1.4 Aspectos da vida religiosa em Alexandria e no Império Romano

O quadro religioso que se configurou em Alexandria nos três primeiros séculos da era imperial foi o resultado de uma população amplamente variada ainda mais intensificado pela dinâmica cultural e comercial da cidade como um local propício ao desenvolvimento de crenças diversas. As políticas implementadas tanto pelos Ptolomeus quanto pelos imperadores posteriores foram, na maioria das vezes, no sentido de preservar a identidade religiosa de cada povo dominado, ao mesmo tempo em que criavam mecanismos para integrá-los no próprio modo de vida religioso do império.

Entendemos que alguns sincretismos foram resultado de ferramentas usadas pelos governantes como formas de promover a coexistência pacífica entre grupos étnicos que habitavam o Egito. Entretanto, ainda que possamos deduzir que a promoção de sincretismos religiosos fosse uma atitude óbvia em uma cidade como Alexandria onde várias culturas e pessoas diferentes se encontravam, Koester (2005a, p. 168-169) chama atenção para o fato de que essa mistura populacional não seria suficiente para produzir tais fenômenos e traça alguns aspectos que caracterizam os sincretismos. Divindades de diferentes origens passaram a ter seus nomes combinados, como é o caso de Zeus Cerano e Zeus Sabázios, e

podiam até mesmo adotar características pertencentes a seres de outro panteão. Outro exemplo foi a interposição mútua de vários elementos de diferentes religiões. Segundo Koester (2005a, p. 169), esse processo ocorria em etapas e começava com a helenização de religiões orientais, em que aspectos relacionados a mitos, lendas e línguas eram traduzidos segundo a lógica grega. À experiência religiosa helenística, agregavam-se novas visões de mundo como a astrologia, platonismo, crença em milagres e salvação individual. Por fim, conceitos antigos eram reinterpretados para se adequarem a nova cultura mundial.

Um último fenômeno sincretista destacado por Koester (2005a, p. 169) foi a criação de uma nova religião a partir de elementos gregos e não-gregos em que o caso mais famoso talvez seja o da divindade Serápis. De acordo com Sales:

O poder político sediado em Alexandria procurou criar condições para que os imigrantes tivessem um centro de interesse religioso na sua nova residência que não lhes fosse estranho (como seriam, por exemplo, as divindades zoomorfas ou híbridas da antiga religião faraônica), mas familiar (com destaque para o aspecto antropomorfo dos seus deuses), ao mesmo tempo que procurava satisfazer o profundo e ancestral sentimento de religiosidade dos nativos, habitualmente muito voltados para as noções de vida eterna e de magia (2007, p. 314).

E assim se configurava a figura de Serápis:

(...) na nova divindade inventada convergiam traços do touro egípcio Ápis que ao morrer se assimilava a Osíris, bem como semelhanças físicas, qualidades e poderes dos deuses gregos Zeus, Hélios, Dioniso, Hades, Poséidon e Asclépio. Os aspectos de soberania eram-lhe conferidos pelos deuses solares Zeus e Hélios e também por Poséidon. De Dioniso, Ápis e Osíris recebia os vectores de fertilidade agrícola do mundo natural. Hades, Asclépio e também Osíris forneciam-lhe os elementos funerários, associados à vida no Além, à medicina e à magia. Serápis reunia, portanto, consistentes caracteres ctônicos e solares, presentes nos plasmas culturais das populações helénicas e egípcias (2007, p. 314)³⁰.

Como uma divindade “inventada”, o culto de Serápis foi elaborado provavelmente durante o reinado de Ptolomeu I Sóter e muito se discutiu sobre as motivações que levaram o rei a estabelecer esse novo culto. Koester (2005a, p. 191) descarta a ideia de que Ptolomeu tentava criar uma nova religião que atraísse súditos gregos e egípcios e que embora o santuário do deus na cidade tivesse se incorporado como um culto oficial, os nativos preferiram manter suas formas de adoração tradicional ao touro Ápis. Uma motivação mais

³⁰ Joana Clímaco (2020, p. 16) defende que a aparência de Serápis foi uma estratégia usada pelos Ptolomeus. Como parte dos habitantes de Alexandria era formada por gregos, a representação humana de uma divindade atenderia aos apelos desse público específico, garantindo sua aceitação ao mesmo tempo que mantinha vínculos com as tradições nilóticas.

plausível para a criação desse novo culto teria sido a necessidade dos Ptolomeus em se legitimarem como herdeiros dos faraós ao vincular uma divindade egípcia a sua dinastia. Buscando afirmar seus ideais gregos, os governantes só admitiram a inserção de uma divindade estrangeira a partir de sua helenização (KOESTER, 2005a, p. 191-192). O sucesso dessa empreitada teria feito de Serápis o deus padroeiro de Alexandria e seu culto foi disseminado a várias outras cidades do mediterrâneo romano no decorrer dos séculos.

Serápis foi uma das divindades locais que não passaram despercebidas pelo olhar de Clemente. Na sua crítica ao politeísmo alexandrino, o autor aponta que o deus era amplamente venerado, destacando o caráter mítico da sua imagem e mostrando sua indignação:

De que coisa me ocupe! Quando, em verdade, posso mostrar-vos o que era esse grande demônio, Sarápis, o egípcio, que, por excelência, era considerado – dizem – digno da veneração de todos, e que ousaram dizer cuja imagem não foi feita por mãos humanas (*Protr.* IV, 48, 1)

O alexandrino demonstrou indignação ao perceber que os habitantes da cidade participavam do culto ao deus, que ele definiu como a adoração a seres inanimados feitos de madeira e pedra. Para comprovar seu argumento de que a imagem de Serápis era nada mais que um objeto comum que foi transportado a vários locais, Clemente busca suas origens:

Uns contam que ela foi enviada, como dádiva de gratidão, pelos sinopeus a Ptolomeu Filadelfo, rei do Egito; este os cativou quando, consumidos pela fome, conseguiram trigo do Egito; esta xoana era uma estátua de Plutão. Ptolomeu, tendo-a recebido, assentou-a sobre a acrópole que, naquela época, era denominada Racótis, lá onde também se venera o santuário de Sarápis, nos limites de seus domínios. (...) Outros dizem, porém, que Sarápis era um ídolo do Ponto, que foi transportado para Alexandria, com honras magníficas. Apenas Isidoro diz que a estátua foi levada de Selêucia, perto de Antioquia, cujos habitantes se achavam na penúria e que foram saciados por Ptolomeu (*Protr.* IV, 48, 2-3).

Clemente ainda faz menção ao fogo que teria destruído o Serapeum, templo do deus por volta do ano 181 d.C.

Eu bem sei, por mim mesmo, que o fogo é um bom argumento e um remédio para superstição; se queres pôr fim à insensatez, o fogo te conduzirá à luz. Esse fogo, (...) tampouco respeitou, na cidade de Alexandria, o santuário de Sarápis (*Protr.* IV, 53, 2).

Os breves apontamentos que Clemente faz evidenciam a durabilidade do culto a Serápis nos anos finais do século II d.C. Não obstante, essa percepção do autor não nos

parece estranha visto que o Serapeum, como foi descrito por Watts (2006, p. 144-145), era um dos grandes complexos sagrados do mediterrâneo, suportando períodos de prosperidade e pobreza, e mesmo após o incêndio, suas ruínas foram a base para uma nova instalação religiosa que abrigava nos seus recintos amplas salas de leitura e uma grande biblioteca³¹.

A influência exercida pela presença greco-romana sobre as instituições religiosas do Egito foram uma via de mão dupla, principalmente nos locais onde a mistura de povos se fez mais presente. Cada culto não se alterava de forma homogênea, mas foi se modificando de maneira desigual. A adoração à parte dos antigos deuses egípcios não foi tão afetada, mesmo nas localidades onde o povoamento grego era predominante, mas como já mencionado, a identificação em nome grego dessas divindades parece ter sido uma prática comum. Para Milne (1924, p. 128), a essas alterações no desenvolvimento da religião egípcia eram acrescentados tanto aspectos da teologia helênica, que passaram a ser preservados pelos gregos, quanto pelas políticas do Estado romano instituídas pelos novos governantes.

Se alguns cultos mantêm suas características tradicionais, em outros contextos a religiosidade egípcia também sofreu a influência helênica e seus cultos foram helenizados até no período romano. Como Serápis, o culto a Ísis tornou-se um dos mais importantes e envolveu uma série de outras divindades, cada uma exercendo sua função. Assim, os cultos egípcios se apresentavam não como produtos nativos egípcios, mas em alguns lugares, foram helenizados. Milne (1924, p. 142-143) destaca que apesar do culto conjunto com Serápis, Ísis não passou pelo mesmo processo de helenização, tendo permanecido como uma das deidades egípcias mais “puras”. Enquanto Serápis perdeu boa parte de seus atributos egípcios e foi adorado sob formas gregas, as representações de Ísis, por outro lado, eram frequentemente identificadas com algum epíteto distinto.

A partir do século IV a.C. com os Ptolomeus a religião isíaca se tornou mais helenizada em alguns lugares, substituindo-se a dupla faraônica Osíris-Ísis para dar lugar à Serápis-Ísis e, mais tarde, acrescentando Hórus/Harprócatés e formando uma tríade, enquanto em outros a adoração da tríade tradicional se manteve. Em Alexandria, Ísis manteve sua faceta de *Isis Lactans* (amamentadora), assumindo outros atributos como *Isis Euploia* ou *Isis Pelagia*, protetora dos ventos, inventora da navegação e patrona dos

³¹ Watts (2006, p. 144) destaca que, além de Faros, os templos eram os locais mais bem elaborados e que causavam maior impacto na Alexandria Romana. O *Cesareum*, iniciado na época de Cleópatra e concluído sob Augusto, foi também a sede do culto imperial e, posteriormente, no século IV d.C., devido a sua grandiosidade, foi dado à Igreja para se tornar a maior catedral da cidade.

marinheiros. Devido ao seu templo dedicado na ilha de Faros, será vista também como *Isis Pharia*.

Ísis e Serápis são frequentemente vistas como divindades pares, mas essa percepção é vista como um tanto problemática por não ter adquirido um certo padrão ritualístico. As formas de adoração variavam e Ísis, por exemplo, foi adorada como *Aegyptia*, *Memphitis* ou *Bubastis*, mas também podia receber epítetos greco-romanos como *Capitolina*, *Augusta*, *euploia*, *Pharia* (ALVAR, 2008, p. 294). Outros autores destacam como a deusa foi capaz de ser reinterpretada no decorrer dos séculos e nas cidades onde seu culto chegava. Sales (2018, p. 83) relata como a Ísis alexandrina era identificada com ornamentos gregos como a coroa de flores ou espigas de milhos, mas também mantinha as coroas de disco solar de vaca com plumas e seus atributos típicos da iconografia egípcia. Apesar de todos os acréscimos, sua identidade divina era mantida:

Surtem novas figurações, exteriores, mas as qualidades antigas, interiores, permanecem. Não há uma nova entidade divina, nascida da fusão de traços tradicionais egípcios com novos traços gregos, mas sim novas imagens que exprimem aspectos conhecidos da deusa, agora mais conformes aos novos esquemas de representação (SALES, 2018, p. 83).

A fusão de aspectos de culturas diferentes na figura de Ísis fez com que outra característica despontasse: seu caráter universal. Além da sua associação com Hátor, Perséfone, Afrodite, entre outras deusas, artistas gregos representaram Ísis de forma mais maternal, segurando carinhosamente o filho Harpócrates, imagem apropriada pelo cristianismo com Maria e o menino Jesus. Ao ocupar diversas esferas do mundo, tornava-se a soberana do universo. Promulgava leis, ensinava os homens a ler e escrever, ensinava a agricultura, protegia o casamento, movia os astros e tinha poder sobre o destino. As iniciações nos *mistérios* isíacos incorporavam elementos egípcios e eram vistos como uma continuação dos *mistérios* gregos, como os de Elêusis (KOESTER, 2005, p. 192-193).

Dada a sua popularidade, Ísis foi cultuada para além do Egito, na própria Roma. Anualmente, ocorria o *Isidis navigium*, festival que celebrava o papel protetor da deusa ao comércio marítimo e aos navegantes ao reencenar o mito de sua busca por Osíris, ainda que fosse uma versão constantemente reinterpretada e seletiva do original (ALVAR, 2008, p. 297-298). Com a visita de Caracala ao Egito, em 215 d.C., o culto foi integrado à religião do Estado e permitido sua ritualização no *Pomerium*. Foi também no período imperial que ocorreu a identificação das imperatrizes com a imagem da deusa amamentando o filho

(SALES, 2018, p. 84). Dessa forma, Ísis se mostra como o exemplo de uma divindade local que se atualizou em diferentes contextos e períodos nas cidades mediterrânicas.

1.4.1 Os cultos de *mistério*

Mas, agora, já que a ocasião se apresenta, eu provarei como pululam, em vossas orgias, fraudes e inverossimilhanças. Se fôsseis também iniciados, vós riríeis muito mais de vossos mitos, destes mitos venerandos! Eu proclamo publicamente o que está escondido, sem medo de dizer aquilo que vós não vos envergonhais de adorar (*Protr.* II, 14, 1).

Dispomos de poucas informações sobre a infância e juventude de Clemente, mas a maioria dos estudiosos concorda que seus pais eram de origem ateniense e que em algum momento ele fora iniciado nos *mistérios* (OSBORN, 2005, p. 19-20). Além do trecho destacado acima retirado da *Exortação*, que parece confirmar essa informação, parte significativa da obra é dedicada aos cultos iniciáticos, seja para reduzi-los a experiências que provam a inferioridade da religião grega, seja para fazer associações com o cristianismo emergente. Como será percebido mais adiante, Clemente tenta mostrar ao público que os *mistérios* eram caracterizados por rituais e encenações de assassinatos, adultério, fratricídio, incesto, estupro, entre outros crimes. Eventualmente, os cultos seriam associados a veneração de imagens, seres demoníacos e malignos, forma pela qual pretende apresentar a religiosidade grega no texto.

Os cultos de *mistérios*³² gregos se popularizaram para além da Hélade entre os períodos helenístico e romano e dado o ambiente religioso da época, é muito provável que tenham exercido certa influência sobre o cristianismo e, até mesmo, o judaísmo. É difícil entrar em detalhes sobre esses ritos por não haver fontes suficientes que possam esclarecer as suas práticas e muito do que conhecemos hoje são provenientes de fontes cristãs posteriores que se ocupavam em rotular como pagão tudo que estivesse fora do universo judaico/cristão. Também se torna problemático traçar as origens dos *mistérios* por serem comumente associados aos cultos orientais, embora os *mistérios* mais antigos já tivessem

³² Optamos pelo uso do termo “cultos” e não “religiões” de *mistério* pelos seguintes motivos: Para Walter Burkert (1987, p. 23), os *mistérios* são formas de cultos especiais que ocorrem em um contexto mais amplo dentro da prática religiosa, não podendo ser aplicado a um sistema fechado e exclusivo; além de concordar com Burkert, Helmut Koester (2005, p. 202) acrescenta que esses cultos possuem ritos e conceitos tão diversificados que seria impossível determinar uma orientação teológica em comum. Todos os conceitos dos *mistérios* estariam inseridos na linguagem religiosa e filosófica geral do helenismo.

surgido muitos séculos antes do período aqui abordado, como é o caso dos *mistérios* de Deméter em Elêusis e os de Dioniso. Posteriormente surgiram outros como aqueles dedicados à deusa egípcia Isis, cujo culto se estabeleceu em Roma no reinado de Calígula (BURKERT, 1987, p. 61).

Os *mistérios* traziam como novidade a forma de relacionamento entre o humano e o divino que passou a ser expressa de forma ritual, representando um desestabilizador das velhas normas religiosas dominantes no Império Romano. Segundo Alvar e Maza (1995, p. 435), essas mudanças ocorreram devido as novas necessidades e aspirações das diversas populações que estavam no território do Império e o processo de integração dos cultos orientais que apareciam no interior da religião tradicional³³. Isso indica que a diversidade étnica e cultural nas terras dominadas pelos romanos teria favorecido que as populações abraçassem novas e antigas crenças, tornando-as hibridizadas com o passar do tempo. Burkert (1987, p. 3) aponta que a ideia de que os *mistérios* sejam considerados religiões de salvação e preparariam o terreno para o cristianismo, o que é um estereótipo comum, além de ser uma perspectiva evolucionista/teleológica. Iniciações já eram praticadas por muitas seitas gnósticas e mesmo a ortodoxia cristã teria adotado as práticas dos *mistérios* como o batismo e a eucaristia. Isso não significa que as similaridades entre as religiões de *mistérios* e o cristianismo fizessem-nas serem aceitas sem ressalvas, já que autores como Clemente de Alexandria se dedicaram a “demonizar” esses cultos. O que nos parece mais relevante aqui é destacar que tanto os *mistérios* como o cristianismo propunham soluções similares aos problemas sociais e religiosos do Império, sendo este um resultado da integração de povos com seus próprios sistemas culturais sob o Estado Romano³⁴.

Diferentemente dos cultos oficiais das respectivas cidades que eram abertos ao público, os cultos de *mistérios* eram caracterizados por ritos de iniciação, que consistiam em uma série de provas que permitam o ingresso de um novo membro. Essas provas só podiam ser realizadas por meio de um mestre ou sacerdote (*mistagogo*) que advertiria o iniciado

³³ Sobre o uso do termo “religião tradicional” usado pelos autores, deve-se destacar que estão relacionados ao culto estatal como, por exemplo, o culto imperial romano.

³⁴ Joana Clímaco (2017, p. 80) já havia demonstrado como a historiografia antiga tentou representar Alexandria como uma cidade com tendências à instabilidade, o que, por sua vez, justificaria um aumento de controle do poder imperial sobre a região. Entre essas formas de controle, Márcia Vasques (2005, p. 16-17) cita o sistema de identificação étnica usado por Otávio para concessão de privilégios e ascensão social como um fomentador das disputas entre (principalmente) gregos e judeus. Segundo Henry Green, esses eventos que resultaram em transformações socioeconômicas e conflitos sociais na população alexandrina, foram fundamentais para a busca por integração e popularização do que chama de “religiões de salvação” como o cristianismo e o gnosticismo.

sobre o conteúdo secreto de seus ensinamentos. Esses conhecimentos secretos são a chave dos *mistérios*. Os ritos geralmente eram teatralizados com base nas antigas histórias de divindades que haviam passado por experiências humanas, sofrendo dores e outras penalidades, mas foram capazes de superar as mais diversas provações. Esse sofrimento serviria de modelo para seus seguidores e demonstraria a sua capacidade de triunfar sobre o destino para, posteriormente, serem recompensados. A iniciação marca o renascimento do indivíduo que tinha seu passado eliminado e o início de uma nova vida.

Um dos cultos mais importantes e que formulou o conceito de *mistérios* fora dedicado a Deméter e Core, em Elêusis, que se relacionava ao rapto de Perséfone. Segundo o mito, Deméter era a deusa responsável pelo germinar dos grãos e era comumente associada a agricultura. Sua filha, Core (ou Perséfone), havia sido raptada por Hades, o deus do submundo que a queria como esposa. Depois de muito procurar e sem saber o paradeiro da filha, Deméter se entristece e recolhe-se em Elêusis, período em que a terra deixa de dar frutos. Zeus interfere pela libertação de Core e lhe é permitido permanecer na terra com a mãe durante dois terços do ano, retornando ao submundo em seguida. A associação de Deméter com a agricultura fica clara à medida que o mito ressalta sua importância com as colheitas e propõe uma explicação para as estações do ano. Koester (2014, p. 183) ressalta o simbolismo carregado pelo mito como “um momento de tristeza pela perda e de alegria pelo encontro, terror da morte e esperança da imortalidade”. Os *mistérios* de Deméter em Elêusis teriam se distinguido dos demais pela interpretação dos ritos como símbolos de vitória sobre a morte.

Para Santos (2014, p. 344) os *mistérios* de Deméter demonstravam a comunhão entre todos os habitantes da Hélade por meio do alimento provido pela deusa. A importância simbólica do trigo teria feito da celebração desse rito o mais importante na Grécia, dado que pode ser visto pela continuidade do culto desde o século VII a.C. até o contexto de ascensão do cristianismo. Os *mistérios* de Elêusis ainda são citados por Clemente de Alexandria, embora o autor esteja mais preocupado em mostrar que esses cultos estavam relacionados a atos obscenos:

Então (pois eu não cessarei de falar), Baubo, que acolhe Deméter, oferece-lhe o cíceon, mas a deusa desdenha da taça e não deseja beber o líquido (pois está desolada); Baubo, a partir de então, fica aflita, como que se sentindo menosprezada, e, levantando suas vestes, mostra à deusa suas partes pudicas. Com essa cena, Deméter se alegra e, encantada com o espetáculo, não com pouco esforço, enfim, aceita a bebida (*Protr.*, II, 20, 3).

Os *mistérios* de Dioniso também foram bastantes proeminentes dada a popularidade do deus. Dioniso era associado à fertilidade e aos produtos agrícolas como a videira e o vinho, mas também podia ser relacionado à loucura e tensão sexual. A organização dos *mistérios* de Dioniso apresentava variações de acordo com o local. Na Ásia Menor foi venerado como o deus oficial do reino Atálida e seu culto tinha um caráter mais público; no período da República Romana, líderes como Marco Antônio e Caracala foram associados ao deus. No local onde era bem aceito e regularizado, os *mistérios* de Dioniso ocorriam por meio de celebrações que podiam durar dias e do qual participavam homens e mulheres de todas as categorias sociais. Mas durante o ano 186 a.C., o senado romano percebeu seu potencial “revolucionário” e tomou medidas drásticas contra seus participantes, o que resultou em pelo menos seis mil execuções. Foi a partir desse evento que os magistrados romanos buscaram regularizar as organizações religiosas privadas por meio de reuniões inacessíveis ao público, como o cristianismo (KOESTER, 2014, p. 187)³⁵.

Assim como os *mistérios* de Elêusis, pouco sabemos sobre o caráter dos rituais executados pelos ritos de Dioniso, mas podem ter incluído experiências de sofrimento, bem como êxtase e redenção. O mito também pode ter servido como base para a crença na imortalidade, aspecto que popularizou os *mistérios* de Dioniso, pois asseguravam ao indivíduo uma salvação que independesse de sua classe social e poder político (KOESTER, 2014, p. 188)³⁶.

Quanto à etimologia da palavra *mysterion*, significa tanto “culto secreto” quanto “ensinamento secreto”. Os iniciados deveriam guardar segredo quanto aos seus ensinamentos e a palavra foi associada a seitas que exigiam uma iniciação por meio de certos ritos (SANTOS, 2014, p. 344). Entretanto, Koester faz algumas observações quanto ao uso da terminologia e caracterização do que seriam esses *mistérios*. O autor percebe que seria inadequado qualificar qualquer *mistério* como “religião”, no que diz respeito a um movimento que exigisse compromisso exclusivo com um determinado grupo e seus ritos

³⁵ Koester (2014, p. 187) alega que, no ano 186 d.C., um dos cultos de Dionísio/Baco, o *Senatus consultum de Bacchanalibus* foi visto pelo Senado romano como um movimento que ameaçava as estruturas do Estado com o surgimento de um “outro povo” e, liderados por mulheres e sem distinções de classe, pretendiam instituir uma nova religião e um novo Estado.

³⁶ A Ptolemaida foi uma das grandes festividades que celebravam a dinastia real de Alexandria. Nesse contexto, o culto a Dioniso ocupava uma posição de destaque no festival não apenas pela sua suposta ligação ancestral com os Lágidas, mas também pela sua popularidade no período helenístico. Apesar de seu caráter público, era possível observar referências aos cultos iniciáticos como o uso de máscaras, além de ocorrer no inverno, período próximo às celebrações dos *mistérios* do deus. Por outro lado, comportamentos descritos como selvagens e violentos comumente representados pelas servas dionisíacas foram totalmente contidas. (DUNAND e ZIVIE-COCHE, 2004, p. 287-288).

(2014, p. 202). Ritos não abertos ao público eram comuns nas religiões e cultos helenísticos e devem ser diferenciados dos ritos de passagem próprios de outras culturas. Um exemplo dessa particularidade é que os ritos iniciáticos geralmente obedeciam a regras envolvendo gênero, idade, clã, além de serem obrigatórios. Os cultos de Elêusis, por exemplo, eram voluntários e admitiam qualquer pessoa, incluindo aquelas que pertenciam a grupos marginalizados como os escravos (SANTOS, 2014, p. 344). Os *mistérios* estavam relacionados com a busca dos indivíduos por edificação e proveito pessoal nesta e na outra vida e eram materializados em forma ritualista a uma determinada divindade, um fenômeno que se tornou característico principalmente no período romano. Associações privadas³⁷ surgiram nesse mesmo contexto com suas próprias organizações e regras e, ainda que fossem voltadas para a veneração de um deus particular, não poderiam ser chamadas de *mistérios* por terem como objetivo principal a arrecadação de fundos para grandes eventos públicos. Chamar de *mistérios* organizações religiosas ou não, seria generalizar sob essa terminologia uma série de práticas que não estavam de acordo com os “*mistérios genuínos*”³⁸.

Não podemos descartar a possibilidade desses cultos de *mistérios* estarem buscando alguma ligação com a ancestralidade religiosa grega como forma de se legitimarem perante os novos tempos sob práticas e rituais que agora se popularizavam. Ao se referir a essas novas religiões de *mistério*, Koester nos alerta que, se elas entediam seus ritos secretos especiais, que podem ter se desenvolvido a partir de rituais egípcios ou de outras heranças orientais, como “mistérios”, isso faz parte de sua helenização, uma *interpretatio graeca* da sua herança não grega (2014, p. 203).

O que podemos observar é que esses novos movimentos religiosos se apropriaram da linguagem dos antigos *mistérios* e deram uma nova interpretação aos seus ritos. O problema em designar esses novos cultos como *mistérios* ainda persiste, visto que muitos dos conceitos que trazem como a perspectiva de salvação e a imortalidade também podem ser observadas em diversas religiões helenísticas como o cristianismo e o judaísmo, mas isso não as torna

³⁷ Walter Burkert (1987, p. 45) diz que essas associações eram um tipo de organização que praticavam os *mistérios* antigos e que foram tão característicos da sociedade grega quando os *collegia* ou *sodalitates* do mundo romano. A característica principal era o interesse em comum com pessoas independentes do nível econômico, mas que contribuíam para a causa conjunta com tempo, interesse, influências e bens. As contribuições dos ricos eram retribuídas com honorárias e esse tipo de associação tinha um estatuto legal e local de reuniões, estando ausente a existência de uma hierarquia ou liderança carismática.

³⁸ Ao falar de “*mistérios genuínos*”, Koester está buscando fazer diferenciações entre os antigos *mistérios* gregos e as novas práticas religiosas que durante os períodos helenístico e romano sofreram alterações ao longo do tempo e se disseminaram por diversas regiões do Oriente. Diferenças como o local onde os *mistérios* teriam se originado e sua ligação com um local de culto específico seriam fatores que fariam com que qualquer organização que se utilizasse do nome “*mistérios*” fosse vista pelo autor como inadequada.

religiões de *mistérios*. Contribui para o problema a ausência de uma organização uniforme e a observação de práticas que poderiam variar para cada uma de suas comunidades e em diferentes regiões³⁹. Por outro lado, também é possível perceber como as religiões buscaram integrar diferentes elementos na constituição de suas próprias teologias, evidenciando assim a influência das culturas gregas e médio-orientais. Alvar e Maza (1995, p. 440) ressaltam a importância dessa integração visto que os *mistérios* foram, por muito tempo, restritos a determinadas comunidades sociais, mas sua expansão tornou-os acessíveis a qualquer indivíduo em boa parte das cidades do Império.

1.4.2 A religiosidade romana

Na sociedade romana, o conceito de religião é bastante diferente das práticas monoteístas mais conhecidas. No entendimento de Mendes e Otero (2005, p. 198) “*Religio* deriva do termo *religare* (ligar) e *relegere* (retomar, controlar, zelar). O primeiro vocábulo expressa a existência de laços entre homens e deuses, enquanto o segundo acentua a importância da observância desta ligação”. A partir da terminologia destacada pelos autores, podemos entender a religiosidade romana como um acordo entre partes, deuses e homens, que tinha por objetivo manter um sistema de obrigações que se tornasse benéfico para ambos (*pax deorum*). A *concordia* entre deuses e homens era a garantia da ordem romana.

O que prevalecia na religiosidade romana não era uma questão de crença individual como ocorre com o cristianismo, mas da prática ritual, ou seja, a observância exata dos ritos (*pietas*) estabelecidos a favor de toda uma comunidade. A ordem do mundo ou o equilíbrio eram mantidos a partir da correta manutenção desse sistema para com os deuses a quem os homens deviam obediência e de quem dependia seu destino. Fartura de alimentos, vitória nas guerras e prosperidade só podiam ser alcançadas por meio de poderes sobrenaturais, daí a importância de manter um bom relacionamento com o mundo divino. Para Koester (2005, p. 366), uma das formas de manter o favor dos deuses ocorria por meio da oração, mas isso não excluía outros ritos como a observação dos sinais (*omina*). Faziam parte desse sistema ritual os *augures* e os *haruspices*, que eram pessoas encarregadas da interpretação de sinais

³⁹ Os problemas aqui citados são bastante característicos do cristianismo antigo. A ausência de unidade e influências de culturas externas são fatores que persistirão por muito tempo até a estruturação hierárquica do poder clerical e exclusão de movimentos considerados heréticos. Mas como salientado, isso não é suficiente para torná-las religiões de *mistérios*.

seja pelo movimento de animais, seja pelo exame de suas entranhas. Os Livros Sibilinos tinham igual importância aos sacrifícios regulares e eram regulamentados pelos sacerdotes nomeados pelo Estado. Dessa forma, podemos perceber que a religião se apresentava como parte importante das políticas de Estado e não eram relegadas a segundo plano⁴⁰.

Um dos temas centrais para o cristianismo antigo foi sua relação com a ampla variedade de formas religiosas que existiam no Império dentre os quais se incluem o culto imperial. Sob um modelo de crença monoteísta e exclusivista⁴¹, os primeiros cristãos se tornaram alvo de uma série de acusações como perturbação da ordem pública, formação de associações e a recusa em oferecer sacrifícios ao imperador (KOESTER, 2005b, p. 357). Este último ponto teve grande destaque na formação dos escritos apologéticos do século II d.C., documentos que mostravam a perspectiva cristã e suas justificativas para tal recusa, tema que será tratado mais à frente.

No caso de Alexandria, e mesmo no Egito como um todo, o culto imperial parece ter tido certa particularidade. Pfeiffer assinala que haviam formas de demonstrar lealdade ao imperador e que romanos, gregos egípcios (e mesmo judeus) costumavam, cada um à sua maneira, pedir as suas divindades que garantissem o bem-estar do governante (2012, p. 81). No entanto, ainda assim é levantada a questão sobre até que ponto o culto fortalecia a legitimação do poder romano no local, visto que os documentos conhecidos como *Acta Alexandrinorum* traziam à tona o confronto das elites alexandrinas com a casa imperial⁴².

Pfeiffer (2012, p. 82) ainda acrescenta que o culto ao imperador havia sido introduzido por Augusto, após uma ruptura com o tradicional culto aos reis instituído pelos Ptolomeus em torno da figura de Alexandre. É possível que essa ruptura não tenha sido total, visto que mesmo em finais do século II d.C., Clemente de Alexandria resgata essa tradição

⁴⁰ A religiosidade romana tem uma estreita relação com a política. A execução dos ritos religiosos públicos por um homem romano era uma obrigação imposta pela sua condição de pertencimento a cidade, ou seja, era parte de sua identidade cívica. Diferentemente de hoje, em que várias identidades podem coexistir em um mesmo indivíduo, a identidade religiosa de um homem romano não podia se distinguir de sua identidade como cidadão (MENDES E OTERO, 2005, p. 199-200).

⁴¹ Como assinalam Pedro P. Funari e José G. C. Grillo, a historiografia tem debatido sob o sentido da “perseguição” contra os cristãos nos primeiros séculos, mesmo sob Nero. E no que diz respeito ao culto imperial, não havia nenhuma política especial contra o cristianismo e mesmo estes entendiam que deviam obediência ao imperador e seus oficiais. O melhor exemplo disso é encontrado em Paulo, que sendo cidadão romano, não hesita em apelar ao poder imperial quando necessário, marcando uma distinção entre o mundo religioso e o mundo secular. Vale lembrar que esse mesmo pensamento estava presente no Evangelho de Mateus 22:21 que diz “Devolvei, pois, o que é de César a César, e o que é de Deus a Deus” (FUNARI & GRILLO, 2016, p. 111-112).

⁴² Sobre os *Acta Alexandrinorum*, ver a dissertação de mestrado intitulada “Cultura e Poder na Alexandria Romana”, de Joana Campos Clímaco, conforme consta nas referências bibliográficas deste trabalho.

e a cita na *Exortação*, criticando severamente o que entende por uma tentativa de homens comuns se passarem por deuses, sendo divinizados e recebendo honras como tal conforme o trecho abaixo:

Ptolomeu IV foi chamado de Dioniso; o mesmo fez Mitríades do Ponto, autodenominando-se Dioniso; Alexandre, por seu turno, queria passar por filho de Amon e ser representado com cornos pelos escultores de estátuas, apressado que estava em ultrajar a beleza do rosto humano (*Protr.* IV, 54, 2).

O alexandrino prossegue rechaçando esses cultos, destacando que ocorriam em diversas cidades e eram praticados por diferentes povos, criticando homens que “(...) atribuindo glórias a si próprios – simples homens - a condição de ser semelhante aos deuses, imbuídos de glória e pondo à votação, entre eles próprios, honras desmensuradas (...)” (*Protr.* IV, 54, 5). Considerando que a *Exortação* é um texto que levanta críticas aos padrões religiosos estabelecidos e praticados pelos gregos, entendemos que o posicionamento de Clemente era similar aos seus contemporâneos⁴³.

Para um melhor entendimento do culto imperial neste trabalho, devemos destacar aspectos da religiosidade romana que, de forma geral, eram impostas a todos os povos dentro do Império. Nesse sentido, concordamos com Mendes e Otero (2005, p. 197) no entendimento de que “o Império é uma relação formal ou informal em que um Estado tem hegemonia efetiva sobre outra comunidade de povos. Pode ser alcançada pela força, pela colaboração política, pela dependência econômica, social ou cultural”. O culto ao imperador foi uma das formas religiosas mais utilizadas para que se preservasse a unidade do território e legitimasse o poder do Estado. Diferentemente de religiões como o cristianismo, as práticas religiosas romanas não possuíam um ideal de conversão. Parte de sua política era baseada na tolerância, não havendo a imposição de práticas e crenças religiosas específicas, significando assim, um mecanismo de integração para como os povos que compunham o Império. Essa tolerância para com o Outro, ao mesmo tempo em que permitia a cada comunidade manter suas crenças, foi também um aspecto que possibilitou a ascensão do cristianismo e permitiu sua expansão no Império⁴⁴. Por outro lado, o desconhecimento dos

⁴³ J.M. Blazquez (1995, p. 311) concorda que os cristãos se opuseram veementemente ao culto ao imperador, mas reconhece que a deificação fora uma ideia admitida entre os fiéis. Justino teria evitado a palavra mas acreditava que todo homem era suscetível à deificação; Irineu, teria se valido de conceitos como “semelhança com Deus”, “adoção divina” ou “união com Deus”.

⁴⁴ Claudia Beltrão da Rosa (2006, p. 151-153) assinala que essa “tolerância” do Império para com outras religiões deve ser vista com cautela. Os romanos toleravam outras religiosidades desde que estas não representassem nenhuma ameaça ao Estado. Investidas do Império contra cultos específicos não foram sentidas

não-cristãos a respeito da Fé impulsionou o surgimento de uma literatura que falasse em defesa própria e pudesse expor os preceitos cristãos de forma inteligível ao mundo greco-romano.

O culto ao imperador é um fenômeno complexo. Ao mesmo tempo que tinha raízes no culto aos reis helenísticos no oriente, os romanos valorizavam poderes transcendentais a seres humanos, que podiam ser incorporados individualmente por favorecimentos divinos, embora estes últimos tivessem tido um cuidado para que grandes líderes não fossem vistos como deuses. Os imperadores se utilizaram desse culto de forma diferenciada e cada um com motivos particulares: Júlio César recebeu honrarias divinas, mas a suspeita de que desejasse se proclamar rei levou ao seu assassinato; chegando no Oriente, Marco Antônio exigiu ser reverenciado como rei divino e associou sua imagem a Dioniso; Tibério buscou desestimular o culto ao imperador vivo e não aceitou honras divinas para si; Calígula exigiu ser tratado como um deus, o que foi um dos principais causadores de conflitos entre seu culto e o de outras religiões, exigindo até mesmo que sua imagem fosse erigida no templo de Jerusalém e nas sinagogas judaicas (KOESTER, 2014, p. 369-373). Seja como for, ainda que as elites romanas tivessem algumas dificuldades em aceitar que um homem fosse tratado como um deus, a maioria da população não tinha o mesmo pensamento e mesmo os imperadores fizeram pouco para rejeitar ofertas rituais (ROSA, 2006, p. 150).

É preciso lembrar que o culto ao imperador não era visto como uma nova religião, mas sim como parte integrante da religião estatal e que servia para a glória dos deuses do povo romano. Não há razões para crer que esse culto fosse imposto como obrigatório. Esperava-se que os deuses locais atuassem em conjunto com os deuses do Estado para o bem comum e, portanto, a integração de divindades estrangeiras foi uma atitude aceita e estimulada pelas autoridades romanas. Essa postura remonta desde o início da República e a capacidade romana de acolher cultos estrangeiros seria de significativa importância na ampliação das relações comerciais e territoriais. E como destacado por Mendes e Otero (2005, p. 202), a acolhida de deuses estrangeiros era uma forma de não desafiar suas autoridades, que posteriormente podiam ser úteis aos dominadores. Dada a diversidade étnica dos povos do Império, o estabelecimento do culto ao imperador nas cidades das províncias foi uma estratégia adotada pelo governo imperial que agora buscava não apenas

apenas pelos cristãos, mas também por não-cristãos como podemos ver no culto a Baco em 180 a.C. quando muitos de seus adeptos foram violentamente reprimidos. Para a autora, a forma como os grupos báquicos se organizavam deve ter demonstrado aos romanos uma nova e poderosa forma de poder.

formar uma aliança entre os habitantes do Império com os governantes, mas também ajudar na manutenção de sua identidade própria de modo que não submergisse na diversidade (GUARINELLO, 2009, p. 153).

Mas se os romanos possuíam a *religio* como indicador das práticas religiosas a serem preservadas e estimuladas pelas autoridades, sua contraparte se faz presente na forma da *superstitio*, que nada mais era do que uma forma exagerada dos comportamentos e das crenças. Entende-se a superstição como “tudo aquilo que era estranho e impróprio aos ritos religiosos romanos, e por isso, era empregado para cultos estrangeiros que realizavam cerimônias desse gênero” (KOESTER, 2005, p. 367). Caracterizava-se por uma forma de devoção religiosa excessiva para com os deuses e que normalmente não seguiam os costumes do Estado. Essa devoção podia ser motivada por um inadequado desejo de conhecimento e muito embora a *superstitio* não pudesse ser rotulada como religião falsa, suas práticas poderiam ser vistas como poderosas e perigosas a ponto de ameaçar a estabilidade do Estado (BEARD; NORTH; PRYCE, 1998, p. 217). Isso pode ser explicado pelo desconhecimento dos romanos sobre formas de cultos tradicionais além daqueles executados publicamente pelo Estado ou no âmbito privado, realizados por chefes de famílias ou autoridades locais. Grupos de pessoas que compartilham determinadas crenças e se reuniam em torno de organizações como Igrejas e sacerdotes eram formas religiosas desconhecidas nas cidades do mundo romano. E uma vez que as pessoas se uniam por suas crenças religiosas, surgiam novas formas de controle sobre seus membros. A religião passa a ser foco de atenção porque crenças se tornavam determinantes nas ações individuais e se transformavam em forças políticas em potencial (ROSA, 2006, p. 153-154). Nisso poderíamos incluir os cultos de *mistérios* como os de Dioniso e a crescente fé cristã⁴⁵.

⁴⁵ Koester (2005, p. 367) ainda destaca que o culto de Dioniso, por volta de 186 a.C., se tornou um problema para Roma por ter se espalhado pela Etrúria e na região da cidade de Roma, atuando sem autorização oficial. Algum incidente teria levantado suspeitas e a atitude do Senado ocorreu na forma de destruição de templos e perseguição de adeptos. O culto não se tornou proibido, mas foi exigido seu controle sob o comando do Senado e, a partir daí, imposições a construção de templos e reuniões foram instituídas.

2. O CRISTIANISMO EGÍPCIO NOS SÉCULOS I E II DC.

No capítulo anterior, construímos um panorama geral da cidade de Alexandria e discutimos alguns aspectos da religiosidade imperial para situar o ambiente em que viveu o autor e suas condições para a produção da fonte principal da pesquisa, a *Exortação aos Gregos*. Mas antes de adentrarmos esse campo, iremos centralizar o presente capítulo na historiografia sobre a cristandade alexandrina e seu desenvolvimento até o século II d.C. É importante ressaltar que esta Igreja não era a instituição organizada e hierarquizada que se apresentava durante o período Medieval, sendo muito mais uma série de comunidades sob lideranças locais espalhadas pelo Mediterrâneo, com entendimentos próprios sobre as doutrinas, muitas vezes discordantes entre si e que só seriam solucionadas nos concílios e sínodos a partir do século III d.C. Essas divergências levariam as lideranças eclesiásticas a tentativas de elaboração de uma identidade própria não apenas para fins dogmáticos, mas também em virtude das sérias acusações feitas contra os cristãos, fato este que resultaria nas perseguições empreendidas pelo Império Romano.

O que propomos aqui é uma discussão historiográfica sobre qual cristandade esteve presente em Alexandria no século II d.C., quando Clemente escreveu seu texto. Consideramos que ao tratar de questões da religiosidade no mundo antigo, a historiografia contemporânea percebeu a diversidade de crenças e comportamentos de cada comunidade em seu contexto e se propôs a trabalhá-las a partir de suas peculiaridades. Essa perspectiva nos ajuda a entender como se deu a formação das primeiras comunidades eclesiásticas em torno do Mediterrâneo com foco em questões mais específicas, como a das identidades, tema que é recentemente uma preocupação de vários estudiosos. Assim, direcionamos nossa análise ao cristianismo inicial, a partir de sua pluralidade e sob a ótica das identidades, buscando compreendê-lo em um contexto e obra singulares⁴⁶.

O termo “cristianismos”, no plural, tem sido empregado para denominar essa pluralidade. André Chevitarese esclarece que:

⁴⁶ Destacamos aqui os seguintes trabalhos: *A construção da identidade cristã em Orígenes*, de Uiana Barros Otero, produzida pela UFRJ, em 2003; *O conflito entre o paganismo, o judaísmo e o cristianismo no principado*, de Caroline da Silva Soares, produzida na UFES, em 2011; e *Identidade Cristã no século II d.C.: uma análise de Justino Mártir*, de Samuel Nunes, produzida na UFG, em 2012. No Brasil, carecemos de trabalhos sobre a obra e vida de Clemente de Alexandria que tratem especificamente sobre questões de identidade, mas é válido citar a tese de doutorado de Rita Codá dos Santos, *A helenização do cristianismo em Clemente de Alexandria*, produzida pelo PPGL da UFMG, em 2006.

Por cristianismos, afirma-se que uma dada experiência religiosa é sempre plural, com sua base formativa sendo ampla demais para caber em categorias como certo e errado, ortodoxo e heterodoxo. O reducionismo de uma experiência religiosa, seja ela qual for, costuma produzir um tipo de análise “histórica” bastante previsível, com seus resultados parciais e militantes (CHEVITARESE, 2016, p. 9).

Sobre a citação acima, fazemos aqui duas observações: a primeira é de que para o autor, no que diz respeito ao processo histórico do movimento religioso inaugurado por Jesus em meados do século I d.C., a visão de uma cristandade plural parece apresentar aspectos mais coerentes com a realidade, conforme será mostrado mais à frente. O motivo seria a existência de uma “polissemia sobre o que disse e o que não disse Jesus”, indicando uma série de versões e interpretações sobre seus ensinamentos ocorridas ainda nas primeiras gerações de cristãos. A segunda observação é uma crítica ao uso de termos carregados de percepções religiosas resultando em categorias binárias como ortodoxo/heterodoxo ou certo/errado, por exemplo. Embora esses mesmos termos nos sejam familiares, acabam entrando em questões teológicas que fogem ao campo do historiador. Assim, Chevitarese (2016, p. 9) percebe que ao tratarem de religião muitos acadêmicos confundem sua trajetória de vida com o ofício do historiador e passam a agir não como profissionais, mas como “militantes de uma determinada denominação religiosa”.

Bart Ehrman faz uma observação sobre os termos ortodoxia e heresia, na medida em que os vê como problemáticos quanto aos seus respectivos significados e usos. Dessa forma, não poderiam ser utilizados em sua forma literal, pois não cabe aos historiadores traçar uma espécie de “verdade” teológica, sendo esta uma área pertencente à Teologia. Ainda assim, o motivo pelo qual os historiadores não hesitam em empregar o uso de tais termos como ortodoxia e heresia é o fato de hoje ser possível conhecer a tradição cristã dominante que prevaleceu. Assim, concordamos com o autor quando diz que:

O lado que acabou conquistando mais convertidos e decidiu em que os cristãos devem acreditar é chamado de “ortodoxo”, pois se estabeleceu como visão dominante e, assim, declarou que estava certo. Uma “heresia” ou “heterodoxia”, de uma perspectiva histórica moderna, é simplesmente uma visão que perdeu o debate (EHRMAN, 2014, p. 125).

Ambas as percepções, de Chevitarese e Ehrman, não têm como objetivo fazer desacreditar a mensagem cristã ou pôr em dúvida a validade da Fé de seus adeptos. O que se procura é propor uma abordagem das características do cristianismo antigo de forma que possamos compreender sua diversidade inicial, visto que se trata de um fenômeno histórico

complexo e que só pode ser analisado em seu contexto específico de inserção no Império Romano.

Nesse sentido, este tópico versará sobre o que a historiografia contemporânea entende como “cristianismos” e quais os argumentos utilizados para a construção desse conceito. O debate nos ajudará a entender como essas informações se enquadram na perspectiva das identidades do cristianismo de Clemente de Alexandria, foco de nosso trabalho.

2.1 Base para a pluralidade cristã

Clemente de Alexandria, personagem histórico no qual centramos nossa análise, teve seu nome retirado do Martirológio no ano de 1748 pelo papa Bento XIV, através da *Postquam intelleximus*. Um dos argumentos utilizados para a tomada dessa decisão foi que pairava sobre sua obra uma suspeita de heterodoxia, o que daria margem para interpretações errôneas sobre a fé que a Igreja buscava firmar. De fato, os estágios iniciais pelos quais o cristianismo passava foram caracterizados por uma variedade de entendimentos sobre temas que impactavam diretamente em questões doutrinárias nas comunidades e influenciaram diretamente nas instaurações dos concílios e dos sínodos⁴⁷. Considerações como essas levaram pesquisadores modernos a se debruçarem sobre o assunto e buscarem nas fontes antigas as discussões sobre as formas como os primeiros cristãos lidaram com as controvérsias no âmbito de suas respectivas localidades.

A visão clássica que permeou o debate acadêmico entre os séculos XIX e XX estava relacionada à preservação da Fé e que as heresias seriam apenas ramificações da fé verdadeira inicial⁴⁸. Temos como exemplo que fundamenta essa perspectiva historiográfica o relato dado por Hegésipo, a partir de Eusébio de Cesaréia (110-180 d.C.), um contemporâneo do bispo Irineu de Lião:

⁴⁷ Devemos lembrar que um dos casos mais notáveis e bem documentados sobre conflitos internos na Igreja foi a controvérsia ariana, ocorrida por volta do ano 318 d.C. Essa e muitas outras questões só seriam resolvidas em 325 d.C. durante o Concílio de Nicéia, onde o Imperador Constantino percebe a necessidade de se estabelecer uma unidade doutrinária para a Igreja (FUNARI, 2009, p. 59-62).

⁴⁸ Segundo Ehrman (2003, p. 244-245), o que consideramos como visão clássica é o entendimento de que a Fé fora corrompida por influências não cristãs como as filosofias de origem pagã ou tradições judaicas. Assim, a ortodoxia seria a verdade deixada por Jesus e seus discípulos, enquanto que a heresia seria a distorção desses ensinamentos. Nesse sentido, o papel de Eusébio foi o de propagador dessa versão da história e o responsável por popularizá-la na Antiguidade e no decorrer de toda a Idade Média, vindo a ser questionada apenas na modernidade com os estudos de Walter Bauer conforme discutido adiante.

Foi Tebutis, contrariado por não ter se tornado bispo, quem começou no meio do povo a manchá-la com seitas (a Igreja), das quais ele próprio era membro. Destas seitas saíram Simão, do qual se originaram os simonianos (cf. At 8,18); Cleóbio, do qual vieram os cleobianos; Dositeu, origem dos dositeanos; Gorteu, do qual são provenientes os gorteanos, e os masboteus. Destes são oriundos os valentianos, os basilidianos, os saturnilianos. **Cada um deles, de modo particular e diversificado introduziram sua própria opinião** (grifo meu). Destes também originaram-se pseudocristos, pseudoprofetos, pseudoapóstolos, que romperam a unidade da Igreja com discursos corruptores contra Deus e o seu Cristo (Eusébio de Cesareia, *Hist. Eccl.*, 4, 22, 6).

Neste episódio, Eusébio relata que Hegésipo, durante sua viagem a Roma, deixou nas suas *Memórias* o que entende por início das heresias. O ocorrido se deu após o martírio de Thiago, o Justo, que tornou necessária a escolha de um bispo, indicando que, até então, a Igreja era pura e única e não fora corrompida por discursos contrários à crença. Assim, Hegésipo nomeia vários grupos cristãos heréticos responsáveis por corrompê-la. A visão clássica de um cristianismo homogêneo mais conhecida pela historiografia é aquela que foi legada por Eusébio de Cesareia em sua *História Eclesiástica*. A obra é centrada na narrativa do desenvolvimento da igreja desde as suas origens até o tempo presente do autor, por volta dos anos 324 e 325 d.C. Os escritos mostram a visão particular do presbítero, indicando a sucessão dos bispos nas cidades e as dificuldades pelas quais a Igreja passava, como as perseguições, os conflitos com os pagãos e as heresias que insistiam em tentar “corromper a Verdade”. Não podemos negar que sua obra possui um valor inestimável, principalmente se consideramos a ausência de fontes primárias que relatam acerca do surgimento de igrejas em locais específicos, como Alexandria. Contudo, deve-se levar em consideração que o próprio autor, nas páginas iniciais do texto, é bastante claro que seu objetivo é criar e perpetuar a figura dos homens santos que foram martirizados por combaterem as doutrinas pagãs (*Hist. Eccl.* 1, 1, 2).

Embora o relato de Eusébio nos dez livros que compõem a *História Eclesiástica* tenha esclarecido muito sobre os três primeiros séculos da Igreja e ainda permaneça como um referencial fundamental, o autor deixa transparecer suas próprias concepções acerca da fé e elabora uma visão essencialmente positiva, que não coincide com os conflitos pelas quais a cristandade passava. Para Eusébio, estava claro que a Igreja era guiada pelo espírito de Deus e sofria com os ataques externos. É a partir da ótica eusebiana que se propaga a ideia do surgimento da heresia como algo derivado de interpretações errôneas ao que a Igreja

pregava. O autor exemplifica sua versão no segundo livro de *História Eclesiástica* ao mencionar Simão, o Mago, como o primeiro herege:

(...) Em primeiro lugar, Simão, samaritano da cidade denominada Giton, que, sob Cláudio César, realizou na cidade imperial de Roma prodígios mágicos, por artifício dos demônios que agiam através dele (...) (*Hist. Eccl.* 2, 13, 3)
Tivemos conhecimento de ter sido Simão o primeiro chefe de todas as heresias. Serviu de ponto de partida e até hoje os sequazes de sua heresia fingem adotar a filosofia cristã, moderada e famosa pela pureza de vida, mas não tardam a recair na superstição dos ídolos, a quem aparentemente haviam renunciado (*Hist. Eccl.* 2, 13, 6)

Pelo seu relato, ele era um samaritano que realizava “prodígios mágicos” buscando “enganar” pessoas e fazendo-as acreditar que era divino, ao promover doutrinas falsas e blasfemas, até ser confrontado pelo apóstolo Paulo, na Judeia, que o forçou a se retirar para Roma. Cristalizava-se, assim, a visão de que a heresia era uma derivação de interpretações incorretas da Fé feitas por pessoas que não se apoiavam na tradição cristã. Para Ehrman, embora a história contada por Eusébio ofereça informações sobre Simão, o autor elaborou uma estrutura esquemática para abordar a natureza da heresia cristã que prevaleceria entre os historiadores medievais e modernos. Assim, a visão clássica postulava a ortodoxia e heresia como visões opostas sendo uma entendida como a visão oficial da Igreja e, a outra, uma falsa crença inventada e propagada por pessoas que pervertiam a verdade a partir de influências como as tradições judaicas ou filosofias pagãs (EHRMAN, 2003, p. 244).

A visão clássica se manteve até as primeiras décadas do século XX, quando surge a obra *Orthodoxy and heresy in early Christianity* de Walter Bauer (1934), na qual o autor argumenta que a ideia de heresia foi desenvolvida antes da ortodoxia⁴⁹. Nesse sentido, ortodoxia seria apenas a visão consensual da hierarquia eclesiástica que tinha o poder de impor sua visão ao resto da cristandade, resultando na reescrita da história da Igreja ao eliminar as vozes dissonantes que pudessem indicar a diversidade da fé. Sua metodologia consistiu em examinar como as crenças se desenvolveram ao redor do Mediterrâneo antigo, focando nos grandes centros cristãos como Edessa, Egito, Ásia Menor e Roma.

Bauer destaca que no decorrer do século II d.C. a ortodoxia teve como um de seus principais focos, a capital do Império, Roma. A cidade se apresentava como o centro do movimento ortodoxo no interior do cristianismo e sua localização geográfica privilegiada

⁴⁹ Uma análise historiográfica da recepção do trabalho de Bauer poder ser observada em: Harrington, Daniel J. “The Reception of Walter Bauer's ‘Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity’ during the Last Decade.” *The Harvard Theological Review*, vol. 73, no. 1/2, 1980, pp. 289–298. JSTOR, www.jstor.org/stable/1509492.

ajudava a mantê-la fora da zona de contato das mais plurais correntes de pensamento orientais. Claro que esta aparente distância entre o ocidente e oriente não seria suficiente para impor em Roma uma barreira intransponível a sincretismos como aqueles observados em Alexandria ou Síria, mas a própria igreja romana sabia repelir com sucesso as heresias como o Marcionismo do século I d.C.⁵⁰ O autor destaca que a ausência de uma estrutura que pudesse lidar com as características e peculiaridades das heresias evidenciava sua fragilidade perante uma organização eclesiástica organizada e apoiada pela maioria cristã. O destino das heresias seria, assim, sua inevitável separação na medida em que perdiam suas conexões com a ortodoxia, ao passo em que se configurava cada vez mais como a forma de crença uniforme para uma vida cristã bem-sucedida. Dessa forma, a tarefa que a igreja de Roma tomaria para si, seria no sentido de auxiliar a organização eclesiástica das demais comunidades, ao mesmo tempo em que fortalecia sua doutrina (BAUER, 1971, p. 229)⁵¹.

Ehrman em *Cristianismos Perdidos* concorda com a visão de Bauer de que o cristianismo seria bastante diversificado, até onde nos é permitido analisar. Ao mesmo tempo em que reforça o entendimento de que existiam pensamentos que rivalizavam pela proeminência na Igreja, por não representarem as concepções originais dos apóstolos, ele concorda que Bauer ataca a versão ortodoxa com “selo inquisitorial” e se aproveita ao máximo dos silenciamentos das fontes de forma a sempre parecerem favoráveis às suas conclusões. No seu estudo, chama de “proto-ortodoxos” os cristãos que seriam os precursores da ortodoxia e os insere num contexto de disputas de crenças com outros grupos internos, sempre tentando convencer uns aos outros. Característicos do período em que se enquadram, esses conflitos ocorriam também sempre em um contexto literário:

(...) os representantes dos proto-ortodoxos escreviam tratados polêmicos em oposição a outras perspectivas cristãs, falsificavam textos sagrados para outorgar autoridade a suas próprias perspectivas (falsificações que afirmavam haver sido escritas pelos próprios apóstolos) e começavam a coletar outros escritos antigos em um cânon de Sagradas Escrituras. Foi destes conflitos que surgiu o Novo Testamento, uma coleção de vinte e sete livros considerados sagrados, inspirados e autorizados (EHRMAN, 2003, p. 26).

⁵⁰ Em nota, Bauer afirma estar ciente de que personalidades orientais como Pedro e Paulo foram bastante influentes em Roma, mas rechaça a ideia de que teriam sido favoráveis aos sincretismos. Pelo contrário, acredita que ambos ofereciam obstáculos a esse tipo de pensamento.

⁵¹ Henny F. Hagg (2006, p. 42) acredita que o método usado por Bauer para apoiar essa visão “herética” do cristianismo, que consistia no uso da literatura mais antiga conhecida para validar suas teorias é bastante questionável. Isso porque Bauer teria classificado como “heréticas” obras como o *Evangelho dos Egípcios* e o *Evangelho dos Hebreus* como movimentos sincréticos-gnósticos e inclui até mesmo a *Carta de Barnabás* como gnóstica.

Em *Os Evangelhos Gnósticos*, Elaine Pagels vai destacar o conflito entre os cristãos gnósticos e os cristãos ortodoxos a partir das descobertas de Nag Hammadi, um *corpus* literário rechaçado pela literatura canônica. Se antes os escritores ortodoxos denunciavam os gnósticos, nesse momento os papéis se inverteram e foram considerados outra versão da história⁵². Percebe-se como os cristãos ortodoxos acusavam os gnósticos de serem intrusos, falsos irmãos e hipócritas, levando-os a buscar uma auto definição da Igreja de forma a excluir o outro. Nesse sentido, em finais do século II d.C. haveria uma tentativa de se estabelecer critérios para o ingresso na Igreja e sua própria composição, o que a autora observa a partir das obras de Irineu de Lyon e Inácio de Antioquia (PAGELS, 2006, p. 124).

Embora houvessem outras discordâncias envolvendo esses dois grupos, Pagels também destaca as percepções relacionadas ao que constituía a “verdadeira Igreja”. Para os ortodoxos, a Igreja era formada pela hierarquia clerical e por meio de ritos como o batismo e a eucaristia, enquanto que para os gnósticos o caráter da Igreja era menos concreto e centrava-se na união de seus membros com Cristo⁵³. Essas dissidências são exemplos de como interpretações diferentes daquelas proferidas pela Igreja seriam vistas como um caminho que levariam às heresias. Questionamentos internos não seriam tolerados sob o risco de produzirem um cristianismo misto influenciados pelo “estoicismo, platonismo e dialética”. Dessa forma, Pagels salienta

Do ponto de vista do bispo, é claro, a posição gnóstica era ultrajante. Esses hereges questionavam seu direito de definir o que considerava sua própria igreja; tinham a audácia de debater a participação ou não dos cristãos católicos e diziam que seu grupo formava o núcleo essencial, a “igreja espiritual”. (...) Desejando abrir a igreja para todos, acolheram membros de todas as camadas sociais, de qualquer origem racial ou cultural, cultos ou iletrados — todos, é evidente, que se submetessem ao seu sistema organizacional. Os bispos opuseram-se àqueles que desafiavam quaisquer dos três elementos do sistema: doutrina, ritual e hierarquia clerical — e os gnósticos questionavam todos eles (PAGELS. 2006, p. 135).

Em *The Birth of the New Testament*, C. F. Moule realça que o cristianismo, na sua fase inicial, poderia ser encontrado sob diversas formas. Entretanto, questiona, quais seriam os requisitos mínimos para considerar uma determinada comunidade como cristã. O autor

⁵² Aqui destacamos que gnósticos e ortodoxos são termos usados pela autora com base no “discurso vencedor” e que a designação parte dos cristãos escolásticos que se nomeiam “ortodoxos” e seus adversários “hereges” (PAGELS, 2006, p. 15).

⁵³ A discussão acerca do que se constitui a Igreja se prolonga durante séculos. Ao lidar com a Igreja já institucionalizada na Idade Média, Jérôme Baschet salienta que o termo pode ser empregado como *ekklesia*, a assembleia ou comunidade de fiéis. No decorrer do tempo, será designada como o local de reunião e culto dos fiéis e, no século XII a igreja vai ser percebida como um local de materialização tanto do real quanto do espiritual (BASCHET, 2006, p.167).

entende a formação do Novo Testamento como um reflexo das escolhas da Igreja. Como base apostólica do *kerygma*, era preciso reconhecer a existência histórica e morte de Jesus, bem como sua ressurreição e sua determinação em cumprir o plano de deus para a salvação. As igrejas que se enquadrassem nesses pressupostos seriam consideradas ortodoxas. Dessa forma, acrescenta, “um dualismo gnóstico que negasse a humanidade histórica ou a absoluta “transcendência’ de Jesus seria desqualificada” (MOULE, 1971, p. 155-156).

Chama a atenção para o fato de que as fontes do Novo Testamento oferecem um vislumbre da composição social dos seus adeptos, muitas vezes escravos e pessoas de baixo status, embora houvesse também entre os cristãos aqueles mais abastados, que tinham conseguido exercer algum nível de destaque e influência local. É claro que esses apontamentos não chegam a se configurar como uma regra geral, visto que cada região tinha suas próprias particularidades e um estudo mais específico seria necessário para compreendê-los. Porém, não se pode negar que os grandes centros acabavam tendo um papel fundamental no desenvolvimento da cristandade local, muitas vezes, perceptíveis através das características que assumiam: “Antioquia tendia a enfatizar o literal e o histórico, e com eles a humanidade de Jesus; Alexandria, com sua tradição de alegoria e símbolo e maior ênfase no transcendente” (MOULE, 1971, p. 163).

O que se percebe nos estudos citados aqui é que parece haver um consenso, ainda que com algumas variações, de que o início da cristandade se caracterizou pela diversidade e que apenas com a estruturação da Igreja nos períodos posteriores foi possível caminhar para uma possível unidade. Apontar essa característica se faz necessário, pois buscamos entender como a cristandade se manifestava nos escritos apologéticos do século II d.C., no contexto anterior às grandes perseguições empreendidas pelo Império, mas em que já percebemos uma movimentação entre os autores cristãos para defender a Fé contra os ataques sofridos. Dessa forma, voltamos nossa atenção ao cristianismo que se desenvolveu em Alexandria, no Egito. Pretendemos demonstrar o que a historiografia debate sobre a história da Igreja durante os séculos I e II d.C., visto que há uma obscuridade nas fontes primitivas que não nos permitem clarear aspectos quanto à organização hierárquica, seus atores e composição.

Por fim, cabe fazer uma observação quanto à nomenclatura utilizada na historiografia ao designar o cristianismo como “primitivo” e/ou “antigo”. O primeiro termo é mais amplamente destacado pelos historiadores, mas conforme apontado por Pedro L. T. Piza (2020), falar de algo como “primitivo” pode dar a falsa ideia de evolucionismo ou

idealização. Já o termo “antigo”, ainda que bastante generalizante, permite abandonar essa carga e sugere uma diferenciação de contextos posteriores. Concordamos com as observações de Piza quanto aos dois termos, porém optamos por empregar a nomenclatura utilizada por cada autor no caso de citações diretas. No nosso caso, apesar de ambos os termos apresentarem problemáticas, usaremos o termo “antigo” para abordar o cristianismo do período que estamos lidando.

2.2 A Igreja de Alexandria

A obscuridade que cobre o início da história da igreja no Egito e que não se eleva até o começo do terceiro século constitui um desafio conspícuo ao historiador do cristianismo primitivo. A natureza do problema é aparente quando lembramos que Alexandria não era apenas a maior cidade grega e centro de conhecimento do mundo, mas o lar da maior comunidade judaica que, fora da Palestina teria sido um alvo primário para a missão cristã, para, em seguida, contrapor essas considerações a precárias e fragmentárias referências em nossas fontes literárias (ROBERTS, 1979, p. 1).

Iniciamos este tópico apontando o que é uma preocupação entre os historiadores que estudam o cristianismo no Egito: por qual motivo Alexandria, segunda cidade mais importante do Império Romano é tão escassa em informações nos séculos I e II d.C., enquanto outros centros como Grécia, Síria, Ásia Menor, Roma e Macedônia possuem tradições literárias que permitem reconstituir (ainda que em partes) suas respectivas histórias?⁵⁴

Apesar da ausência de fontes diretas no período ainda ser um limitador, parece não haver dúvidas de que as atividades missionárias se iniciaram na cidade ainda no começo do século I d.C. Robert Smith levanta quatro hipóteses para a chegada do cristianismo no Egito⁵⁵. A primeira ocasião teria sido no feriado de Pentecostes em 29 d.C. em que um “milagre” teria possibilitado aos seguidores de Jesus a se comunicarem em outros idiomas, o que poderia ser uma metáfora para explicar a facilidade do cristianismo em se propagar mesmo em regiões longínquas. Nessa mesma época, judeus peregrinos e prosélitos de todo o Mediterrâneo, incluindo o Egito, estariam presentes na cidade. Ao investigarem o fato, os

⁵⁴ Griggs (2000, p. 13) aponta que lendas tem dificultado conhecer e atribuir valor histórico preciso, mas há uma variedade de fontes que foram descobertas nos últimos anos que comprovam a chegada do cristianismo nos seus anos iniciais ao longo de toda a região do Nilo. O autor também concorda com as hipóteses levantadas por Robert Smith conforme o texto.

⁵⁵ As três primeiras hipóteses levantadas por Robert Smith foram baseadas em trechos do livro *Atos dos Apóstolos* e a última, creditada a Marcos como fundador da igreja alexandrina, é proveniente da *História Eclesiástica*, de Eusébio de Cesaréia (SMITH, 1974, p. 74 e 76).

judeus ficaram surpresos com o que ouviram e relataram tudo na sinagoga quando voltaram ao Egito.

A segunda hipótese foi quando um eunuco etíope, teria visitado Jerusalém para prestar cultos. No caminho, ele estava lendo o livro de Isaías e encontrou Felipe, um dos doze discípulos originais, que explicou para o eunuco o conteúdo da leitura. Ao retornar para a Etiópia, certamente passara por Alexandria e é provável que tenha aproveitado a oportunidade de falar dentro e fora da sinagoga sobre o que havia ocorrido (SMITH, 1974, p. 74-75).

Outra possibilidade levantada foi que a crença chegara por meio de Apolo, homem nativo de Alexandria, que estava em Éfeso por volta de 52 d.C. Como grande orador que era, sempre discursava nas sinagogas e seu contato com os cristãos Áquila e Priscila fez com que sua instrução sobre a nova seita se ampliasse. Nos seus discursos, Apolo parecia combinar helenismo e judaísmo da mesma forma que Fílon, embora não compartilhasse a mesma filosofia (SMITH, 1974, p. 75). Esse relato é atestado brevemente em uma passagem do Novo Testamento em que Apolo é apresentado como um colaborador de Paulo e judeu alexandrino “eloquente e versado nas Escrituras” (*Atos dos Apóstolos* 18: 24). Para Pearson (1986, p. 136), se fôssemos considerar essa leitura como precisamente histórica, o cenário indicaria a existência de uma comunidade judaico-cristã em Alexandria por volta dos anos 40 ou 50 d.C., na época do Imperador Cláudio. Ainda assim, o autor ressalta que o Novo Testamento silencia totalmente sobre quais poderiam ter sido os primeiros organizadores da igreja Alexandrina.

A última hipótese é de que a crença chegara por meio de Marcos, um dos doze apóstolos, que pregou na cidade e converteu primeiramente um homem chamado Ananias. Atacando os deuses da cidade, Marcos teria causado grande descontentamento entre os gregos alexandrinos e egípcios, que o mataram no ano 62 d.C. durante a festividade anual em honra a Serápis (SMITH, 1974, p. 76). Esse mesmo relato é citado em fontes tardias como Eusébio de Cesaréia. Na tentativa de falar sobre a igreja alexandrina, Eusébio se utiliza de outras tradições eclesiásticas ao citar Marcos como o primeiro pregador, bispo e mártir “Narra-se ter sido este Marcos o primeiro a ser enviado ao Egito, onde pregou o Evangelho que havia escrito. Estabeleceu Igrejas, a primeira das quais na própria cidade de Alexandria” (Eusébio de Cesaréia, *Hist. Eccl.* 2.16.1). Nessa mesma obra ainda é citada uma lista de bispos que sucedeu a Marcos iniciando com Aniano e vai até Demétrio, em 189 d.C. Smith faz uma ressalva quanto a essa última hipótese e diz que a tradição eusebiana deve ser tomada

com cuidado. Não há evidências mais sólidas acerca da informação transmitida por Eusébio e nem mesmo Clemente de Alexandria ou Orígenes a mencionam. A cidade também nunca reivindicou Marcos como santo padroeiro, o que era de se esperar dado seu relacionamento com Paulo e o pioneirismo de seu trabalho. Portanto, só possuímos evidências mais concretas sobre a igreja alexandrina no final do século II d.C. (SMITH, 1974, p. 76). Nessa mesma linha, Birger A. Pearson (1986, p. 138) lembra que Morton Smith já havia feito um estudo com uma carta fragmentária deixada por Clemente de Alexandria, na qual não é dito nada sobre o papel de Marcos como fundador da Igreja alexandrina⁵⁶.

É importante observar os apontamentos de Robert Smith com algumas ressalvas e para isso vamos usar as palavras de Helmut Koester (2005, p. 239): “Infelizmente, não existem evidências diretas para os primórdios do cristianismo no Egito, não obstante haver poucas dúvidas de que a missão cristã chegou em Alexandria durante o século I d.C.”. As quatro hipóteses levantadas por Smith são bastante circunstanciais e repletas de especulações, não permitindo ao historiador contemporâneo tirar conclusões sobre a chegada do cristianismo na cidade. Por outro lado, não devem ser descartadas. É possível inferir que a fé cristã realmente estivesse presente entre os alexandrinos seja por meio de Apolo ou dos judeus peregrinos após as festividades de Pentecostes, mas não podemos medir em que grau essa chegada teria influenciado os habitantes da cidade ou os convertidos. Também não é possível saber com clareza em que momento os cristãos de Alexandria se tornaram suficientemente expressivos a ponto de configurar uma igreja ou comunidade. A ideia de que a cristandade teria chegado à metrópole egípcia ainda no século I d.C. não deixa de ser plausível dada a difusão religiosa no Império e a importância de Alexandria como um dos principais centros de intercâmbio/ comunicação/ integração do império romano inicial, mas certamente as fontes silenciam e não nos proporcionam o momento aproximado desse acontecimento.

O cenário muda na primeira metade do século II d.C. Apesar das lacunas históricas, há pelo menos dois mestres cristãos ligados à Alexandria e que posteriormente foram associados com o gnosticismo: Basíledes e Valentim. O primeiro mestre atuou em Alexandria por volta de 150 d.C. e é considerado o fundador da escola gnóstica e as principais informações desse autor provém do próprio Clemente de Alexandria e Irineu

⁵⁶ Henny F. Hagg (2006, p. 38) acrescenta que Marcos, ao menos no Novo Testamento, teria passado pelas cidades da Ásia Menor, Jerusalém, Antioquia e Roma, mas não há tradição que o relacione como fundador da igreja em Alexandria.

(KOESTER, 2005b, p. 250). Valentim (100-175 d.C.) foi educado em Alexandria e aprendeu a filosofia de Platão e muito provavelmente o método alegórico de Fílon. Muito pouco de sua obra foi preservado pois os padres da igreja se opunham a vários de seus ensinamentos, sendo necessário recorrer a citações de seus alunos. A partir de seus escritos, Koester argumenta que é possível que tenha sido um dos teólogos cristãos mais criativos do século II d.C. (KOESTER, 2005b, p. 251-252). Rubenson (2009, p. 146) acrescenta que a maior parte do que conhecemos sobre esses autores veio de seus opositores, que estavam mais preocupados em descrever seus ensinamentos do que legar à posteridade qualquer dado biográfico. Também é provável que esses autores continuassem tendo certa relevância na época em que Clemente esteve em Alexandria, visto que o autor dedicou parte de seu tempo para refutá-los.

Bauer (1971, p. 45) argumenta que a cristandade alexandrina só se tornaria expressiva a partir do episcopado de Demétrio, em 180 d.C. O autor ainda analisa as tradições gnósticas de Basíides e Valentim⁵⁷, bem como outras fontes literárias como o *Evangelho dos Egípcios* e o *Evangelho dos Hebreus*, entendendo que houve grupos cristãos variados que se reuniam não em uma única comunidade, mas em torno de evangelhos distintos, sendo também influenciados pelos judeus no que diz respeito às formas de culto e organização. O que o autor chama de cristianismo eclesiástico só seria percebido entre os anos 180 e 231 d.C., com o bispo Demétrio. Assim, mesmo que no século III d.C. ainda não houvesse uma distinção clara entre ortodoxia e heresia, o autor não duvida de que a região era pouco ortodoxa, não sendo possível utilizar a lenda de Marcos como primeiro fundador da igreja como uma base histórica sólida.

Devemos ainda levar em consideração que a rápida difusão da literatura cristã por meio de cartas entre as comunidades no Mediterrâneo indica que a cristandade chegou muito cedo no Egito e rapidamente se disseminou na região, embora os detalhes de como esse processo ocorreu não sejam claros⁵⁸. Já era conhecida em Alexandria a *Epístola de Barnabé*, de autoria de Estevão e como os *Atos dos Apóstolos* contém partes do discurso de Estevão, é provável ter circulado entre os cristãos no final do século I d.C. Além disso, a *Epístola*,

⁵⁷ De acordo com Malcom Choat (2012, p. 337), Basíides e Valentim foram mestres que enfatizavam uma concepção dualista de um universo cuja criação era atribuída a outros seres, além do que chamavam de “Deus supremo”. Ideias como essa estariam em circulação na cidade durante o século II d.C.

⁵⁸ Em seu trabalho com as cartas de Inácio de Antioquia, Pedro T. Piza observa que o processo de integração política e econômica no Mediterrâneo estava em seu apogeu e que sem essa interconexão, seria difícil imaginar como uma fé surgida na zona periférica teria alcançado rápida expansão em áreas vastas do Império Romano (PIZA, 2016, p. 68)

também cita o *Didaqué* e o *Ensinamento dos Doze*, provavelmente originados em Alexandria. *O Pastor de Hermas* já era conhecido na cidade na mesma época em que foi escrito e as cartas de Inácio de Antioquia foram lidas por Orígenes. É muito provável que os evangelhos do Novo Testamento e as epístolas compostas antes do século I d.C. já estivessem em circulação em Alexandria por volta do ano 100 d.C. (SMITH, 1974, p. 77-78).

Ainda há indícios de que missionários da Palestina ou Síria teriam levado o cristianismo ao Egito. Os evangelhos de João e de Tomé, compostos ainda no início do século II d.C., já eram bastante conhecidos no Egito e ainda que não se saiba de manuscritos dos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas, Clemente de Alexandria indica que já eram lidos durante seu tempo na cidade. Outras evidências sugerem que Clemente de Alexandria também tinha conhecimento de um *Evangelho Secreto de Marcos*⁵⁹. Esse livro teria chegado no Egito antes mesmo que sua versão canônica fosse aceita no Novo Testamento e narraria um rito de iniciação secreto no qual Jesus passara a noite com um jovem que ressuscitara, possivelmente coincidindo com ritos de iniciação em círculos gnósticos no Egito (KOESTER, 2005b, p. 240-241).

Na tradição extra canônica temos o relato em primeira pessoa encontrada na *Homilia I*, uma literatura pseudo-Clementina, em que o jovem Clemente⁶⁰ narra sua ida de Roma à Judeia em busca do Filho de Deus de quem ouvira falar. Em determinado momento, sua viagem muda de rota e ele chega em Alexandria e encontra um judeu chamado Barnabé, que o instrui na Fé cristã e parte para a Judeia por causa do Festival. Clemente logo vai à Judeia e chegando em Cesareia, encontra Barnabé e o apóstolo Pedro. No relato, Barnabé é o único identificado pelo nome em Alexandria, mas segundo Clemente, ele mesmo já havia tomado conhecimento de que alguns filósofos alexandrinos ouviam falar sobre um homem que se dizia filho de Deus, na Judeia (PEARSON, 1986, p. 136). Como apontado pela literatura

⁵⁹ Morton Smith é o autor de *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (1973). Neste trabalho, o autor escreve que não há menção a Marcos nos trabalhos de Clemente, mas a descoberta de cartas de Clemente endereçadas a Teodoro apontam que Marcos teria viajado de Roma para Alexandria após a morte de Pedro. O teor das cartas indicaria a existência de um outro evangelho escrito por Marcos com o objetivo de ser utilizado em iniciações dos cristãos em “mistérios secretos” (GRIGGS, 2000, p. 20-21). Werner Jaeger diz que a carta realmente existe e citada por Clemente, mas trata-se de uma “versão ruim” do grupo herético dos carpocracianos contendo partes do verdadeiro Evangelho Secreto de Marcos e dos erros favoritos da seita, interpretado pelo próprio grupo. Ainda segundo Jaeger, o próprio Morton Smith teria cedido parte de suas informações para que se chegasse a essa conclusão, visto que o trabalho de Smith só seria publicado posteriormente (JAEGER, 2014, p. 73).

⁶⁰ Trata-se de Clemente Romano, autor que se dirigiu à cidade de Corinto na tentativa de resolver os conflitos internos da comunidade que se recusavam a seguir suas lideranças (JAEGER, 2014, p. 23).

cristã dos dois primeiros séculos d.C., não parece haver dúvidas de que o cristianismo chegou e se difundiu desde cedo no Egito.

Outro fator que dificulta traçar uma história da Igreja cristã na cidade é a própria presença dos judeus. É plausível considerar que o Cristianismo tenha chegado em Alexandria ainda no século I d.C. mesmo quando as fontes não fornecem pistas mais diretas sobre esse percurso, o que é controverso, dada a importância cultural da cidade no Mediterrâneo antigo. Ao citar alguns aspectos da organização comunitária judaica, Pearson (1986, p. 150) relata que os primeiros cristãos viviam lado a lado com os judeus alexandrinos e participavam ativamente na vida religiosa nas sinagogas. A adoração ocorreria em igrejas domiciliares como descritas nas fontes do Novo Testamento e a separação entre judeus e cristãos só teria ocorrido, de forma gradual, após a guerra judaica no tempo de Trajano (115-117 d.C.)⁶¹. Dado esse acontecimento, é provável que muitos cristãos tenham sido exterminados junto com os judeus.

Se no início do século II d.C. era impossível traçar com precisão as diferenciações entre judeus e cristãos por serem grupos com características semelhantes, o mesmo não pode ser dito nas décadas finais deste mesmo século. Henny Hagg considera a obra escrita pelo polêmico filósofo Celso, a chamada *Doutrina Verdadeira* (170 d.C.), como um testemunho da diversidade cristã da cidade. Essa obra, hoje perdida, só pode ser encontrada por meio de Orígenes no seu *Contra Celso* (248 d.C.), onde são rebatidas todas as acusações feitas pelo filósofo contra os cristãos alexandrinos. Para Hagg (2006, p. 49), no texto de Celso são encontradas inúmeras referências aos cristãos e denota-se também como foram capazes de se dividir em grupos variados e com posicionamentos diferentes. Celso não apenas explica a origem das heresias e a posição “ortodoxa”, mas aponta para o que motivava essas discordâncias. Da mesma forma, o filósofo relacionava os cristãos aos judeus ao destacar que ambos adoravam um único Deus. Esse pensamento é compartilhado por Caroline Soares, quando diz que:

(...) em fins do século II, já podemos enumerar vários grupos cristãos que não se entendiam entre si, nem a propósito de Jesus e nem no que se refere à doutrina, como os ebionitas, os gnósticos, os discípulos de Marcião e de Lucano, entre outros, além dos judaizantes.

(...) no início os cristãos eram poucos e pensavam do mesmo modo, e com o tempo se tornaram numerosos e se expandiram, dividiram-se e separaram-se, começando,

⁶¹ Person (1986, p. 152) também argumenta que muitos dos centros religiosos cristãos foram localizados em áreas ocupadas pelos judeus, ainda no século I d.C. reforçando a ideia de uma história entrelaçada entre os dois grupos.

a partir de então, a divergir em alguns pontos. Cada facção desejou organizar-se diferentemente dos outros (...) (SOARES, 2011, p. 113; 114).

Entendemos que nesse período já havia uma distinção mais clara entre judeus e cristãos, sendo que estes últimos teriam se fragmentados em diversos outros grupos, cada um com suas concepções sobre a crença. Deve-se notar que ainda no século II d.C. a cristandade passou a falar em defesa própria por meio da literatura apologética, sendo necessário traçar limites entre si e os judaísmo, acentuando ainda mais essa cisão. Por fim, vale ressaltar a ideia de que o cristianismo só passou a ser mais bem documentado a partir das últimas décadas do século II d.C. quando finalmente temos indícios de que a igreja estava se estruturando em uma organização eclesiástica mais sólida.

2.3 A Escola Catequética de Alexandria

Entre as informações mais sólidas a respeito da cristandade no Egito da qual dispomos está uma instituição que ficou conhecida como a Escola Catequética de Alexandria ou Escola de Alexandria (*Didaskaleion*). Muitas questões surgem acerca da natureza da instituição: Quando surgiu? Quem foram seus líderes? Tratava-se de uma instituição privada ou era ligada à Igreja? Qual era o conteúdo ministrado? A quem se destinava? A ausência de fontes diretas resulta em conclusões pouco satisfatórias para essas perguntas, mas ainda é possível traçar algumas características que nos levam a compreender o cenário da cristandade alexandrina na época de Clemente.

Segundo Siejkowski (2008, p. 46) o próprio nome, “Escola Catequética”, é um indicador de que se tratava de uma instituição estruturada sob a tutela de um professor ou mestre, logo, era dedicada ao ensino. Para Robert Smith (1974, p. 141), sua proposta consistia no preparo de novos cristãos no ensino da fé e sua eventual ordenação. Até a primeira metade do século II d.C., a maior parte dos adeptos aos ensinamentos de Cristo eram judeus. Como resultado da expansão cristã e das atividades missionárias, o número de crentes crescera de tal modo que demandara o estabelecimento de um local em oposição às escolas de filosofias gregas. Esse mesmo lugar teria sido um dos primeiros a elaborar efetivamente um sistema teológico cristão (OLIVER & MADISE, 2014, p. 7)⁶².

⁶² Rubenson (2009, p. 146) trabalha com a hipótese de que a cristandade alexandrina do século II d.C. possuía outros locais de ensino na forma de escolas filosóficas, onde havia um esforço em alinhar princípios da tradição bíblica com preceitos filosóficos da época baseados principalmente nos escritos de Fílon.

Mais uma vez nos reportamos aos escritos de Eusébio de Cesaréia⁶³ que fornece algumas informações sobre essa famosa escola e suas prováveis lideranças. Ele conta que, durante a época do imperador Cômodo (180 d.C.), havia um homem chamado Panteno⁶⁴, e que este era muito versado nas Escrituras Sagradas, sendo também o responsável pela instrução dos fiéis locais. O conhecimento de Panteno era, parcialmente, fruto de sua educação estoica, embora Eusébio assinale que ele tenha adquirido experiência por meio de suas viagens que o levaram até a Índia, visto que, era comum os evangelizadores buscarem imitar as ações dos apóstolos através de atividades missionárias (*Hist. Eccl.* 5.10.1-4). Tendo deixado várias obras, Panteno fora um encarregados de dirigir a Escola de Alexandria, sendo sucedido por seu discípulo Clemente e, posteriormente, por Orígenes (SMITH, 1974, p. 141)⁶⁵. Todavia, essa ideia de uma sucessão de líderes na Escola como proposta por Eusébio é questionada por não haver fontes suficientemente fortes que a corroborem. Hoek destaca Gustave Bardy como um dos estudiosos que se dedicaram a criticar os relatos de Eusébio. Para Bardy (1971 apud HOEK, 1990, p. 182), a Escola só tivera início com Orígenes, portanto, Clemente e Panteno eram apenas filósofos ensinando estudantes de seus próprios círculos privados. Sendo assim, membros anônimos das igrejas estariam incumbidos de prover a instrução catequética e os estudos mais avançados, como realizados por Clemente e não possuíam nenhuma ligação oficial com a comunidade ligada à Igreja. Mesmo trazendo questionamentos importantes, a teoria de que existiria um duplo sistema educacional, é questionada por Hoek (1990, p. 182) e Osborn (2005, p. 19), pois não parece haver nenhuma divisão clara entre o que poderia ser considerado instrução oficial da Igreja e instrução privada.

Como ocorria em outras instituições de erudição, acreditava-se que a Escola se fortaleceria por meio do ensino oral. Como tanto os currículos como os professores atraíam alunos de diversos lugares, muitos dos quais eram iletrados, o uso exclusivo da cultura escrita nesse cenário seria ineficaz. Além disso, poucos livros estavam à disposição e eram

⁶³ Siejkowski (2008, p. 32-33) informa que São Jerônimo também cita a Escola de Alexandria, mas suas informações são menos precisas que as de Eusébio.

⁶⁴ Sabemos pouco sobre as lideranças que estiveram à frente da Escola de Alexandria. Rubenson (2009, p. 146) cita o apologista Atenágoras de Atenas como o predecessor de Panteno, visto que ele teria permanecido em Alexandria por volta de 170 d.C., época em que escreveu sua *Petição em favor dos cristãos*. O autor teria sido citado por Felipe de Side, um historiador da Igreja do século V d.C.

⁶⁵ Durante a leitura da *História Eclesiástica* fica bastante claro o interesse de Eusébio por Orígenes a ponto de dedicar o Livro sexto quase que inteiramente a ele. Não é de surpreender quando consideramos o objetivo do autor em traçar uma verdadeira história da Igreja que, dentre todos os alexandrinos citados, Orígenes tenha tido maior destaque por ser considerado um dos principais escritores eclesiais, seja pela sua produção literária, seja pela profundidade teológica que deu bases para a interpretação bíblica. Ver: JAEGER, 2014, p. 62-64.

caros de copiar. Não havia motivos para substituir a oralidade, mesmo entre os alunos letrados, uma ferramenta já em uso e que havia se mostrado boa para o aprendizado. Dessa forma, o uso da retórica no ensino não parecia algo a ser evitado, mas continuado por ser uma prática já bastante conhecida tanto entre cristãos como não-cristãos (SMITH, 1974, p. 141). Mesmo a Igreja fazia uso da oralidade ao aperfeiçoar a educação dos seus conversos por meio de escolas de instrução e palestras semanais. Fazendo isso, era possível exercer um rigoroso controle sobre o que era repassado aos seus membros, suas leituras e qual a visão aceita pela própria instituição que se desejava perpetuar (MACMULLEN, 1986, p. 6).

Embora tradicionalmente chamada de “Escola Catequética”, Rubenson (2009, p. 146) aponta que esse termo é um erro transmitido por Eusébio de Cesaréia, que não estava bem informado sobre a situação de Alexandria nesse período. Assim, não poderíamos entender a Escola como uma instituição da Igreja preocupada em conquistar candidatos ao batismo, mas como um lugar de ensino independente financeiramente e aberto tanto a não cristãos quanto a cristãos, dessa forma, seu currículo agregava ambas as tradições. O próprio Eusébio (*Hist. Eccl.* 18, 2-4), ao citar a fama alcançada por Orígenes, afirma que homens cultos o procuraram para aprender sobre as Escrituras Sagradas e que sua correta compreensão exigia o ensino das disciplinas e dos sistemas filosóficos. Siejkowski (2008, p. 34) sugere que no seu estágio inicial a Escola fora uma pequena instituição privada e que, sob Panteno e Clemente, seu funcionamento se tornou bastante plural ao agregar professores com interpretações divergentes, sendo este um reflexo da comunidade cristã em Alexandria. Posteriormente, os mestres passaram a buscar o apoio da Igreja organizada e vinculada a outros centros cristãos. Dessa forma, o lugar pode ter funcionado como um núcleo de disputas entre mestres cristãos e seus adversários fazendo com que centros como a Escola Catequética de Alexandria exercessem um importante papel para a apologética cristã.

Eric Osborn aponta que a Escola Catequética não era a única instituição voltada para o ensino entre os cristãos alexandrinos, havia também um *scriptorium* voltado para a compilação de textos. Segundo o autor, a disseminação das obras de Fílon ocorrera por meio de Clemente e Orígenes. Osborn argumenta que Clemente não cita nenhum trabalho de Fílon nos três últimos livros da *Strómata*, obra escrita entre os anos 202 e 206 d.C., quando já havia saído de Alexandria. Provavelmente esse material não foi citado porque o autor não tivera acesso a eles em Cesaréia. Entretanto, Orígenes teria levado para essa mesma cidade toda sua coleção de livros, incluindo as obras do judeu alexandrino, o que seria tomado como base para as bibliotecas de Pânfilo e Eusébio (HOEK, 1990, p. 179-180). Para Osborn, em

meados do segundo século Alexandria já possuía uma forte tradição de estudos bíblicos através da Escola, de uma biblioteca e um *scriptorium* (OSBORN, 2005, p. 20).

Não há evidências sobre o conteúdo religioso/literário ministrado na Escola, mas felizmente as obras de Clemente de Alexandria sobreviveram, alguém que teria vivenciado profundamente esse ambiente de estudos e erudição na cidade⁶⁶. Por outro lado, Siejkowski (2008, p. 36) acredita que uma forma de se conhecer os ensinamentos da Escola seria justamente por meio de seus mestres. O autor aponta que a Escola era inicialmente dependente de programas individuais de seus líderes, baseados na sua força intelectual e seus propósitos eclesiais, funcionando como uma espécie de projeto privado. Assim, assumimos que ele ensinou pagãos, catecúmenos e cristãos que buscavam aprofundar seus conhecimentos. Influências de natureza estoica e médio platonismo são também perceptíveis, demonstrando sua aproximação com a filosofia grega (RUBENSON, 2009, p. 147). Silveira (2013, p. 7) destaca que os estudiosos de Clemente de Alexandria concordam que o programa de estudos desenvolvido pela Escola obedecia a cinco etapas: a propedêutica dos parvos, que envolvia a leitura, escrita e aprendizado matemático por parte das crianças; as sete disciplinas encíclicas, chamadas de *trivium* (gramática, retórica e dialética) e *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música) pelos medievais; o ensino de Filosofia; a Fé, sendo esta superior à filosofia; e a Gnose, o ápice do conhecimento humano.

A Escola também revela um outro lado da cristandade alexandrina que a diferenciava dos demais centros urbanos. Alexandria se sobressaiu como um local onde mestres estavam à frente da cristandade e eram os responsáveis pela orientação dada tanto a cristãos, novos conversos e politeístas. É provável que este aspecto estivesse relacionado a fama já conhecida da cidade de ser um centro voltado para a erudição através das instituições como a Biblioteca e o Museu. Contribui para essa percepção a ausência de fontes diretas sobre a cristandade até o século II d.C., apesar da lista de bispos legada por Eusébio de Cesaréia remontar à Aniano, entre os anos 68 e 82 d.C. (*Hist. Eccl.* 2, 24, 1). Rubenson (2009, p. 148) defende o fortalecimento e estruturação da comunidade eclesial apenas a partir do século III d.C. com as perseguições do imperador Septímio Severo que teriam sido direcionadas inicialmente aos mestres cristãos e seus seguidores.

Demétrio (189-232 d.C.) é um dos bispos alexandrinos de quem mais dispomos de dados. Os mestres cristãos ficavam sob sua autoridade, embora isso não significasse que a

⁶⁶ Clemente esteve à frente da Escola de Alexandria entre os anos 193 e 202 d.C. (OLIVER & MADISE, 2014, p. 10).

Igreja possuísse qualquer controle sobre o que era ministrado aos catecúmenos (Rubenson, 2009, p. 148). Após a polêmica envolvendo Demétrio e Orígenes⁶⁷, Heráclis se torna o sucessor do bispado e, ao contrário de Demétrio, foi um dos responsáveis por unir a tradição acadêmica com o ensino eclesiástico. Assim, fica evidente que a igreja de Alexandria passa a ser organizada sob a autoridade de um bispo apenas a partir do século III d.C. Antes desse período, os responsáveis pelo ensino cristão foram os mestres que passaram pela cidade e ensinaram em locais como a Escola Catequética de Alexandria.

Como podemos perceber, a natureza da Escola ainda é bastante incerta para a maioria dos estudiosos, mas podemos concordar que se tratou de um importante centro cristão. As informações legadas pelos antigos também são escassas, não sendo possível conhecer com precisão o conteúdo dos temas ministrados no local. Como apontado por Robert Smith (1974, p. 146), a Escola “desaparece” das fontes depois do século IV d.C. o que pode ser explicado por diversos fatores. O autor levanta a hipótese de que o clima era completamente diferente dos séculos anteriores. O cristianismo já era uma religião de estado bem estabelecida sob Constantino e estava livre de perseguições. Não havia mais a necessidade de os fiéis operarem em locais privados em sigilo e com potencial ameaça de prisão e opressão. Além disso, após o Concílio de Niceia, muitas heresias e controvérsias foram condenadas, diminuindo gradativamente a necessidade de instrução especial entre os membros da Igreja. Por outro lado, se consideramos os relatos de Eusébio de que mestres como Panteno, Clemente e Orígenes foram cristãos importantes que se dedicaram a ensinar uma audiência suficientemente interessada, uma forma de preencher essas lacunas seria por meio das obras desses autores. Portanto, o *Protréptico* de Clemente tem um papel fundamental nesse sentido.

2.4 A literatura apologética no século II d.C.

Ao mover também Severo uma perseguição contra as Igrejas, brilhantes foram em toda parte os testemunhos prestados pelos atletas da religião. Mas eles se

⁶⁷ A polêmica entre Orígenes e Demétrio é descrita por Eusébio de Cesareia e sua veracidade ainda é bastante debatida. Segundo o relato, Orígenes havia alcançado fama e prestígio por causa de seus ensinamentos nas cidades por onde passava, sendo ordenado presbítero pelos bispos de Cesareia e Jerusalém. Essa ordenação não foi bem vista por Demétrio, que o acusou de autocastração quando ainda era jovem, o que tornaria o ato indigno. De acordo com Rubenson (2009, p. 148-149), não temos como saber se esse conflito entre Orígenes e Demétrio era algo puramente pessoal ou estaria relacionado a divergências doutrinárias. Seja como for, após a mudança de Orígenes para Cesareia e, logo após, a morte de Demétrio, qualquer resquício de tensão desaparecera.

multiplicaram especialmente em Alexandria, onde, qual em grande estádio, eram congregados, de todo Egito e da Tebaida, os atletas de Deus e onde receberam de Deus a coroa, suportando com toda coragem diferentes suplícios e gêneros de morte (*Hist. Eccl.* 6, 1).

O trecho acima foi relatado por Eusébio de Cesaréia na sua mais importante obra em que descreve o martírio dos fiéis como resultado das perseguições do imperador Severo em Alexandria. Até o início do século III d.C., as perseguições contra os cristãos foram esporádicas e não eram empreendidas pelo estado romano com o objetivo de aniquilar a nova crença⁶⁸. O próprio Clemente sai de Alexandria apenas nos anos iniciais do terceiro século, pouco após escrever a *Exortação*, em direção a Cesaréia, motivado pela perseguição iniciada pelo imperador Severo. Contudo, o século II d.C. foi o momento em que os cristãos direcionaram uma literatura própria para informar não apenas aos seus adeptos, mas também para as autoridades e demais habitantes do Império que desconheciam o cristianismo. Essa literatura foi denominada apologética e seus autores, apologistas.

Os apologistas eram um grupo de escritores unidos que compartilhavam a defesa racional de suas crenças em uma época que a situação legal de novas associações religiosas não era clara e o riscos de conflitos locais era iminente. O direcionamento desses escritos variava, podendo ser endereçada a um filósofo (*Contra Celso*, de Orígenes) ou a um imperador (*Apologia segundo os fragmentos gregos*, de Aristides de Atenas). O gênero literário também variava: um diálogo (*Diálogo com Trifão*, de Justino), um discurso (*Discurso contra os gregos*, de Taciano), ou uma exortação (*Exortação aos Gregos*, de Clemente de Alexandria), entre outros. Dependendo do local e condição de produção do texto, esses trabalhos comumente apresentam diferenças na forma de escrita e nível de sofisticação (HOEK, 2004, p. 71-72). Caroline Soares entende que as apologias eram obras nas quais os autores cristãos esclareciam e pediam benevolência ao imperador. Eram defesas da fé em formato literário. A maioria desses autores eram cultos e vinham de extratos sociais elevados, tendo sido educados aos moldes da educação e filosofia clássicas, valendo-se desses conceitos para expor seus dogmas, crenças e costumes, bem como rebater as acusações contra os cristãos. (SOARES, 2011, p. 71).

⁶⁸ Koester (2005b, p. 357) informa que no decorrer do século I d.C. não havia um claro posicionamento das autoridades romanas em relação a punição dos fiéis ou dos seus líderes cristãos. As prisões que ocorriam eram motivadas por acusações de perturbação da ordem pública e formação de associações ilegais e secretas, assim como a recusa de oferecer sacrifícios em honra ao imperador. Nesse sentido, as autoridades pareciam estar mais preocupadas com a manutenção da ordem civil do que em atentar contra um grupo religioso específico.

De forma geral, as apologias continham temas em comum que podem ser resumidos conforme segue:

(1) o cristianismo é uma filosofia, isto é, uma doutrina da vida e da conduta corretas que pode ser ensinada; (2) essa filosofia serve não somente para construir a personalidade moral individual, mas também a comunidade e, por consequência, o Estado; (3) como o cristianismo é uma verdadeira filosofia, sua verdade pode ser documentada com base na sabedoria de tradições antigas; (4) a doutrina filosófica do cristianismo é superior a todas as outras filosofias e supera de longe todas as superstições de religiões tradicionais e de crenças em divindades (KOESTER, 2005b, p. 362).

Para que esses mesmos temas fossem devidamente explicados a uma audiência que desconhecia o cristianismo, houve a necessidade de encontrar uma base comum com os povos a que se dirigiam. Esse foi um dos motivos para que os cristãos buscassem uma aproximação racional a fim de tornar possível qualquer tipo de discussão ou debate. Da mesma forma, era de fundamental importância que esse diálogo ocorresse no ambiente intelectual da cultura grega, pois diferentemente da literatura anterior, voltada à comunidade interna, os escritores não falavam a massas iletradas, mas a pessoas bem instruídas, interessadas em obter informações (JAEGER, 2014, p. 39).

É o caso de Diogneto, a quem um autor cristão anônimo escreveu em uma breve carta:

Excelentíssimo Diogneto, vejo que te interessas em aprender a religião dos cristãos e que, muito sabia e cuidadosamente, te informastes sobre eles: qual é esse Deus no qual confiam e como o veneram, para que todos eles desdenhem o mundo, desprezem a morte, e não considerem os deuses que os gregos reconhecem, nem observem a crença dos judeus; que tipo de amor é esse que eles têm uns para com os outros; e, finalmente, por que essa nova estirpe ou gênero de vida apareceu agora e não antes; aprovo esse teu desejo e peço a Deus, o qual preside tanto o nosso falar como o nosso ouvir que me conceda a dizer de tal modo que, ao escutar, te tornes melhor; e assim, ao escutares, não se arrependa daquele que falou (*Carta a Diogneto*, 1).

Os apologistas recorreram frequentemente a linguagem conceitual de seu tempo, servindo-se de ferramentas como as filosofias estoicas, o platonismo e os cultos de *mistérios*. Pelo fato de a língua grega ter sido um dos principais veículos de transmissão da mensagem cristã nas cidades, acredita-se que deu significativa contribuição para a helenização do

cristianismo. Contudo, deve-se frisar que isso de forma alguma significou um processo de transformação unilateral (SANTOS, 2006, p. 33)⁶⁹.

A partir do momento em que a comunidade religiosa cristã se tornou suficientemente expressiva, as acusações que sofriam demandaram uma adequação e melhor direcionamento do discurso. De certa forma, podemos dizer que um dos primeiros confrontos entre cristãos e não-cristãos ocorreu no campo literário. Como destaca Jaeger (2014, p. 39), esse direcionamento não se deu por acaso, mas porque encaravam acusações como canibalismo, por comerem e beberem o sangue de seu deus na eucaristia e até de ateísmo, por não cultuarem os deuses do Estado, atitude encarada como subversão política.

Tendo em vista o contexto de surgimento das apologias e seu público-alvo, a *Exortação* de Clemente será tratada como um estudo de caso muito particular. Isso porque apesar do texto clementino ser classificado como uma apologia, não são todas as características desse gênero que se destacarão na obra⁷⁰. Alguns temas ganham mais destaque, como é o caso da crítica aos *mistérios* e a religião tradicional grega, enquanto que outros, como o antijudaísmo⁷¹ alimentado pelos cristãos do mesmo período, aparecem de forma superficial ou subentendida na própria maneira de pensamento do autor.

Clemente de Alexandria difere dos apologistas de sua época em alguns pontos que se destacam não apenas na *Exortação* como também em *O Pedagogo* e no *Strómata*. Hoek ressalta que para entender o tipo de apologia em que o texto se enquadra, devemos ter em mente que sua forma está diretamente relacionada com a ideia de que o autor tem do *Protréptico*⁷². Segunda a autora (HOEK, 2004, p. 81) a escolha do termo é motivada pelo

⁶⁹ August Franzen (2009, p. 42) não concorda com a ideia de que houve uma helenização do cristianismo por entender que o objetivo dos apologistas era dar testemunho sobre Cristo e, por isso, o diálogo ocorrido no campo do pensamento grego era nada mais que uma necessidade para o bom entendimento do discurso. Entretanto, como destacado acima, a helenização não foi um processo unilateral, tendo havido influências tanto para os cristãos como para os não-cristãos.

⁷⁰ Rita Codá dos Santos (2006, p. 46, nota 88) diz que a apologética cristã ocorreu em três etapas: na primeira, havia a preocupação em refutar as acusações contra os cristãos; na segunda etapa, o cristianismo precisava ser defendido contra acusações falsas e, por fim, a terceira etapa consistia em ilustrar e fundamentar a fé apostólica para a demolição do politeísmo grego. Clemente de Alexandria estaria incluído nessa última etapa.

⁷¹ O “fator judaico” foi outro motivador para a escrita das apologias. Caroline Soares explica que após a queda do templo de Jerusalém, nos anos 70 d.C., as divergências ente judeus e cristãos em temas como a circuncisão e a observância da Lei se acentuaram cada vez mais, resultando na sua separação (2014, p. 61-62). Assim, fazia-se necessário traçar essas distinções também por meio da literatura apologética como foi o caso da obra *Carta a Diogneto* e o *Contra Celso*, de Orígenes.

⁷² Vale lembrar que esse termo foi traduzido para o português como *Exortação aos gregos*, mas o nome da obra original de Clemente é *Protreptikòs pròs Hèllenas*. Em nota, Rita Codá dos Santos (2006, p. 11) informa que o *Protréptico* é usado no âmbito das ciências e da filosofia, e que o objetivo de Clemente ao se apropriar desse termo é evidenciar o processo de inclusão do cristianismo na filosofia, tornando-o a “única e verdadeira filosofia”.

público ao qual se direciona – no caso, os gregos alexandrinos – e como Clemente entende sua própria missão. Aqui, o *Protréptico* não é visto como uma tentativa do autor em fazer uma defesa contra acusações do mundo não-cristão, funcionando mais como uma ferramenta de conversão que pode ser descrita como um chamado, uma persuasão, uma promessa, um encorajamento ou uma exortação.

É importante frisar que a estrutura da literatura apologética teve como base inicial o gênero literário do *protréptico* grego, que consistia em um modo de viver filosófico e era dirigido àqueles que estavam empenhados em transformar a busca pela verdadeira filosofia em um estilo de vida. Um de seus grandes expoentes foi o *protréptico* de Aristóteles, obra perdida, mas cuja influência pode ser percebida até mesmo na *Cidade de Deus*, de Santo Agostinho (KOESTER, 2005b, p. 360)⁷³. Nesse caso, o *protréptico* seria um estilo literário bastante versátil e podia ser aplicado em diferentes formas como diálogos, discursos e cartas, o que dificulta a sua definição como gênero (HOEK, 2004, p. 83).

Em *O Pedagogo*⁷⁴, Clemente formula seu entendimento de *protréptico*:

Há três coisas a ser regradas no homem: os hábitos, as ações e as paixões. Para regrar os hábitos é preciso recorrer à exortação, que é como um guia da religião e da piedade, e uma maravilhosa ajuda para introduzir-se na fé. Por ela, afastamo-nos dos velhos erros e entramos com alegria na via da salvação, como nos diz o profeta: “O Deus de Israel é bom para os puros de coração”. É preciso se servir dos preceitos para regrar as ações, mas para remediar as paixões da alma existe a via das consolações. Por esse artifício, o homem abandona seus velhos costumes nos quais fora criado, para instruir-se segundo as máximas da fé que conduzem a Deus. **Chama-se exortação esse discurso pelo qual o homem põe-se a procurar as vias de sua salvação. A religião é uma espécie de exortação além de um culto piedoso que se rende ao bom Deus.** Trata-se, contudo, de uma instrução perpétua, para nos fazer aprender a levar uma vida correta, inspirando-nos a desejar ardentemente a vida futura (*O Pedagogo*, p. 19) (grifo meu).

Como destacado acima, Clemente realça que seu texto tem como alvo o modo de vida humano e a moralidade para que os indivíduos fossem levados à salvação, o que só

⁷³ Koester ressalta que, embora o *protréptico* grego tenha exercido um papel de influência no contexto do cristianismo, analisando aspectos da identidade judaica no século I d.C., Mônica Selvatici revela que muitos dos textos apologéticos judaicos tinham consciência de que suas práticas eram repudiadas pelos romanos. Isso os levou a apresentar o judaísmo como filosofia. Assim “no contexto particular do Mediterrâneo de fala grega, os autores dos textos apologéticos judaicos procuraram suavizar as suas fronteiras a partir da ênfase nas características comuns com as filosofias helenísticas que percorriam o Mediterrâneo” (SELVATICI, 2008, p. 29).

⁷⁴ *O Pedagogo* foi um livro escrito para aqueles que já estavam integrados na comunidade de cristãos. A função do pedagogo em Clemente de Alexandria está relacionada com o sinônimo de educador, no sentido religioso do termo, e se ocupa da vida prática e excelência moral. Assim, Clemente é tido como um mestre disciplinador, aquele que orienta os membros da comunidade como harmonizar a vida em vários sentidos além do religioso. (SPINELLI, 2002, p. 64).

ocorreria a partir do momento que entrassem em contato com a fé e se convertessem. Esse raciocínio aparece na *Exortação* ainda no capítulo inicial quando pede aos ouvintes que renunciem a impiedade e as paixões do mundo, vivendo de acordo com a justiça a fim de esperar a salvação por Cristo (*Protr.* I, 7, 2).

O *protréptico* de Clemente traz com originalidade a receptividade e ao mesmo tempo repulsa do cristianismo para com a cultura grega. É por meio dessa obra que o autor repudia o politeísmo e suas práticas, sem abandonar sua identidade como grego erudito e, assim, acatar a nova fé. Santos (2006, p. 44) aponta que Clemente escreve uma apologia *sui generis*, trazendo seu espírito culto e o entusiasmo de cristão converso, além de ressaltar que a obra evidencia melhor o processo de inculturação do cristianismo, ou seja, o processo de “tradução”, de defesa e justificativa dos apologistas.

Hoek (2004, p. 92) entende que Clemente se apropria de uma já existente tradição apologética cristã integrando aspectos da cultura helênica em uma abordagem própria. Isso pode ser percebido no emprego de esquemas retóricos e filosóficos, sendo o estilo *protréptico* – o formato da exortação - apenas um elemento dessa estratégia. A autora ainda acrescenta a dificuldade de definir precisamente o elemento apologético no trabalho de Clemente, indicando que a obra consiste em abordar ideias tradicionais que ao mesmo tempo aproximam e rejeitam os costumes religiosos gregos, mas que também estão diretamente ligadas com a visão do autor do que consideraria a “verdadeira filosofia”.

2.5 Clemente de Alexandria: vida e obra

Tito Flávio Clemente, mais conhecido como Clemente de Alexandria (145-215), foi um presbítero cristão radicado no Egito, mais especificamente na cidade que acompanha seu nome. Pouca coisa nos chegou sobre sua juventude, mas acredita-se que tenha nascido em Atenas e pertencido a uma família de origem politeísta e apenas posteriormente se convertera ao cristianismo. Embora detalhes sobre sua conversão sejam bastante escassos, Piotr Ashwin-Siejkowski (2008, p. 22-23) vê na figura de Clemente um homem em um processo de amadurecimento ético e religioso e que via na filosofia “o caminho para a salvação” que estaria ao alcance de todos que seguissem o Logos divino. Dessa forma, o autor destaca que a vida de Clemente foi um processo de amadurecimento lento e gradual, primeiramente por meio da sua educação grega (*paideia*), seguido do seu contato com formas helenizadas do judaísmo e, por fim, sua plena realização na forma da religiosidade cristã.

A fonte mais antiga sobre Clemente é a *História Eclesiástica* de Eusébio. Nela, Clemente é citado como discípulo de Panteno e mestre de Orígenes (*Hist. Eccl.* 6, 6), além de prover informações sobre os lugares que o alexandrino teria visitado como Grécia, Síria, Palestina e demais partes do Egito (*Hist. Eccl.* 5, 11, 4). Das suas obras, Eusébio indica que foram preservadas a *Hypotyposes*, *O Pedagogo*, o *Protréptico*, *Que rico se salvará?*, um tratado sobre a Páscoa, *O jejum*, *A maldicência*, *Exortação à paciência* ou *Aos neófitos*, *Regra eclesiástica* ou *Contra judaizantes*, sendo esta última dedicada ao bispo Alexandre de Jerusalém. Dentre os trabalhos de Clemente, Eusébio parece mais bem informado sobre o *Strómata* por conter partes das Escrituras e doutrinas vistas como úteis, críticas às falsas informações de heresiarcas e pareceres filosóficos extraídos de escritores gregos e bárbaros. Lembra, ainda, que Clemente estava familiarizado com os escritos de Taciano, Cassiano, Fílon, Aristóbulo, Josefo, Demétrio e Eupolemo, todos estes autores conhecedores da polêmica sobre a antiguidade de Moisés e dos judeus sobre os gregos (*Hist. Eccl.* 6, 13, 2-7).

As correspondências do bispo Alexandre de Jerusalém para a igreja em Antioquia e para Orígenes citam Clemente e apontam a data de sua morte entre os anos 211 e 215 d.C. (Osborn, 2005, p. 1). O teólogo teria permanecido em Alexandria até o ano 202 d.C. quando saiu em virtude das perseguições empreendidas pelo imperador Septímio Severo. Esses eventos também foram narrados por Eusébio e são importantes por proporem uma visão sobre a cristandade alexandrina no início do século III d. C. Segundo o autor, os cristãos da cidade e de todo o Egito já estavam em números bastante expressivos, mas com as medidas do imperador restringindo as atividades dos cristãos e judeus, milhares de fiéis foram levados à morte (*Hist. Eccl.* 6, 1 e 6, 2, 2-3). O martírio dos cristãos deve ser aqui destacado na obra de Eusébio por estar diretamente relacionado com suas motivações na escrita da *História Eclesiástica*.

Clemente dedicou sua vida a proclamar o cristianismo como uma religião superior às praticadas pelas elites alexandrinas, chamando atenção dos filósofos platônicos e estoicos de seu tempo. Diferentemente de outros contemporâneos, ele entendia que a filosofia não devia ser descartada, mas agregada ao conhecimento cristão como uma ferramenta tornando a Fé mais acessível aos não-cristãos. Essa característica fez com que fosse considerado um dos primeiros grandes mestres cristãos a se valer da tradição clássica e da filosofia grega para defender e ilustrar a Fé cristã pois, uma de suas principais teses é que apesar de a fé ser absolutamente superior à filosofia – e o divino *Logos* ser o mestre e educador –, tal não

significava que não se deveria conhecer e aproveitar as verdades parciais encontradas nas doutrinas filosóficas, e colocá-las a serviço da fé” (SILVEIRA, 2013, p. 7).

Como Orígenes, Clemente é visto como um dos fundadores da filosofia cristã, consistindo naquilo que os primeiros pensadores gregos chamavam de teologia. Traz como novidade o fato de a especulação filosófica tomar como ponto de partida uma revelação divina contida em um livro sagrado, característica que já havia sido percebida nos escritos de Fílon com relação à religião judaica (JAEGER, 2014, p. 61). O autor judeu é também uma de suas maiores influências, embora algumas vezes o posicionamento de Clemente possa ser dúbio, seja concordando com o autor em temas como o entendimento da superioridade de Moisés sobre Platão ou mesmo utilizando determinados argumentos de Fílon para reforçar suas próprias ideias.

Mas Fílon é apenas um entre tantos outros autores de quem Clemente se utiliza. Na *Exortação*, são feitas referências a autores e obras do mundo greco-romano como *A República* de Platão, episódios da *Ilíada* ou *Odisseia* de Homero, Hinos órficos, Oráculos Sibilinos, entre tantos outros. É evidente seu conhecimento dos autores clássicos não apenas como resultado de sua formação intelectual no mundo greco-romano, mas também pela sua inserção em uma cidade que emanava erudição. Em uma época onde os cristãos viam no conhecimento bíblico e na fé os únicos requisitos necessários para a salvação, essa aproximação de Clemente com o conhecimento grego não passou despercebida aos seus contemporâneos.

Henry Chadwick (1977, p.17-18), um dos principais estudiosos do cristianismo antigo, vê esse posicionamento como uma reação encontrada pela igreja contra os mestres gnósticos que tendiam a relacionar o cristianismo com noções derivadas de sincretismos Greco-orientais, levando-os a rejeitar qualquer forma religiosa que necessitasse de um suporte filosófico. Sabendo o conteúdo de tais críticas, podemos dizer que Clemente adotara uma postura mais aberta em relação a outros mestres de seu tempo e não percebe o contato com o Outro como algo necessariamente a ser suprimido ou negado, mas negociado. Pelo contrário, o alexandrino vê a apropriação da filosofia como uma oportunidade, uma porta de entrada para se levar a cristandade ao seu público não-cristão, embora passe a ser mais cauteloso com os termos que utiliza nos seus escritos, com receio de ser mal interpretado. Como observa-se na *Exortação*, a metodologia empregada pelo autor busca utilizar a cultura literária e os recursos filosóficos disponíveis, inserindo o cristianismo na tradição filosófica e no vocabulário místico dos gregos. A insistência de Clemente na especulação filosófica

estaria relacionada a crença de que tal conhecimento teria origem divina e, portanto, sua rejeição seria prejudicial para o aprofundamento da fé (SANTOS, 2006, p. 40).

Rita Codá dos Santos destaca ainda a vivência de Clemente no auge do movimento conhecido como Segunda Sofística, como já analisado acima. Como um homem de seu tempo, seria incomum o autor não utilizar a erudição adquirida por anos a favor da literatura apologética cristã. Dessa forma, Santos vê no *protréptico* clementino uma necessidade de apresentar sua crença aos gregos alexandrinos através do diálogo entre fé-razão como “a última etapa de um processo que se iniciou com os hebreus, foi pressentido por alguns filósofos gregos e se concretizou, na plenitude dos tempos, com a parousía do Logos divino” (SANTOS, 2006, p. 39).

No próximo capítulo, nosso foco será a análise da fonte a partir dos temas mais importantes e recorrentes na obra. Tendo em vista que os dois capítulos até aqui se ocuparam em contextualizar e apresentar ferramentas para a compreensão da obra, esperamos estar munidos de informações suficientes para apresentar ao leitor qual a visão de cristianismo que Clemente de Alexandria expõe aos seus ouvintes na *Exortação aos Gregos*.

3. O CRISTIANISMO NA *EXORTAÇÃO AOS GREGOS*

3.1 A estrutura do texto

Para análise da fonte em questão, utilizaremos a versão em português intitulada *Exortação aos Gregos*, traduzida pela Prof.^a Dr.^a Rita de Cássia Codá dos Santos⁷⁵. Nesta edição, a autora divide o texto de Clemente em doze capítulos⁷⁶:

- Capítulo I – Apresentação do Logos divino e seu cântico novo.
- Capítulo II – A demolição dos mistérios e dos mitos gregos.
- Capítulo III – Os sacrifícios humanos e os templos dos deuses.
- Capítulo IV – A natureza dos deuses gregos.
- Capítulo V – As ideias sobre deus segundo a filosofia grega.
- Capítulo VI – Alguns filósofos sentiram-se inspirados pela verdade.
- Capítulo VII – Os poetas também testemunharam a verdade.
- Capítulo VIII – Os profetas dos hebreus são os guardiões da verdade divina.
- Capítulo IX – Deus nos exorta por meio de seu *Logos*.
- Capítulo X – Todos os homens devem ouvir e acatar a voz da verdade.
- Capítulo XI – A *parousía* do Logos divino e sua beneficência.
- Capítulo XII – É preciso aceitar o Logos de Deus.

Como evidenciado pelo próprio Clemente logo no início, a *Exortação* caracteriza-se como uma composição literária que surge para expor o que chama de “verdade” sobre o panteão grego, levando-o a dedicar quase metade do seu texto a fazer duras críticas aos mitos e crenças helênicas. No capítulo I, o autor apresenta o “Cântico Novo”, uma melodia divina e harmoniosa que vem para se sobrepor aos cantos dos antigos poetas e aos *mistérios*, exortando aos seus ouvintes que abandonassem santuários impuros e se desviassem da

⁷⁵ Rita Codá dos Santos é mestre em Letras Clássicas pela UFRJ e doutora em Literatura Comparada pela UFMG. A tradução do *Protréptico* para a língua portuguesa foi realizada em virtude da sua tese de doutorado, em que analisa como o pensamento grego impactou diretamente na formação do texto de Clemente de Alexandria, sendo publicado pela Editora É, conforme indicado nas referências bibliográficas deste trabalho. Destaca-se que a tese da autora, no seu primeiro capítulo, traz um impressionante histórico das traduções da *Exortação* de Clemente, desde os primeiros manuscritos, passando pelos percalços históricos próprios de obras antigas, até sua chegada aos nossos dias. É importante que toda essa história da obra recuperada pela autora seja destacada, visto que por meio da versão de Otto Stahlin foi realizada a tradução para o português (SANTOS, 2006, p. 16-31).

⁷⁶ Em nota, Rita Codá dos Santos (2006, p. 54, nota 110) cita W. Lowth como o autor responsável por fazer a divisão da *Exortação aos Gregos* em doze capítulos.

palavra de “impostores” como o trácio Orfeu e o tebanio Metimneão, homens que induziram a humanidade à idolatria e aos erros do politeísmo. Dos capítulos II a IV, que ocupam a maior parte da obra, o autor se volta para o ataque aos cultos de mistério, expondo a natureza dos ritos, suas origens e objetos sagrados. Mais do que simplesmente expor, Clemente se propõe a desconstruir os mitos gregos demonstrando por meio da autoridade de autores já conhecidos em uma cidade tão erudita como Alexandria (Orfeu, Homero, Hesíodo, Platão, Aristóteles, entre outros) como os próprios gregos reconheciam a falsidade ou ao menos desconfiavam da sacralidade de suas divindades. Por fim, Clemente não hesita em atribuir adjetivos pejorativos aos deuses chamando-os de imorais, corruptos, incestuosos, falsos, demônios, ou mesmo em negar sua existência dizendo que não passariam de estátuas divinizadas que foram talhados em objetos de pedra e madeira.

Nos capítulos V e VI, Clemente continua sua retórica, agora voltada aos filósofos e à filosofia. Nota-se que o autor não se preocupa em criticá-los abertamente, mas toca em pontos específicos para comprovar suas hipóteses, indicando como o conhecimento possuído pelos gregos pertencia primeiramente aos hebreus e que mesmo os filósofos tiveram o que chama de “vislumbres” da verdade, mas por não serem parte da tradição cristã, não foram capazes de entender o *Logos* divino. O capítulo VII é uma continuação dos anteriores com o diferencial de ser dirigido aos poetas gregos.

Por fim, após denunciar o que crê ser a verdadeira natureza das crenças politeístas afirmando e reforçando cada aspecto considerado negativo, os capítulos VIII a XII contém o teor propriamente apologético da obra, em que o autor traz à tona a sua mensagem principal: exortar os gregos alexandrinos à conversão cristã. Na visão clementina, o caminho à piedade fora introduzido pelos profetas como Jeremias, Isaías e Moisés, retratados como exemplos de virtude conforme relatado nas Escrituras. Chamando a atenção para o *Logos*, a forma como Deus chamaria os homens à salvação, Clemente apela que todos àqueles dispostos a ouvir abandonassem velhos mitos e aceitassem a “verdade” para, enfim, receber as bênçãos divinas.

Nossa metodologia consiste em dividir os tópicos de acordo com os temas levantados pelo alexandrino e com o objetivo de colocar em evidência a questão central. Apesar de o texto de Clemente ser dividido em doze capítulos, a temática de boa parte destes é compartilhada nos capítulos seguintes (é o caso dos capítulos II, III e IV que praticamente tratam sobre o mesmo assunto), o que facilita no entendimento do discurso. Começamos pelo capítulo I, que serve como introdução à obra e é onde Clemente expõe sua proposta de

mostrar aos homens o caminho correto que leva à salvação. Nos capítulos II a IV, analisaremos a forma como os cultos de *mistério* e a religiosidade grega são abordados, focando nos aspectos que o autor destaca em diálogo com o que tratamos no tópico 1.4.1, sendo necessário o entendimento tanto do que a historiografia debate sobre as crenças quanto aos pontos apresentados pelo autor. Os breves capítulos que vão do V a VII foram condensados em um único tópico por conterem o que Clemente considera como seus argumentos de autoridade, ao demonstrar que os próprios autores gregos reconheciam as manifestações do *Logos*, mas eram incapazes de entendê-las, reforçando o argumento de que a verdade cristã fora disponibilizada a todos, mas apenas os cristãos estariam suficientemente aptos para recebê-la. Dos capítulos VIII a XI, Clemente expõe verdadeiramente sua apologia e, por fim, o capítulo XII, será incorporado à conclusão deste trabalho por conter uma síntese e a mensagem final do autor para os gregos alexandrinos.

3.2 Introdução à *Exortação aos Gregos*

O primeiro capítulo da *Exortação* consiste na *Apresentação do Logos divino e seu cântico novo* e aqui é introduzida a mensagem principal que acompanhará toda a argumentação da obra: exortar os gregos de Alexandria a abandonar velhas crenças errôneas e “falsas” e abraçar a verdade defendida pelo autor e pelos profetas.

Clemente inicia o texto fazendo alusões aos mitos gregos e suas explicações para, em seguida, questionar a credulidade dos gregos em histórias que considera indignas da fé humana:

Como pudestes crer em mitos vazios e supor que a música encanta animais selvagens? (...) eu mesmo, apesar de serem mitos, mal suportar ver tantas desgraças tomadas como assuntos de tragédias; mas, para vós, os registros de desgraças tornaram-se peças de teatro, e os atores, espetáculos de satisfação (...) (*Protr.* I 2, 1).

Ao mesmo tempo, Clemente atribui essa crença a poetas gregos como o trácio Orfeu, a quem são dirigidas críticas severas pela sua iniciação dos *mistérios*, e passa a identificá-lo como charlatão por promover a idolatria:

Aquele trácio - Orfeu, mais o tebano e o metimnense parecem-me seres indignos do nome de homem, pois foram charlatães: sob o pretexto da música ultrajaram a vida e, possuídos por uma artística magia que conduz à perda – celebrando os mistérios da violência e divinizando o luto -, foram os primeiros a conduzir os

homens à idolatria. Sim, com pedras e madeira, isto é, com estátuas e pinturas, foram eles os primeiros a instituir o mais torpe dos costumes, constringendo esta bela liberdade dos cidadãos da terra à mais ínfima servidão, através de cânticos e encantamentos (*Protr.* I, 3, 1).

Para Clemente, seria necessário mostrar ao público que os homens incorriam no erro por seguirem a crença dos poetas e cantores míticos, a quem atribui esse “desvio de conduta”, que só poderia ser sanado pela propagação da fé cristã. Para alcançar esse objetivo, o primeiro passo dado pelo autor é um pedido direto para que abandonassem tais crenças e encerrassem as iniciações misteriosóficas, aceitando a verdade e a novidade trazida pelo cristianismo, a “nova harmonia” também chamada de Cântico Novo. Neste ponto, é apresentado aos ouvintes o *logos* divino como intermediário para a salvação. Embora Clemente não dê uma definição mais precisa do seu entendimento do *logos*, no decorrer do capítulo é ressaltado que o termo se refere a Cristo, mas que também é designado como Cântico Novo (*Protr.* I, 6, 5).

Clemente ainda disserta sobre a natureza do *logos* e sua beneficência para com aqueles que aceitassem a conversão, visto que o argumento do autor é de que todos, estariam aptos a receber a misericórdia divina:

O que quer, então, esse instrumento, o Logos de Deus, o Senhor, e seu cântico novo? Abrir os olhos dos cegos e os ouvidos dos surdos, conduzir os paralíticos ou os errantes à justiça, mostrar Deus aos homens insensatos, fazer cessar a corrupção, vencer a morte, reconciliar com o Pai os filhos desobedientes. Esse instrumento de Deus ama os homens: o Senhor apieda-se, instrui, exorta, adverte, salva, protege, promete-nos uma recompensa por nosso aprendizado da esperança de salvação: o reino dos céus. Tudo isso com uma única intenção de nos salvar. O mal se nutre da perda dos homens; a verdade, por seu turno, como a abelha, não prejudica nada do que existe, apenas se alegra por sua salvação (*Protr.* I, 6, 1-2).

Ressalta-se ainda a forma de Deus conduzir os homens a salvação, conforme impetrado pelas Escrituras, ocorrida por meio dos profetas (tema que será retomado pelo autor no capítulo VIII), e que os que se recusassem a aderir à palavra divina tinham como destino a morte (*Protr.* 1, 8, 3).

Ainda se considerarmos o teor introdutório deste capítulo, o autor conseguiu resumir sua ideia geral e apresentar os principais pontos a serem destacados no decorrer de todo o texto. A fé é apresentada como aquela que iria se sobrepor à mística grega e a antítese entre ambos é enfatizada continuamente. Para isso ele usa elementos próprios dos *mistérios* opondo o canto de Orfeu, que levaria à idolatria e perdição, ao canto de Cristo, que cura e

salva. Da mesma forma, Clemente faz uso de termos familiares como “hierofante”, “mistagogo”, “o que revela”, para ilustrar o cristianismo como possuidor de características misteriosóficas, embora superior à crença dos gregos. Esta mesma superioridade é atestada pela forma que o *logos* se manifestava, exortando os homens, processo que compara a um médico que busca a cura do paciente: (...) dentre os corpos doentes, cobre uns com cataplasmas, limpa e banha outro, intervém com o ferro, cauteriza aqui e ali, noutra lugar amputa alguns pela serra, quando ainda é possível curar o homem como um todo ou apenas um de seus membros (...) (*Protr.* I, 8, 2). Dessa forma, Clemente ilustra o cristianismo como a crença que vem para “curar” ou “corrigir” todos aqueles que, de algum modo, foram enganados pelos charlatões e seus mitos, possibilitando aos homens a escolha pela salvação desde que aceitassem os desígnios da fé e abandonassem falsas crenças. Nesse momento, o autor se volta contra essas mesmas crenças, em uma tentativa de invalidá-las e reforçar a necessidade da conversão.

3.3 A desconstrução da religiosidade grega

O capítulo II da *Exortação* é, sem dúvidas, a mais agressiva investida de Clemente contra os *mistérios* sobre os quais se debruça longamente. Seria razoável para o autor, assim como os demais apologistas de seu tempo, que o ataque do cristianismo começasse pelos *mistérios*, visto que suas doutrinas postulavam um conhecimento de deus através da revelação (*gnose*), por meios místicos, alegorias que não poderiam ser alcançadas por caminhos profanos (SANTOS, 2006, p. 60). Surge então a necessidade de se apropriar de todo um instrumental de conceitos pertencentes a esses cultos e dar-lhes um novo significado. Mas para isso, era necessário desconstruir e tirar toda sua sacralidade para reduzi-las a crenças sem sentido. Ao mesmo tempo, percebemos como Clemente toma para si a tarefa de enunciar os gregos, tornando-os diferentes para, mais à frente, destacar essas mesmas diferenças a fim de demarcar fronteiras e classificar as crenças que o autor considera certas ou erradas (SILVA, 2001, p. 81).

No início do texto, o autor alerta para que se abandonassem os “santuários ímpios” e não acreditassem em histórias “inverossímeis”, atribuindo aos oráculos a alcunha de “lugares de delírio” (*Protr.* II, 11, 1-2). Deixando claro sua proposta, diz:

Que tal se eu te enumerasse os mistérios? Não parodiarei, pois, como dizem de Alcibíades, mas revelarei clara e belamente, segundo o discurso da verdade, aquela charlatanice escondida neles, e aqueles que são chamados, por vós, de deuses, com suas iniciações místicas; tal como sobre o palco da vida, eu os farei aparecer aos espectadores da verdade (*Protr.* II, 12, 1).

Concordamos com Carolina Suriz dos Santos (2017, p. 38-39) quando demonstra que Clemente segue a seguinte linha de raciocínio: primeiro, o autor tenta causar choque ao leitor ao expor a violência, luxúria e homofagia com que os mitos são representados; em seguida, procura ridicularizar os gregos por meio da sátira dos mistérios, zombando dos objetos rituais; na sequência, acusa os deuses de serem charlatões e impostores que enganam os homens para, por fim, concluir que essas mesmas divindades são demônios e a forma mais repugnante do maligno. Clemente não se detém apenas em “revelar” os *mistérios*. Para atingir o objetivo de seu discurso, são destacados os aspectos considerados mais cruéis a fim de causar choque e horror aos ouvintes. É o que ocorre quando relata os *mistérios* de Dioniso. Clemente cita que as bacantes celebram a homofagia de um “Dioniso enlouquecido” e seu delírio sagrado faz com que partilhem a carne ritual das vítimas sacrificiais (*Protr.* II, 2, 1). Mais adiante, citando o poeta Orfeu, é dito que esse mesmo culto teve como origem a mutilação do deus:

(...) era ele uma criança ainda e foi cercado pelos curetas, numa dança de armas, quando os titãs se aproximaram dele, dissimuladamente, e o enganaram com jogos infantis; os mesmos titãs, então o esquarteraram, estando Dioniso em tenra idade (...) (*Protr.* II, 17, 2).

Cita ainda como os coribantes eram fraticidas e que carregaram parte do corpo mutilado de Dioniso:

Ao chamarem de Cabiros os Coribantes, denunciam, destarte, a iniciação cabíria, pois esses dois fraticidas, em verdade, carregando o cesto no qual se encontrava o membro viril de Dioniso, fugiram para a Tirrênia, levando com eles essa gloriosa mercadoria. Aí eles permaneceram como refugiados, expondo à veneração dos tirrênios, como uma preciosa lição de piedade, as genitálias de Dioniso e o cesto que as guarda. Por este motivo, não de todo inverossímil, alguns invocam Dioniso Átis, por ter sido este deus castrado (*Protr.* II, 19, 4).

Quanto aos *mistérios* eleusinos, Clemente os descreve como celebrações da “errância, rapto e luto”. São mostrados ao leitor que esses *mistérios* surgiram da união amorosa de Zeus e Deméter, a quem Clemente não sabe dizer se era sua mulher ou mãe, para então acrescentar:

Que tal se eu continuasse o relato? Deméter, por seu turno, dá à luz; Core cresce; Zeus une-se, novamente e, desta vez, com Feréfata, “a engendrada por ele”, sua própria filha, depois de ter feito o mesmo com sua mãe Deméter, esquecido do primeiro crime; Zeus, pai e corruptor da menina, uniu-se a ela transformado em dragão, dando demonstração do que ele era (*Protr.* II, 16, 1).

Clemente continua o relato e apresenta o famoso episódio do rapto da filha de Deméter. O autor descreve sua desolação pelo desaparecimento da filha, que fez com que Baubo oferecesse o *cíceon*, que a recusa, e prontamente Baubo levanta suas vestes para a alegria da deusa: “Belo espetáculo, pois, e conveniente a uma deusa!”.

Como destacados nos trechos acima, Clemente tratou de focar nos aspectos mais “desumanos” dos *mistérios*: a homofagia, o assassinato e esquartejamento de uma criança, a relação incestuosa e a violação de uma filha. Pérez (2010, p. 172) aponta que as descrições de Clemente são, muitas vezes, fragmentárias e incompletas. Não há explicações para o crime cometido pelos titãs, enfatizando o caráter irracional do ato, e nem menciona que a ressurreição de Dioniso a partir do coração salvo por Palas Atenas⁷⁷, tinha como objetivo atenuar as consequências negativas da sua morte. Tendo em vista o objetivo de Clemente em fazer transparecer apenas o considerado maligno da crença, o autor se abstém de apresentar ao leitor quais os significados e as implicações que os rituais continham. Em nenhum momento é citado como os gregos percebiam seus ritos e as implicações que cada etapa das iniciações representavam, além do simbolismo de cada rito iniciático, o que leva a crer que, apesar do seu amplo conhecimento, Clemente se dedica fielmente a seguir uma agenda própria disposta apenas a desacreditar os *mistérios* em contraposição ao cristianismo, conforme veremos mais à frente.

Após expor a dita crueldade dos *mistérios*, Clemente apela para a sátira, ridicularizando as crenças politeístas como artifícios para sua deslegitimação. É o que faz quando cita o mito do nascimento de Afrodite, aquela que “nasceu da espuma” causada pela mutilação dos órgãos sexuais de Uranos, e que tinha como símbolo ritualístico um bolo em forma de falo. Aos seus iniciados, Clemente compara o ato de levar uma moeda com o

⁷⁷ “(...)Atena, por sua vez, por haver retirado o coração de Dioniso, mereceu o epíteto de Palas, devido às batidas deste coração (...)” (*Protr.* II, 18, 1).

pagamento a uma cortesã (*Protr.* II, 14, 2). Já nos *mistérios* eleusinos e dionisíacos⁷⁸, respectivamente, mais uma vez os objetos rituais são alvos de riso:

É supérfluo apresentar os símbolos dessa iniciação. Eu sei que eles levar-vos-ão ao riso, através de suas representações, mesmo se não sentirdes vontade de rir: ‘Eu comi sobre o tímpano; do címbalo bebi; levei os vasos sagrados, precipitei-me no leito nupcial’. Esses símbolos não são verdadeiros atos de violência? Os mistérios não são uma chalaça? (*Protr.* II, 15, 3).

Também não é inútil apresentar-vos, para vossa condenação, os símbolos inúteis dessa cerimonia de iniciação: um pequeno osso, uma esfera, um pião, maçãs, uma roda, um espelho e um floco de lã. Atenas, por sua vez, por haver retirado o coração de Dioniso, mereceu o epíteto de Palas, devido às batidas deste coração (...) (*Protr.* II, 18, 1)

Quanto aos homens que se prestavam aos rituais misteriosóficos, Clemente os chama de ateus por ignorarem o verdadeiro Deus. Esses mesmos homens são duplamente culpados por ignorarem e não reconhecerem o verdadeiro Deus e por atribuir existência a seres que não poderiam ser consideradas divindades⁷⁹, o que parece bastante significativo visto que os cristãos recebiam a alcunha de ateus pela sua recusa em prestar honras ao imperador. Nesse caso, Clemente se apropria de um termo imposto aos fiéis e o subverte de acordo com a lógica cristã para aplicá-lo contra os gregos, mostrando como o autor consegue usar termos familiares para lhes atribuir um novo significado.

Entretanto, Clemente entende que o desconhecimento dos gregos sobre Deus se devia à impiedade e superstição, e que tal conhecimento se perdeu “nas trevas da ignorância” e esta perda resultou em um desvio da crença original:

Porém, concepções erradas, desviadas do caminho certo, e verdadeiramente funestas, afastaram “a planta celeste”, o homem, de uma conduta celeste e o subjugaram sobre a terra, persuadindo-o a se prender às criaturas terrestres (*Protr.* II, 25, 4).

Prosseguindo em sua abordagem para desacreditar o panteão helênico, Clemente fala como os gregos se dedicaram às mais diferentes formas de divinizar aquilo que estava ao seu redor, sem se restringir a seres vivos, entre os quais são citados: os astros e seus

⁷⁸ Clemente prossegue citando uma série de outros objetos sagrados como bolas pequenas, grãos de sal, uma serpente, ramos de figueira, pasteis redondo, lamparinas, espadas, um pente fino, entre outros (*Protr.* II, 22, 4-5).

⁷⁹ O termo “ateu” no contexto de Clemente diferencia-se do sentido moderno. Os cristãos já haviam recebido essa alcunha por não cultuarem os deuses do estado romano (JAEGER, 2014, p. 39). Na lógica clementina, é chamado de “ateu” aquele que não cultua o deus cristão, voltando-se para práticas consideradas falsas como é o caso dos *mistérios*.

movimentos, plantas e frutos cultivados, vícios, sortes e desgraças, sentimentos como o medo, o amor, a alegria e a esperança (*Protr.* II, 26, 1-7). Na concepção de Clemente, a forma de adoração dos gregos era percebida como “charlatanice” introduzida de diferentes maneiras e por diferentes personagens com o único objetivo de desviar a humanidade do caminho correto.

Nota-se que até esse ponto do capítulo II, o autor se propôs a fazer descrições dos *mistérios* focando na “irracionalidade” dos ritos e ironizando-os para então passar para a desconstrução dos mesmos ritos. Um aspecto interessante e bastante ressaltado por Clemente é que o “estranho” ou “bizarro” dos mitos é sempre algo atribuído aos ritos do Outro e não se aplicam a própria crença cristã. Não há menção detalhada sobre ritos cristãos estranhos ao mundo greco-romano, como a eucaristia, sendo que um dos principais ataques feitos aos cristãos estava relacionado ao desconhecimento da crença (JAEGER, 2014, p. 39). Assim, o lado “irracional” de cada crença não é aplicado ao cristianismo, mas apenas aos não-cristãos como uma das formas de invalidação do Outro. É ainda a partir das descrições detalhadas das crenças, das citações de autores gregos, muito provavelmente reconhecidos pelo público, que Clemente demonstra ser possuidor de uma erudição que o possibilita falar sobre e se colocar em uma posição de autoridade para ir de encontro às manifestações religiosas do mundo politeísta. Mais do que a possibilidade de falar, Clemente desfruta do que podemos chamar de dupla autoridade que consiste em falar sobre aspectos de um mundo “de fora” da crença cristã, mas da qual o autor dispõe de grande conhecimento devido à sua própria experiência pessoal e pertença a esse mundo. Ao mesmo tempo, o próprio texto ressalta como Clemente, já convertido à fé, se apresenta como aquele que pode perceber as armadilhas que levaram os homens aos erros do politeísmo, prestando-se a desconstruir a imagem criada das divindades para, então, serem levados à conversão:

Essas vias da verdade, escorregadias e perigosas, fazem o homem tombar, afastar-se do céu e voltar-se ao abismo. Eu gostaria, entretanto, de mostrar-vos esses deuses em pessoa, tais como são, se existem, para que, de uma vez por todas, vós vos aparteis do erro e, novamente, corrais em direção ao céu (*Protr.* II, 27, 1).

Clemente dá continuidade ao capítulo II, desta vez com uma outra abordagem. Na primeira parte o autor rompe com os princípios sagrados dos *mistérios* ao revelar o que deveria ser mantido oculto e com o claro objetivo de chocar e causar horror ou repulsa a partir dos ritos e atos praticados pelas divindades. Nessa etapa seguinte, o autor toma essas mesmas figuras e propõe uma outra abordagem que, ainda que não deixe visar o choque do

ouvinte em momentos específicos, pretende investigar sobretudo a quem os cultos seriam direcionados. Ora, partindo do princípio de exclusivismo próprio do monoteísmo cristão e na sua dualidade entre bem e mal, se os cultos gregos não eram destinados ao deus cristão, devia-se questionar a quem eram dedicadas honras e venerações. Clemente dá três explicações: os deuses olímpicos eram homens; se não eram homens, seriam demônios; e, se não eram demônios, nada mais seriam que objetos inanimados e, logo, indignos de adoração. Mais uma vez, deve-se notar como o autor se apropria das próprias narrativas gregas como argumentos para corroborar sua tese. Ele diz: “Quase tudo o que se diz de vossos deuses é narrado em forma de mito e ficção; e tudo quanto se supõe ter acontecido, tudo isso foi averbado por homens imorais e concupiscentes” (...) (*Protr.* II, 27, 4). No trecho citado, Clemente põe em dúvida os mitos gregos a partir de duas premissas que seriam, o fato de considerá-los “mitos” e a ficção e ainda questiona tanto a autoridade dos seus narradores quanto sua moralidade. Esse questionamento moral parece estar mais relacionado sobre quem se fala, no caso, os deuses.

Vejamos os trechos destacados abaixo:

Há ainda, segundo certos autores, três Zeus: um filho de Éter, na Arcádia, e os dois outros filhos de Cronos – um nascido em Creta e o outro ainda na Arcádia.

Há outros que admitem cinco Atenas: uma filha de Hefesto, a de Atenas; uma de Nilo, a egípcia; uma terceira, filha de Cronos, a inventora da guerra; a quarta é filha de Zeus, a qual os messênios chamavam Corifásia, por causa do nome de sua mãe; a quinta é filha de Palas e da oceânida Titânis, que, após ter imolado impiedosamente o pai, adornou-se com a pele deste, como se fosse um tosão de ovelha.

Quanto a Apolo, Aristóteles nomeia um primeiro como sendo filho de Hefesto e de Atena (nesse caso Atena não era mais virgem?!); um segundo nasceu em Creta e era filho de Cirbas; um terceiro, filho de Zeus; e o quarto era natural da Arcádia, filho de Sileno, cognominado Nômio, pelos arcádios; além desses, ele enumera o Apolo Líbio, filho de Amón; e o gramático Dídimo acrescenta a isso tudo um sexto: o filho de Magnes.

Mas, agora, quantos Apolos existem? **Inumeráveis mortais, homens perecíveis, chamados pelo mesmo nome que aqueles acima citados.** (grifo meu) (*Protr.* II, 28, 1-4)

Que tal se eu contasse dos vários Asclépios, ou dos inumeráveis Hermes, ou dos legendários Hefestos? Eu não gostaria de ultrapassar a medida, inundando vossos ouvidos com essa multidão de nomes. Mas que, **ao menos, suas pátrias, suas profissões e suas vidas e ainda seus túmulos vos convençam de que eles foram homens.** (grifo meu) (*Protr.* II, 29, 1)

Os trechos trazem à luz o conhecimento de Clemente acerca dos deuses, seus nomes e suas origens. Nosso interesse está, sobretudo, em duas observações feitas pelo autor (destacadas em negrito) mostrando que os deuses eram vistos como homens/mulheres que levavam vidas comuns, sendo obrigados a trabalhar e eram sujeitos aos destinos da morte.

Não sendo estes suficientes, Clemente ainda acrescenta uma série de características que só poderiam ser atribuídas aos humanos, dizendo:

Agora escutai, pois, os amores de vossos deuses, as estranhas fábulas de suas fraquezas, suas feridas, suas prisões, seus risos, suas batalhas, suas sujeições, seus banquetes, seus amplexos, suas lágrimas e paixões, seus prazeres carnavais. (*Protr.* II, 32, 1)

Clemente não se abstém de enumerar longamente os vícios do panteão. São repetitivas as menções a adultérios, fornicações e violações cometidos por divindades como Zeus, dos quais nem mesmos os rapazes eram poupados e ironiza que o desejo sexual não era restrito apenas aos deuses, ressaltando que mesmo as deusas “elas se entregam ao adultério, mas com muito mais ardor, quando proibidas de cometer adultério” (*Protr.* II, 33, 8). “Humanizando” os deuses, Clemente os apresenta com corpos mortais sujeitos a feridas, dores e necessidades materiais:

É mister, portanto, conceder aos deuses cuidados e alimento, já que têm necessidade de tais coisas. Por isso há banquetes, embriaguez, riso e uniões. Praticariam eles os prazeres carnavais próprios dos humanos, procriariam e cochilariam, se fossem imortais, sem carência de coisa alguma e possuidores da agerasia? (*Protr.* II, 36, 4)

Na transição do capítulo II para o III, o principal questionamento de Clemente é sobre os deuses serem, na verdade, demônios, indicando os olímpianos como “grandes demônios” sobre os demais, nos quais aqui se incluíam os semideuses. Para o autor, esses a quem chama de demônios não eram seres divinos e as benesses que proporcionavam apenas indicam sua inferioridade por dependerem de homens, faltando-lhes as características próprias de um “verdadeiro Deus”:

Se esses são, pois, vossos guardiões, não o são pela benevolência que sentem por vós, mas presos à vossa ruína; como adutores, eles perseguem o que lhes mantém a vida, atraídos pela fumaça (dos sacrifícios). Esses mesmos demônios, de alguma maneira, reconhecem sua gula: Libações e fumaça odorífica das vítimas são o que nós temos como recompensa, dizem eles (*Protr.* II, 41, 3).

Continuemos, então, e acrescentemos o fato de como vossos deuses são demônios misantrópicos: não apenas se regozijam com a demência dos homens, mas também com assassinatos. Eles se dão ao prazer de agenciar ora lutas armadas, pelo simples desejo de vitória; ora guerras em que uma ardente emulação conduz os soldados a inumeráveis combates, instigados pela ambição. Destarte, eles se saciam, de modo superlativo, com mortes humanas; e caindo sobre cidades e povos, como epidemias, exigem libações atrozes (*Protr.* III, 42, 1).

Nos enunciados destacados acima, Clemente cita como os deuses, agora transformados por sua narrativa em demônios, foram capazes de iludir e enganar os homens, levando-os a crer serem seres superiores quando induziam continuamente os homens a cometerem atos criminosos como, por exemplo, homicídios realizados por meio dos sacrifícios⁸⁰. Ainda podemos observar que mesmo após levantar dúvidas sucessivas sobre o que motivava os gregos a adorarem suas divindades, Clemente já dá a resposta, não sem antes tentar demonstrar sua falsidade. Assim como nos *mistérios*, é fundamental que o autor desmascare a crença visando o embasamento do discurso apologético que viria logo a seguir. O capítulo IV inicia com Clemente mostrando como os deuses eram objetos insensíveis, “obras de mãos humanas”, costume que não se restringia aos gregos mas também aos árabes, persas e povos mais antigos, chamando-os de *xoanas*. Por outro lado, a crítica do capítulo IV não se detém apenas às divindades e suas formas de culto, embora esse ponto ganhe relevância em várias passagens do texto. O que podemos perceber com mais clareza é que nesse ponto Clemente parece ter entendido que o foco em questão podia ser direcionado para os gregos, condenando-os por suas próprias atitudes perante suas crenças, como podemos exemplificar.

Nos trechos *Protr.* IV, 46-48, Clemente enfatiza que os deuses tinham suas imagens moldadas (*xoanas*) por matérias como madeira, pedras, pedras preciosas e outros materiais, reconhecendo-as como obras humanas, logo, insensíveis. No trecho IV, 49, o autor fala que o imperador romano havia entronizado seu amante Antínoo como deus no Egito, indicando seu conhecimento sobre a divinização humana conforme explicado no tópico 1.4.2. Aqui vale destacar os seguintes trechos:

Tanto em pedras quanto em pedaços de madeira, vê-se claramente a matéria com que as estátuas de figuras humanas foram feitas, para as quais fingis piedade, caluniando a verdade; isso já está claro *per si*, mesmo que essa demonstração necessite de raciocínio lógico, não se deve fazê-lo (*Protr.* IV, 47, 1) (grifo meu).

Com efeito, não são prodigiosos aqueles que suplicam às pedras e, depois, colocando-as, também, diante de suas portas, como se elas pudessem fazer alguma coisa? Eles adoram Hermes como deus e guardião das portas, veneram a estátua do “Protetor dos caminhos”. **Se, realmente, eles os ultrajam como seres insensíveis, porque, então, adoram-nos como deuses?** E se acreditam que eles

⁸⁰ Aqui percebemos como Clemente utiliza categorias próprias do cristianismo, como a ideia de demônio, no contexto da religiosidade grega em uma tentativa de “traduzir” as referências míticas em um mesmo patamar. Clemente entende a necessidade dessa tradução para que possa ser entendido pelo seu público, ainda que esse processo seja um tanto problemático, visto que “força” esse entendimento dentro de uma outra lógica estranha aos gregos. E apesar do autor ser um homem grego que conhecera os cultos, toda a lógica do seu discurso é construída tendo como centro o cristianismo.

são dotados de sentimentos, porque fazem deles seus porteiros? (*Protr.* IV, 50, 5)
(grifo meu)

Clemente demonstra grande dificuldade em entender como os gregos foram capazes de divinizar “objetos”, dizendo que estes eram inferiores até mesmo aos animais, que podem sentir, ver, cheirar, etc. Por outro lado, Clemente entende que os próprios gregos estariam cientes da falsidade desses objetos pela forma como os tratavam e pelos males que lhes ocorriam:

As andorinhas e a maior parte dos outros pássaros voam sobre essas estatuas e aí defecam, sem se preocuparem com Zeus Olímpico (...). Por outro lado, há certos malfeitores ou inimigos que se predem a elas: são aqueles que, ávidos de luxúria, devastam os santuários e roubam oferendas, ou mesmo derretem as estatuas (*Protr.* IV, 52, 4-5).

Foi assim que aquele tal Pigmalião de Chipre se apaixonou por uma estátua de marfim, era a estátua de Afrodite e ela estava nua; subjugado pela beleza da estátua, o cipriota se uniu a ela, conforme narra Filostéfano (*Protr.* IV, 57, 3).

No decorrer do texto do capítulo IV, Clemente repetidamente exemplifica como os próprios gregos insultavam seus deuses e que esse desrespeito só poderia indicar que não havia, de fato, o que temer de seres que se supunham tão poderosos, já que não poderiam evitar o tratamento recebido ou mesmo punir quem os fizessem pois não tinham poder para tal. Nesse sentido, Clemente ironiza a própria contradição das adorações gregas por crerem e induzirem outros ao erro: “(...) Não obstante, aqueles que cuidam e alimentam os macacos constataram, com espanto, que estes não se deixam enganar com figuras e bonecas de cera ou argila; sereis vós, então, piores que os macacos, cultuando quadros e míseras estatuetas de pedra, de madeira, de ouro e marfim?” (*Protr.* IV, 58, 1).

Por fim, podemos dizer que Clemente encerra essa etapa do discurso já anunciando o teor apologético que viria a seguir. No decorrer dos três capítulos seguidos, o alexandrino se propôs a desmascarar os *mistérios*, seus ritos, seus objetos, para dedicar sua atenção às divindades pertencentes a esses cultos, refletindo sobre sua verdadeira natureza a partir dos próprios autores gregos que dispunha (Orfeu, Homero, Hesíodo, etc.). A estrutura segue certa lógica, mas o que fica mais evidente na leitura é que Clemente não está apenas preocupado em fazer uma desconstrução da religiosidade helênica. Um elemento comum no discurso clementino é a crítica a um estilo de vida e moral que não condizia com o modelo de vida cristã, vide suas observações sobre os deuses levarem uma vida de prazeres, adultérios, fofocações, incestos, violações, gula ou mesmo atos mais justificadamente

condenáveis como assassinatos que, conseqüentemente eram imitadas pelos gregos. Daí acreditamos provir o excesso de exemplos que Clemente confere ao texto, sempre tentando enquadrar o máximo de divindades possíveis nos elementos de sua condenação. E é por esse motivo que destaca:

Esses são os arquétipos de vossa sensualidade; essa é a teologia da arrogância; essas são as lições dos vossos deuses, que praticam convosco a concupiscência. “Aquilo que se deseja, nisso se crê”, diz o orador ateniense (...). Nós denunciemos vossa indulgência a todas essas coisas indecentes, condenando não apenas a prática, mas também o ato de vê-las e ouvi-las. Vossos ouvidos se prostituíram, vossos olhos cometeram adultério, e o mais estranho ainda: vosso olhar cometeu adultério antes mesmo dos amplexos libidinosos. (...) Vós credes em ídolos, ciumentos que sois da libertinagem deles, mas não credes em Deus, porque não suportais a temperança; vós odiastes o melhor e venerastes o pior, tornando-vos não espectadores da virtude, mas atores do vício (*Protr.* IV, 61, 1-4).

3.4 O entendimento de Clemente sobre a filosofia

Miguel Spinelli diz que o *Strómata* é o escrito de Clemente em que mais transparece seu interesse filosófico. O livro trata da utilidade da filosofia para a compreensão da verdade divina – que também era conhecida como a verdadeira filosofia ou também chamada de teologia – mostrando que o autor entende sua necessidade de colocá-la lado a lado com a revelação (SPINELLI, 2002, p. 68-69). No *Protréptico*, a filosofia é posta como o caminho para a felicidade e como conhecimento a respeito do objetivo de vida do homem, necessário para adquirir o verdadeiro bem (JAEGER, 2014, p. 75). Sendo assim, Clemente não apresenta seu pensamento como totalmente contrário à filosofia, mas assume um tom mais conciliador e, ao menos na *Exortação*, se propõe a tocar apenas em pontos específicos.

Os apontamentos de Clemente sobre a filosofia na *Exortação* estão alocados basicamente nos capítulos V e VI, embora possamos entender que o capítulo VI funcione como um complemento ou argumento final para a discussão. Vemos que o autor não se propõe a criticar veementemente a filosofia, como faz nos capítulos anteriores com os *mistérios*. Seu objetivo aqui são dois: Primeiramente, destaca que os filósofos foram capazes de reconhecer a verdade divina, mesmo que esse conhecimento tivesse se apresentado de forma fragmentária e não totalmente reconhecível pelos autores que o escreveram. O segundo ponto, do qual depende diretamente do primeiro, é mostrar ao leitor que o conhecimento legado pelos filósofos é proveniente das Escrituras judaicas, ou seja, teriam realizado um “plágio” das ideias dos judeus.

Clemente inicia o capítulo V mostrando como os mesmos filósofos que criaram ídolos de pedra e madeira foram capazes de divinizar fenômenos celestes, sugerindo que tiveram “imagens oníricas da verdade”, em alusão as teorias de que tais elementos seriam os próprios princípios do universo. Para Clemente, a sabedoria dos gregos derivava dos povos considerados bárbaros dizendo “que os filósofos reconheçam, pois, seus mestres nos persas, nos sauromatas ou nos magos, juntos aos quais aprenderam a doutrina ateia desses princípios que eles veneram (...)” (*Protr.* V, 65, 4).

Clemente direciona seu argumento para comprovar que mesmo os filósofos haviam tomado conhecimento da verdade citando Platão, que teria reconhecido que Deus é “uno, imperecível e eterno, que Ele está no alto, em torno da abobada celeste, em seu observatório próprio e particular” (*Protr.* VI, 68, 3). A alusão a Platão é feita para levantar questionamentos sobre a origem dos discursos sobre a religião em que Clemente aponta que o conhecimento do filósofo é proveniente das “raças mais sábias dentre os bárbaros”:

Eu conheço, pois teus, mestres, embora desejasse ocultá-los: a geometria aprendestes ao pé dos egípcios, a astronomia junto aos babilônios, dos trácios recebestes os sábios cânticos encantatórios, os assírios também te ensinaram muitas coisas, mas para as Leis, ao menos aquelas que são verdades também para a glória de Deus, os próprios hebreus [te] ajudaram (...) (*Protr.* VI, 70, 1)

Aqui o autor retoma a já mencionada polêmica sobre o roubo do conhecimento judaico pelos gregos. A opinião de Clemente é que Platão e Pitágoras, estavam entre os filósofos que mais se aproximaram da verdade por terem se apropriado de algumas verdades bíblicas, estabelecendo uma relação de dependência entre esse conhecimento e os helenos. Por outro lado, Clemente não informa como esse envolvimento ocorrera, visto que os autores mais citados, Platão (428 a 347 a.C.) e Pitágoras (século VI a.C.) viveram em um período anterior à tradição bíblica atribuída a Ptolomeu II, que teria encomendado a tradução da versão grega dos Setenta (SPINELLI, 2012, p. 70-71).

Da mesma forma, Clemente clama que Platão não seja o único autor a ser considerado, sugerindo:

Não te detenhas, ó Filosofia, apenas nesse único Platão, mas apressa-te em me apresentar muitos outros que, em realidade, proclamam, em voz alta, o único Deus, sob inspiração divina, quando, de alguma maneira, eles se apoderaram da verdade (*Protr.* VI, 71, I)

Para, em seguida nomear Antístenes, Xenofonte de Atenas, Cleante de Pédaso e os seguidores de Pitágoras como exemplos: “Tudo isso que eles escreveram, também por inspiração divina - e que nós explicamos – é suficiente para levar ao conhecimento de Deus que aqueles que, mesmo com pouca capacidade, são capazes de considerar a verdade” (Protr. VI, 72, 5).

Embora breves, os apontamentos de Clemente mostram que os próprios gregos, ainda que em um nível menor, haviam percebido a “verdade” judaico-cristã, o que podemos relacionar com o tópico anterior quando o mesmo autor, na sua tentativa de desacreditar os deuses, aponta as contradições e levanta questionamentos sobre os motivos que levaram os gregos a se enganarem com suas crenças.

Por fim, Clemente finaliza com as declarações dos poetas:

Que venha também a nós (já que a Filosofia só não é suficiente) a própria poesia que emprega todo o seu tempo em torno da ficção; ela virá a duras penas, testemunhar, ao menos uma vez, a verdade, ou mais ainda: confessar a Deus a transgressão de seus mitos (Protr. VII, 73, I)

Esse breve texto que compreende o capítulo VII vem como último complemento do autor encerrando seu argumento sobre o conhecimento de que os gregos foram minimamente capazes de perceber o *Logos* divino, confirmando que a verdade não estava oculta, mas a eles não fora dada a conhecer plenamente. Entre citações de trechos de autores como Eurípedes, da profetisa Sibila, Menandro, Antístenes e Homero, chama nossa atenção o fato de mencionar Orfeu, o poeta dos *mistérios*. Na passagem, Clemente indica como o próprio hierofante das iniciações reconheceu o erro de desviar os homens do caminho correto e buscou se apaziguar com Deus (Protr. VII, 74, 3-6). Mesmo curta, não deixamos de notar como Clemente retoma uma figura de autoridade nos *mistérios* e já bastante polêmica entre os apologistas cristãos para corroborar seu discurso, algo totalmente contrário ao que o autor havia feito no capítulo II, quando Orfeu é descrito como um dos primeiros poetas a corromper a humanidade com seus cantos. Contudo, é preciso lembrar que o objetivo do texto clementino é exatamente exortar as pessoas à conversão, com a intenção de mostrar aos gregos uma das principais autoridades dos *mistérios* como Orfeu reconheceu que a falsidade das suas crenças não era algo que poderia ser simplesmente ignorado⁸¹.

⁸¹ Outro motivo que nos chamou atenção é que Orfeu é o único poeta e autor dentre os citados por Clemente que parece ter reconhecido seu erro e demonstra algum arrependimento, o que não identificamos em nenhum outro autor. Seja como for, Clemente reconhece a autoridade do poeta e o fato de citá-lo para os gregos serve como reforço adicional de peso para seus argumentos.

Esses três últimos capítulos finalizam a exposição de Clemente quanto ao conhecimento do divino pelos gregos. No próximo tópico, entraremos definitivamente na questão apologética cristã em que o autor cede espaço agora ao testemunho dos profetas e as Escrituras Sagradas substituem os autores helênicos. É nesse momento que o autor alexandrino explana os preceitos da sua fé em contraposição às crenças politeístas.

3.5 O Discurso apologético de Clemente de Alexandria

É hora, já que tratamos sucessivamente do resto do assunto, de irmos aos textos proféticos: seus oráculos, que nos abrem os caminhos da piedade, **são os fundamentos da verdade; as escrituras, a um só tempo, divinas, sociais e prudentes, são os caminhos da salvação; elas se apresentam despojadas de pretensões de estilo, fora da eufonia, da eloquência e da lisonja**, elas reerguem o homem subjugado pelo vício, elas impedem a queda na vida mundana, por uma única e mesma palavra; elas nos prestam muitos serviços, desviando-nos do engano funesto, exortando-nos visivelmente à salvação certa (*Protr.* VIII, 77, I) (grifo meu).

Após discorrer sobre a religiosidade helênica, Clemente dá início ao seu discurso propriamente apologético, que vai do capítulo VIII ao XII. São capítulos que tratam quase que em sua totalidade de referências aos textos judaico-cristãos como os livros bíblicos de Gênesis, Deuteronômio, Jeremias, Isaías, Amós, entre outros, trazendo a perspectiva do autor sobre o cristianismo na sua tentativa de conversão.

É ainda nesses últimos capítulos da *Exortação aos Gregos* que Clemente traça diferenciações mais evidentes entre o cristianismo e o politeísmo, havendo uma clara oposição entre os dois sistemas de crenças, embora nem sempre ocorressem de forma explícita, daí sua necessidade de esmiuçar ao máximo as diferenças entre elas. Contudo, após analisarmos os primeiros livros da obra, especialmente os livros II a IV, foi possível notar como Clemente tratou de traçar um perfil das crenças gregas para finalmente falar sobre a conversão. Fazendo isso, Clemente estabeleceu parâmetros para diferenciar as crenças cristãs e gregas para construir seu discurso a partir do contraste entre ambas, entendendo a necessidade de “produzir” o discurso entre o que é e o que não é (SILVA, 2008, p. 74), falando sobre o *outro* e enunciá-lo como diferente (HARTOG, 2014, p. 243). Disso, podemos inferir que tudo o que foi dito sobre os gregos e suas formas de manifestação religiosa estão em desacordo com a fé de Clemente, motivando-o a fazer sua crítica.

Nos trechos da obra selecionados abaixo, destacamos as descrições que o autor faz para dizer o que o cristianismo é e o que não é, tomando este como ponto de referência das

suas análises, ou seja, enfatizando aquilo que toma como parâmetro principal e, conseqüentemente, o que pensa ser o “correto” (SILVA, op. Cit., p. 75). É o que podemos observar se tomarmos como exemplo as descrições que Clemente faz de Zeus, suprema divindade grega no panteão⁸². Vejamos os trechos a seguir: (II, 15, 1) Zeus é citado como mantendo relações com sua mãe (ou seria irmã?); (II, 16, 1-3) Deméter dá à luz a Core (ou Feréfata), com quem novamente Zeus mantém relações sexuais e dá origem a um filho de aparência tauriforme (em alguns relatos este filho é Dioniso); após o esquartejamento de Dioniso pelos titãs, é questionada a onisciência e onipresença de Zeus, em virtude da sua ausência perante o crime cometido contra o filho (II, 18, 2); o crônida é ainda apresentado como sendo vários e não apenas um: ora filho Éter, ora filho de Cronos, podendo ter nascido em Creta ou na Arcádia (II, 28, 1); em outro momento, Clemente parafraseia Eurípedes, que relata a morte de Asclépio ao ser atingido por um raio de Zeus (II, 30, 2); nos trechos (II, 32-33) são relatados as fornicções de Zeus e seu filho Hércules, “verdadeiramente tal qual o pai”, que teria violentado cinquenta virgens e uma única noite; em (II, 36, 5) Zeus, sabidamente, teria se banquetado com carne humana, do filho esquartejado de Licaão, junto aos etíopes. Clemente então resume sua versão de Zeus:

Nobre personagem, esse Zeus profético, protetor dos hóspedes e dos suplicantes, pleno de mansuetude, fonte de todos os oráculos, vingador de crimes! É muito antes o oposto: o injusto, o criminoso, o imoral, o sacrílego, o misanтроpo, o violento, o corruptor, o adúltero, o libertino! (...) (*Protr.* II, 37, 1-2)

O contrário pode ser observado quando Clemente fala do *logos* ou do deus cristão: (...) o Senhor apieda-se, instrui, exorta, adverte, salva, protege, promete-nos uma recompensa por nosso aprendizado na esperança da salvação (...) (I, 6, 2); por seu amor pela humanidade, Deus é comparado não como um professor que repreende seus discípulos ou um mestre falado aos servos, mas como um pai benévolo que repreende seus filhos (IX, 82, 2); Deus também é descrito como filantropo por exortar seus servos e indicar a salvação (IX, 83, 1; IX, 85, 3), ao contrário dos deuses olímpicos de quem Clemente diz: “Continuemos, então, e acrescentemos o fato de como vossos deuses são demônios misantrópicos: não apenas se regozijam com a demência dos homens, mas também com assassinatos (...)” (III, 42, 1). Dessa forma, estabelece uma clara antítese entre o deus cristão e a maior divindade do panteão grego destacando as características mais proeminentes de cada um e reforçando

⁸² A escolha por destacar a figura de Zeus é por ser a divindade de quem Clemente mais fala em todo o texto, embora o mesmo exemplo possa ser aplicado aos demais deuses.

o papel deste último como o único “verdadeiro” e, de forma racional, até mesmo o mais digno de crença em virtude das benesses que poderia destinar a humanidade, ao contrário de Zeus.⁸³

O mesmo contraste pode ser observado pelos autores que Clemente utiliza. Orfeu e os cantores místicos são postos em lados opostos à música cantada pelo rei David. Àqueles a música foi a precursora da enganação e por meio da qual os homens introduziram os *mistérios*, levando-os à servidão por meio de encantamentos (I, 2, 12), enquanto no cristianismo, Clemente entende a música como instrumento ordenador do cosmo sob o qual o homem vive. Foi pelo canto do rei David, o citarista, que “(...) exortou-nos à verdade, desviando-nos dos ídolos; muito longe de louvar demônios, ele os afugentava de si com sua música de verdade (...)” (II, 5, 4). Papel semelhante pode ser percebido quando Clemente apresenta os profetas, como Jeremias e Isaías, críticos da idolatria:

Quereis ouvir também o que diz esse profeta a respeito dos ídolos? “Eles serão expostos ao opróbrio diante do sol, e seus cadáveres serão o pasto das aves do céu e dos animais da terra e apodrecerão sob o sol e a lua; esses corpos inertes que eles amaram e aos quais se escravizaram; e a cidade deles será incendiada (*Protr.* VIII, 78, 3).

(...) Não têm nenhum conhecimento aqueles que, dentre vós, se dirigem a uma escultura de madeira e adoram os deuses que não os salvarão (*Protr.* VIII, 79, 3).

(...) Mas, agora, tomai cuidado com as ameaças; as estátuas e as obras feitas por mãos humanas lançarão gritos agudos, ou seja, aqueles que depositaram nelas sua confiança, pois a matéria é insensível (*Protr.* VIII, 79, 6).

E no que consiste a mensagem cristã? Esta ocorre por meio do *logos*. O deus de Clemente é descrito como o pai que repreende o filho, quando necessário. É aquele que salva e oferece as benesses advindas de um estilo de vida santa. É aquele que se apieda do filho que se desviou do caminho, mas é aguardado pelo pai que quer a liberdade dos vícios. É o Senhor que oferece o verdadeiro conhecimento:

(...) Em que consiste, pois, esse conhecimento? É a piedade, “a piedade que serve para tudo”, segundo São Paulo, “porque tem a promessa da vida presente e da vida futura.” Ó homens, por quanto comprarias a salvação eterna, se esta estivesse à venda? Nem o Pactolo inteiro, o mítico rio de ouro, não pagaria o preço equivalente à salvação (*Protr.* IX, 85, 3-4).

⁸³ Há uma clara ênfase de Clemente na figura de Zeus, o que é intrigante, visto que Alexandria possuía divindades mais populares como Ísis, Serápis ou Dioniso. É possível que o que o autor tentasse combater fosse o aspecto de “deus supremo” do panteão grego, rivalizando assim com o deus cristão. Também não podemos descartar a hipótese de que essa ênfase esteja ligada à tradição religiosa grega mais antiga, podendo ter um apelo mais pessoal para o público a quem se dirigia.

O cristianismo de Clemente de Alexandria que é apresentado aos gregos da cidade tem como meta a salvação. Clemente nos ilustra a partir da história original descrita no Gênesis, mostrando como o homem sucumbiu ao erro, mas ainda assim não foi abandonado por Deus. Pelo contrário, por causa do pecado que o *Logos* encarnou e se sacrificou, pelos pecadores e para os pecadores obterem a salvação, o único meio válido para alcançar tal objetivo seria por meio da preparação do homem na fé a partir dos ensinamentos das Escrituras e dos profetas. Dito isso, o autor ainda acrescenta que a vinda do *Logos* tornou desnecessário o apego à filosofia, visto que o verdadeiro conhecimento foi recebido e proclamado pelos discípulos de Cristo. No trecho que diz “(...) não há mais necessidade de irmos a nenhuma escola humana, nem nos preocuparmos com Atenas e o restante da Grécia, tampouco com a Jônia” (*Protr.* XI, 112, 1), pode parecer indicar, a princípio, um afastamento da filosofia. Contudo, Clemente também diz que a filosofia tem sua contribuição para outras questões particulares, ressaltando que apenas a religião: “(...) é uma exortação universal e serve, sem dúvida alguma, para a vida inteira, que, em toda circunstância, em toda oportunidade, dirige para o fim mais importante: a vida; é visando a esse objetivo único que é preciso viver, para vivermos sempre” (*Protr.* XI, 113, 1). É por esse motivo que urge a necessidade de se afastar de falsos ídolos e se aproximar de Deus.

Em seu último ato, Clemente anuncia o cristianismo com uma terminologia semelhante àquela utilizada nos *mistérios*. Trata-se de um processo que Hartog (2014, p. 245) entende como “transcrever a alteridade”, facilitando o entendimento daquilo se conta no mundo em que se conta e que contribui para elaborar uma representação, conforme abaixo:

Vem, ó insensato, mas não te apoiando no tirso, nem coroadado de loureiro; lança por terra a tua mitra, a tua nébrida, torna-te sensato; eu te mostrarei o Logos e os seus mistérios, para discorrer segundo as vossas imagens. Eis a montanha amada por Deus, ela não é, como o Citéron, palco de tragédias, mas consagrada aos dramas da verdade; ela é uma montanha de temperança, obumbrada por florestas de pureza; nela, as irmãs de Sêmele, “a fulminada por um raio de Zeus,” as ménades, não celebram Baco, as iniciadas na impura repartição das carnes; mas as filhas de Deus, as puras e belas ovelhas, que **revelam os sagrados mistérios do Logos**, formam um coro cheio de sabedoria. Ó mistérios verdadeiramente santos! Ó luz diáfana! Levo tochas para contemplar Deus e os céus; **torno-me santo ao ser iniciado: o Senhor é o hierofante e marca o iniciado com o sinal da cruz**, conduzindo-o à luz e apresenta ao Pai aquele que creu, para que Ele o guarde eternamente. **Essas são as festas báquicas dos meus mistérios; se tu o queres, recebe tu, também, a iniciação e tomarás parte com os anjos, em torno do Deus único e verdadeiro**, iniciado e imortal, enquanto o Logos de Deus se unirá a nossos hinos (...) (*Protr.* XII, 119, 1-2) (grifos meus).

Ciente do apelo que os cultos iniciáticos desempenhavam, Clemente se apressa a apresentar o cristianismo como o maior dos *mistérios*. No entanto, essa aparente “comparação” feita entre ambos só funciona visto que os termos (grifados) são compartilhados pelas pessoas a quem são dirigidas, mantendo o sentido do que é dito (HARTOG, 2014, p. 255). Não se trata de fazer simples comparações ou aproximações, mas mostrar a superioridade e triunfo da religião cristã se sobrepondo aos *mistérios* gregos⁸⁴. Diferentemente destes, que postulavam um conhecimento acessível apenas aos iniciados, a fé cristã é amplamente proclamada, revelada e universalizada a todos que estivessem dispostos a aceitá-la.

Por fim, encerramos com uma citação do próprio Clemente em que o autor sintetiza seu pensamento quanto ao homem cristão, ou ideal de homem que seria alcançado após a conversão:

Agora, podemos dizer que só o cristão é piedoso, rico, sensato e nobre e, por conseguinte, uma imagem semelhante a Deus; e podemos, ainda, dizer e crer que, tornado, por Cristo Jesus, “justo e santo, com a inteligência,” ele é, de certa maneira, agora, semelhante a Deus (*Protr.* XII, 122, 4).

⁸⁴ Jaeger (2014, p. 73) diz que mostrar o cristianismo como uma mensagem universal ia de encontro à crença daqueles que acreditavam possuir uma gnose elevada e secreta, sendo uma tendência “quase irresistível” na época de Clemente e particularmente em Alexandria, local de encontro entre vários cultos de *mistérios*.

CONCLUSÃO

A análise da *Exortação aos Gregos* trouxe ao nosso conhecimento uma série de aspectos acerca da religiosidade helênica que foi apropriada em diferentes lugares do império romano. É possível dizer que hoje conhecemos mais sobre o politeísmo grego a partir de sua leitura. Nela pudemos ver duas faces de um mesmo autor: de um lado, temos o homem grego, bem instruído e provavelmente iniciado nos cultos de seu tempo, que carrega uma herança cultural irrevogável; por outro lado, temos o homem cristão com uma fé inabalável que se propõe a escrever um tratado para a conversão de seus contemporâneos a fim de instruí-los na fé.

Deve-se notar que Clemente não é um homem grego que cresceu e viveu toda a sua vida em Alexandria, tendo percorrido diversas cidades até finalmente chegar ao Egito, o que nos permite levantar alguns apontamentos. O primeiro é a relação do autor com o local de produção da sua obra. Esta é direcionada a um público bem determinado e centrada em temas pontuais com ênfase na religiosidade grega. A abordagem de Clemente está focada nas crenças helênicas, apesar do ambiente multicultural existente em Alexandria, e seu discurso é quase que totalmente voltado para o binarismo cristão/grego. Mas mesmo esse binarismo há que se questionar visto que Serápis, deus padroeiro da cidade e que possui ambos os aspectos greco-egípcios, não recebe tanta atenção quanto outras divindades. O mesmo pode ser dito das crenças egípcias, ainda que esta fosse a maior população da cidade. A partir da leitura da obra, acreditamos que o autor destaca aquilo que lhe é mais familiar e do qual tem real conhecimento, ou seja, Clemente via nas práticas gregas um fator de maior importância a ser combatido e ressignificado pela fé cristã.

Outro apontamento é o fato de o judaísmo não receber a devida atenção como outros apologistas o fazem. Nos anos finais do século II d.C. a comunidade judaica já tinha sua população bastante reduzida em virtude dos inúmeros conflitos com os gregos da cidade, mas ainda eram expressivos. Clemente não desconhece o judaísmo como pode-se perceber pelo seu conhecimento de Filon e das Escrituras. Por outro lado, se pensarmos na *Exortação* como um primeiro contato para a conversão cristã, o autor ignora um grupo bastante significativo na composição social da cidade. De fato, o grupo de gregos alexandrinos a quem Clemente direciona seu discurso nos parece bastante reduzido e se a intenção do autor era falar apenas aos seus pares, há aqui uma evidente contradição quanto a universalização da mensagem cristã, visto que seu impacto seria sentido por poucos. Uma possibilidade a ser

levantada é que o autor não visse a necessidade de instruir e converter os judeus, silenciando sobre o grupo sem fazer críticas diretas, embora os motivos para isso não sejam totalmente claros. Há ainda que se considerar a hipótese de que as comunidades cristã e judaica estivessem tão entrelaçadas que tal distinção entre os dois grupos fosse bastante imprecisa. Acreditamos que tais questionamentos são fundamentais para entender e problematizar tanto a obra quanto o autor nos seus devidos contextos de produção, tendo orientado a escrita do presente trabalho e, assim, não podiam ser ignorados.

Quanto à *Exortação aos Gregos*, transparece na obra o confronto entre sua herança com base na paideia e na religião grega e a fé do autor, que também se traduz na sua vida social, vide o contexto do início das perseguições e o surgimento da literatura apologética. Como cristão, torna-se seu dever rechaçar as acusações feitas pelos não-cristãos face seu desconhecimento sobre a crença, o que Clemente faz com maestria dada sua erudição, do emprego de um discurso persuasivo e sua própria inserção entre os gregos antes da conversão. Nesse sentido, o texto é altamente enriquecedor por trazer à tona aspectos da religiosidade grega que se mantinham resilientes em um Egito romano já tão plural e que só seriam conhecidas por quem as tivesse vivenciado.

É a partir do seu conhecimento sobre a religiosidade grega que o autor inicia seu discurso e desconstrói os mitos envolvendo as divindades gregas, as criticando e ridicularizando e mostrando como a falta de credibilidade e sacralidade das crenças politeístas as tornavam sem sentido e indignas de qualquer tipo de adoração. Esse posicionamento de Clemente nos mostrou como o autor fez recortes muito específicos que pudessem reforçar apenas os aspectos mais negativos da religiosidade, o que, inevitavelmente, tornava o cristianismo como o seu oposto e melhor alternativa de fé. Ao mesmo tempo, o discurso de Clemente é corroborado pelo fato de o autor utilizar como base para suas afirmações citações dos próprios autores gregos, já conhecidos pelo público alexandrino.

Quanto à reconstrução, entendemos que esta ocorre por meio da forma que o autor aborda aspectos da filosofia enquanto outros apologistas cristãos como Tertuliano são contundentes em rejeitar qualquer interferência da sabedoria grega. Clemente não é um crítico severo e demonstra até tendências a aceitar a filosofia desde que, mais uma vez, possa reforçar seus argumentos. Mas é na sua postura frente aos *mistérios* que a resignificação é mais clara, visto que o próprio cristianismo é “traduzido” ao público como uma religião com traços semelhantes. Entendemos que essa aproximação não tem como objetivo apresentar a

fé como um dos muitos cultos gregos, tratando-se muito mais de uma transformação de conceitos e terminologias feitas pelo autor de forma a apresentar o cristianismo em termos que pudessem ser compreendidos pelos não-cristãos. As aproximações feitas são sempre no sentido de mostrar a superioridade da fé do autor frente à irracionalidade do outro. Orfeu e Cristo não são semelhantes, ocupando lugares distintos e contrapostos um ao outro.

Considerando as diferentes interpretações e debates em torno do conceito de “cristianismos” que foi levantado neste trabalho, um dos nossos objetivos era alcançar o entendimento do autor sobre sua visão de fé. Contudo, não é objetivo (ao menos um objetivo explícito) de Clemente traçar diferenciações entre os cristãos e não-cristãos, papel que autores como Orígenes, em seu *Contra Celso*, fazem com maior precisão. Precisamos ver “nas entrelinhas” como o autor caracterizava ambos os grupos para que pudéssemos delimitar aspectos que estivessem relacionados à identidade. Entendemos que Clemente faz distinções ao longo da obra, mostrando a imoralidade e corruptibilidade dos deuses e dos seus adeptos que, em diversos momentos, são descritos reproduzindo as mesmas atitudes condenáveis, logo, não devendo ser seguidas. Mais à frente é dito como o Deus cristão possui as qualidades dignas de um verdadeiro deus e das quais os cristãos recebem as benesses. Evidencia-se, assim, um sistema de representação entre o que deve e o que não deve ser seguido, contribuindo para o caráter exortativo do texto que tem, em essência, o objetivo de mudar um determinado modo de vida. Para Clemente o alerta visava mudar os hábitos considerados errados como primeiro passo para uma eventual conversão à fé cristã.

Apesar de a *Exortação aos Gregos* ser o primeiro pilar da trilogia clementina⁸⁵, a obra já traz fundamentos para o ideal de uma vida cristã a ser seguida que passaria pelo abandono das velhas crenças e a aceitação da nova fé. E como o próprio autor ressalta, que quem aceitasse o *Logos* seria regenerado, tornando-se um novo homem a ser conduzido à salvação (*Protr.* XI, 117, 4). Abandonam-se os oráculos e aceitam-se as Escrituras, da qual os profetas são os porta-vozes.

Por fim, a *Exortação aos Gregos* de Clemente de Alexandria representa a síntese entre a cultura grega e fé cristã do autor que, embora contrapostas, não se desvinculam em sua totalidade. Trata-se de uma obra com uma visão muito particular sobre a relação entre cristianismo e politeísmo nos anos finais do século II d.C. e em um contexto de alta produção

⁸⁵ Tanto o *Pedagogo* e o *Strómata* dão continuidade ao processo de conversão e são mais objetivos quanto ao que Clemente entende como modo de vida cristão, sobretudo em Alexandria.

literária apologética, evidenciando o esforço da cristandade em apresentar e defender os preceitos da fé.

FONTES

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Exortação aos Gregos*. Tradução: Rita Codá dos Santos. São Paulo: É Realizações, 2013.

_____. *O Pedagogo*. Tradução: Iara Faria e José Eduardo Câmara de Barros Carneiro. Campinas (SP): Ecclesiae, 2014.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica*. Tradução: Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000.

EPÍSTOLA A DIOGNETO. (s/a). In: *Padres Apologistas*. Introdução e notas Roque Frangiotti, Tradução de Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995, p. 19-30.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVAR, Jaime. *Romanising Oriental Gods: Myth, salvation and ethics in the cults of Cybele, Isis and Mithras*. London: Brill, 2008.

_____. (org.). *Cristianismo Primitivo y Religiones Mistericas*. Madrid: Catedra, 1995.

ANDERSON, Graham. *The second sophistic: a cultural phenomenon in the Roman Empire*. London and New York: Routledge, 1993.

BARCLAY, J. M. G. *Jews in the Mediterranean Diaspora: from Alexander to Trajan*. Berkeley: T&T Clark Edinburgh, 1998.

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

BAUER, Walter. *Orthodoxy and heresy in Earliest Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.

BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon. *Religions of Rome vol. 1 – A History*. Cambridge University Press, 1998.

- BLÁZQUEZ, J.M. El culto imperial y los cristianos. In: ALVAR, Jaime (org.) *Cristianismo Primitivo y Religiones Mistericas*. Madrid: Catedra, 1995.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2001.
- BROWN, Peter. *El primer milenio de la sociedade occidental*. Barcelona: Crítica, 1997.
- BOTELLA, Carles Lillo. Los judíos y el judaísmo em la obra de Clemente de Alejandría. In: NAVARRO, P. D. C.; GARCÍA, J. J. M.; MONDÉJAR, C. M. S.; VALERO, C. M.; CARRERAS, L. G. (coord.) *Antiguedad in progress... Actas del I Congresso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo* (CIJIMA I. Universidade de Murcia: CEPOAT, 2014, p. 711-738.
- BOWMAN, Alan. *Egypt after the Pharaos 332 B.C. – A.D. 642*. California: university of California Press, 1986.
- CARVALHO, Macário L. *Os concílios de Elvira e Arles na configuração do Cristianismo Tardo-Antigo*. 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Amazonas, Amazonas, 2010.
- CHADWICK, Henry (Ed.). *Alexandrian Christianity: selected translations of Clement ad Origen*. Westminster/John Knox Press, 1977.
- CHEVITARESE, André Leonardo. *Cristianismos: questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Klíne, 2016.
- CHOAT, Malcom. Christianity. In: RIGGS, Christina (org.) *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- CLÍMACO, Joana Campos. *Cultura e poder na Alexandria romana*. 2007. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- _____. Alexandria no século I: uma ameaça a Roma no Mediterrâneo? *MARE NOSTRUM: História e Integração no Mediterrâneo Antigo*, v. 3, p. 1-11, 2012.
- _____. *A Alexandria dos antigos: entre a polêmica e o encantamento*. 2013. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

_____. Alexandria greco-romana: hibridismo cultural do contexto de fundação ao cristianismo. In: GONÇALVES, S. C. M. (org.). *Atravessando Mundos: ensaios sobre a imaginação medieval*. Manaus: EDUA, 2015.

_____. O estabelecimento do culto híbrido ao deus Serápis na Alexandria Ptolomaica: conjuntura, motivações e debates. *Revista Diálogos Mediterrâneos*, nº 18, p. 4-23, 2020.

CORSI, Semíramis. A Segunda Sofística de Filóstrato: identidade grega, paideia e Império Romano. In: *XIII Encontro Estadual de História da ANPUH-RS, 2016, Santa Cruz do Sul/RS*. Anais eletrônicos do Encontro Estadual de História - ANPUH-RS. Porto Alegre: ANPUH-RS, 2016. p. 1-13.

DAVIES, W. D. Paul: from the Jewish point of view. In: HORBURY, W., DAVIES, W. D. & STURDY, J. (org.) *The Cambridge history of Judaism 3: the early Roman period*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Cristiane. *Gods and men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE*. Ithaca: Cornell University Press, 2004.

EHRMAN, Bart. *Como Jesus se tornou deus*. São Paulo: LeYa, 2014.

_____. *Cristianismos perdidos: Los credos proscritos del Nuevo Testamento*. Barcelona: Ares y Mares, 2003.

ERSKINE, Andrew. "Culture and Power in Ptolemaic Egypt: The Museum and Library of Alexandria." *Greece & Rome*, vol. 42, no. 1, 1995, pp. 38–48. JSTOR, www.jstor.org/stable/643071. Accessed 3 Feb. 2020.

FELDMAN, Louis H. *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

FLOWER, Derek. *A Biblioteca de Alexandria – As histórias da maior biblioteca da Antiguidade*. Nova Alexandria: São Paulo, 2010.

FRANZEN, August. *Historia de la Iglesia*. Cantabária: Sal Terrae, 2009.

FRASER, Peter M. *Ptolomaic Alexandria*. Oxford: Clarendon Press, 1972. 2 v.

GAMBETTI, Sandra. *The Alexandrian riots of 38 C.E. and the persecution of the Jews: a historical reconstruction*. Boston: Brill, 2009.

GOODMAN, Martin. *The Roman World: 44BC – AD180*. London/New York: Routledge, 1997.

GREEN, Henry A. The socio-economic background of Christianity in Egypt. In: PEARSON, Birger A.; GOEHRING, James E. (org.) *The Roots of Egypting Christianity (Studies in antiquity and Christianity)*. Philadelphia: Fortress Press, 1986, p. 100-113.

GRIGGS, C. Wilfred. *Early Egyptian Christianity: From its Origen to 451 CE*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2000.

GRILLO, J.G.C.; FUNARI, P. P. A. Os primeiros cristãos e o culto imperial romano. In: Ana Paula Tavares Magalhães; Marinalva Silveira Lima. (Org.). *Cotidiano, poder e relações sociais entre a Antiguidade e a Idade Média*. Homenagem ao professor Nachman Falbel. 1ed. Maringá: Eduem, 2016, v. 1, p. 109-124.

GUARINELLO, Norberto. Império Romano e Identidade Grega. In: FUNARI, Pedro Paulo A.; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (org.) *Políticas e identidades no mundo antigo*. São Paulo: Annablume, 2009.

_____. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2014.

HAAS, Christopher. *Alexandria in late antiquity – Topography and Social Conflict*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997.

HAGG, Henny F. *Clement of Alexandria and the beginnings of Christian apophaticism: knowing the unknowable*. New York: Oxford University Press, 2006.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

HOEK, A. V. D. How alexandrian was Clement of Alexandria and the Alexandrian background. *Heythrop Journal*, v. 31, 2, 1990. p. 179-194.

_____. Apologetic and protreptic discourse in Clement of Alexandria. In: Wlosok, Antonie et al. (Org). *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne*. Fondation Hardt, 2004.

JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Santo André (SP): Academia Cristã, 2014.

JOHNSON, Aaron P. Early Christianity and the Classical Tradition. In: RICHTER, Daniel S.; JOHNSON, William A. (org.) *The Oxford Handbook of Second Sophistic*. New York: Oxford University Press, 2017, p. 405-413.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento vol.1 – história, cultura e religião do período helenístico*. São Paulo: Paulus, 2005a.

_____. *Introdução ao Novo Testamento vol.2 – história e literatura do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2005b.

MACMULLEN, Ramsay. *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*. London: Yale university Press, 1984.

MARROU, Henri-Irénée. *História da Educação na Antiguidade*. Campinas, SP: Kírión, 2017.

MENDES, N. M.; OTERO, U. B. Religiões e as Questões de Cultura, Identidade e Poder no Império Romano. In: *IV Encontro Nacional do GT de História Antiga/ ANPUH*, 2004. PHOINIX. Rio de Janeiro: MAUAD, 2004. v. 11. p. 196-220.

MILNE, J. Graft. *A History of Egypt under Roman rule*. London: Methuen & Co., 1924.

MODRZEJEWSKI, J. *The Jews of Egypt: from Rameses II to Emperor Hadrian*. Edinburgh: Varda Books, 2001.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da Helenização: A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

MOULE, C. F. *The birth of the New Testament*. Adam & Charles Black: London, 1971.

OLIVER, W. H. e MADISE, M.J.S. The formation of Christian theology in Alexandria. *Verbum et Ecclesia*, 35 (1), 2014, p. 1-13.

PAGELS, Elaine. *Os evangelhos gnósticos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

PEARSON, Birger A. & GOEHRING, James E. (ed.) *The roots of Egyptian Christianity (Studies in Antiquity & Christianity)*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

PÉREZ, Laura. Los misterioso de Orfeo em *Protréptico* de Clemente de Alejandria. *CIRCE de Clássicos y Modernos*. Vol. 14, nº 2, 2010, p. 168-181.

_____. Orfeo y el plagio de la filosofía hebrea: citas órficas em Strómata 5.14 de Clemente de Alejandría. *CIRCE de clássicos y Modernos*. Vol. 15, nº 2, 2011, p. 113-13.

PFEIFFER, Stefan. The imperial cult in Egypt. In: RIGGS, Christina (org.). *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 73-84.

PIZA, Pedro L. T. *Pela unidade da Igreja: Inácio de Antioquia e o monepiscopado na província romana da Ásia*. Dissertação (Mestrado em História) Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

PIZA, Pedro de Toledo. **Fronteiras sociais no Cristianismo Antigo: Estudos de caso**. 2020. (1h 09m 49s). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=VVlqb6v9eTQ&t=1287s>. Acesso em 08 set. 2020

ROBERTS, Colin H. *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*. London: The Oxford University Press, 1979.

ROSA, Claudia B. A religião na Urbs. In: SILVA, Gilvan V.; MENDES, Norma M. (org.) *Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad/EDUFES, 2006, p. 137-158.

ROSTOVTZEFF, M. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1960.

SALES, José das Candeias. O culto a Serápis e a coexistência helénico-egípcia na Alexandria ptolomaica. *Revista Lusófona de Ciência das religiões – Ano VI, 2007 / nº 12 – 309-322*.

_____. A Ísis alexandrina: tradição *versus* adaptação nas antigas dinâmicas culturais mediterrânicas. In: *In Memoriam. Estudos em homenagem a Antonio Augusto Tavares*. Lisboa: Universidade Aberta, 2018, p.76-89.

SANTOS, Dominique; Silva, Dyel. Filosofia, Teologia e Educação nos escritos de Clemente de Alexandria: considerações sobre os usos de Homero nas obras Paedagogus e Stromata. *NOTANDUM (USP)*, v. 54, 2020, p. 41-61.

SANTOS, Carolina Suriz dos. *Quando o próximo é o demônio: a alteridade cristã e o seu processo de desclassificação dos mistérios e dos mitos gregos em Clemente de Alexandria (192-193 E.C.)*. Trabalho de Conclusão de Curso. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Licenciatura em História, UFRGS, 2017.

SANTOS, Rita Codá. *A helenização do cristianismo em Clemente de Alexandria*. Tese (Doutrado em Literatura Comparada). Programa de Pós-graduação da Faculdade de Letras, UFMG, 2006.

_____. Os mistérios órficos e eleusinos: seus significados e representações no mundo grego. *Coletânea*. V. 13, Nº 26, 2014, p. 335-350.

SARTRE, Maurice. *El Oriente Romano: provincias y sociedades provinciales del Mediterráneo Oriental. De Augusto a los Severos (31 a.C. – 235 d.C.)*. Madrid: Akal Ediciones, 1994.

SELVATICI, Mônica. A recriação da identidade judaica na cidade de Alexandria no século I d.C. *Oracula – Revista de estudos do cristianismo primitivo*. v. 4, nº 8, 2008, p. 28-37.

SENA, Nicodemo Valim de. *Espaço, violência e identidade em Alexandria: um estudo sobre o conflito de 38 d.C.* Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em História, CCHN, UFES, 2016.

SIEJKOWSKI, Piotr A. *Clement of Alexandria: a project of a Christian perfect*. New York: T&T Clark, 2008.

SILVA, Tomaz T. Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais. In: (org.) SILVA, Tomaz T. (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e Diferença. A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, p. 73-102.

SILVEIRA, Sidney. Apresentação: A pedagogia do logos divino”. In: ALEXANDRIA, Clemente. *Exortação aos Gregos*. Realizações Editoras, São Paulo, 2013. p. 07-14.

SMALLWOOD, E. Mary. *The Jews under Roman Rule: from Pompey to Diocletian*. Leiden: Brill, 1976.

SMITH, Robert. *The art of Rethoric in Alexandria: Its theory and practice in the ancient world*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

SOARES, Carolline da S. *O conflito entre o paganismo, o judaísmo e o cristianismo no principado: um estudo a partir do Contra Celso, de Orígenes*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em História, CCHN, UFES, 2011.

SPINELLI, Miguel. *Helenização e recriação de sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo: séculos II, III e IV*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

TOLLINTON, R. B. *Clement of Alexandria – a study of Christian Liberalism*. Williams and Norgate: London, 1914.

VASQUES, Maria Severina. *Crenças funerárias e identidade cultural no Egito romano: máscaras de múmia*. 2005. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

VEYNE, Paul. *When our world became Christian (312-374)*. Cambridge: Polity Press, 2010.

WATTS, Edward. *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*. Berkeley and London: University of California Press, 2006.

WHITMARSH, Simon. ‘Greece is the world’: Exile and identity in the Second Sophistic. In: GOLDHILL, S. (ed.) *Being Greek under Rome: Cultural identity, the Second Sophistic and the development of Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.