

**Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”  
Faculdade de Ciências Humanas e Sociais – Campus Franca  
Programa de Pós-Graduação em História**

**BRENO TELES PEREIRA**

**O *CONTRA CELSO* DE ORÍGENES E A *PAIDEIA* APOSTÓLICA EM  
FORMAÇÃO NA CESAREIA MARÍTIMA (SÉC. III D.C.).**

**FRANCA**

**2019**

**Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”  
Faculdade de Ciências Humanas e Sociais – Campus Franca  
Programa de Pós-Graduação em História**

**BRENO TELES PEREIRA**

***O Contra Celso de Orígenes e a paideia apostólica em formação na  
Cesareia Marítima (séc. III d.C.).***

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais – UNESP/Franca, para a obtenção do título de Mestre em História. Área de Concentração: **História e Cultura Política**.

Agência Financiadora: CAPES

Orientadora Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho  
(Departamento de História – UNESP/Franca).

**FRANCA  
2019**

P436c           Pereira, Breno Teles  
                  O Contra Celso de Orígenes e a paideia apostólica em  
                  formação na Cesareia Marítima (séc. III d.C.). / Breno  
                  Teles Pereira. -- Franca, 2019  
                  140 f. : fotos

                  Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista  
                  (Unesp), Faculdade de Ciências Humanas e Sociais,  
                  Franca  
                  Orientadora: Margarida Maria de Carvalho

                  1. Orígenes. 2. Contra Celso. 3. Cristianismo. 4. Paideia  
                  Apostólica. 5. Cesareia Marítima. I. Título.

## **BRENO TELES PEREIRA**

### **O *CONTRA CELSO* DE ORÍGENES E A *PAIDEIA* APOSTÓLICA EM FORMAÇÃO NA CESAREIA MARÍTIMA (SÉC. III D.C.).**

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais – UNESP/Franca, para a obtenção do título de Mestre em História.

Área de Concentração: História e Cultura Política.

Agência Financiadora: CAPES

Orientadora: Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho (Departamento de História – UNESP/Franca).

#### **BANCA EXAMINADORA**

Presidente: \_\_\_\_\_

Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho, UNESP/Franca

1º Examinador: \_\_\_\_\_

Profa. Dra. Helena Amália Papa, UNIMONTES/MG

2º Examinador: \_\_\_\_\_

Profa. Dra. Janira Feliciano Pohlmann, UNESP/Franca

1º Suplente: \_\_\_\_\_

Profa. Dra. Natália Frazão José, UNESP/Franca

2º Suplente: \_\_\_\_\_

Profa. Dra. Márcia Pereira da Silva, UNESP/Franca

Franca, 14 de novembro de 2019

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço, primeiramente, à Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho, que orientou e possibilitou esta pesquisa com paciência e atenção. Ademais, agradeço também à Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves e à Profa. Dra. Monica Selvatici, pela participação e refinada arguição que propiciaram em relação a este trabalho na Qualificação de Mestrado.

Além disso, o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Agradeço, finalmente, a todos os colegas acadêmicos que me ajudaram a realizar a pesquisa, direta ou indiretamente, bem como à estrutura da UNESP/Franca.

PEREIRA, B. T. *O Contra Celso de Orígenes e a paideia apostólica em formação na Cesareia Marítima (séc. III d.C.)*. 2019. 140f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2019.

### **Resumo**

Nesta pesquisa, propomo-nos a analisar a noção de *paideia* de Orígenes (aprox. 185 – aprox. 253 d.C.) e o espaço de atuação desse autor em Cesareia Marítima, uma cidade situada na província da Judeia, no Império Romano. Em uma de suas obras, o *Contra Celso*, percebemos que Orígenes utiliza Celso como figura de retórica para expor suas noções de *paideia*, contrárias àquelas evidenciadas pelo autor do *Discurso Verdadeiro*, obra refutada e preservada parcialmente por Orígenes em seu *Contra Celso*. Dissertando sobre temas como a origem de Jesus e das ideias cristãs, Celso centra boa parte de sua crítica nas noções de *paideia* apostólica. O *Contra Celso*, com base nisto, contrapõe Celso embasando-se, principalmente, em uma *paideia* apostólica, alicerçada em uma retórica divina fundamentada pelos evangelhos, contracenando uma retórica humana – greco-romana – ante uma divina – cristã. Pretendemos, isto posto, comparar estes discursos presentes em um momento de desenvolvimento do cristianismo, apresentando como essa *paideia* apostólica marcou a legitimação de um espaço físico de atuação de Orígenes em Cesareia Marítima. Articulando-o com a sua reconhecida biblioteca na cidade, buscamos atestar como o *Contra Celso* põe em voga métodos de conversão de audiências mistas, com a ajuda de verdades canônicas em construção, garantindo uma forma de *paideia* que se mostraria como mais efetiva, assegurando o reconhecimento de Cesareia Marítima como um dos bastiões intelectuais do cristianismo a partir de Orígenes.

**Palavras-chave:** Orígenes; *Contra Celso*; Cristianismo; Paideia apostólica; Cesareia Marítima.

PEREIRA, B. T. *Origen's Contra Celsus and the developing Apostolic paideia in Caesarea Maritima (III BC century)*. 2019. 140f. Dissertation (Master in History) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2019.

### **Abstract**

In this research, we propose to analyze the notion of *paideia* of Origen (*ca.* 185 – *ca.* 253 A.D.) and the acting area of this author at Caesarea Maritima, a city located at the province of Judaea, in the Roman Empire. In one of his works, the *Contra Celsus*, we realized that Origen uses Celsus as a rhetorical figure to expose his notions of *paideia*, contrary to those evidenced by the author of the *True Discourse*, a work refuted and preserved partially by Origen in his *Contra Celsus*. Discoursing about themes like the origins of Jesus and of the Christian ideas, Celsus centers a good part of his criticism on the notions of Christian *paideia*. The *Contra Celsus*, based on this, counterposes Celsus mainly based on an apostolic *paideia*, supported in a divine rhetoric substantiated by the gospels, countering a human rhetoric – Greco-Roman – before a divine one – Christian. We intend, that said, to compare these discourses present in a moment of Christian development, presenting how that apostolic *paideia* marked the legitimation of an acting area of Origen at Caesarea Maritima. Articulating it with his acknowledged library in the city, we seek to show how the *Contra Celsus* puts in vogue conversion methods of mixed audiences, with the help of canonical truths in construction, assuring a form of *paideia* that would show itself as more effective, ensuring the recognition of Caesarea Maritima as one of the intellectual bastions of Christianity as of Origen.

**Keywords:** Origen; *Contra Celsus*; Christianity; Apostolic Paideia; Caesarea Maritima.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
<b>CAPÍTULO I - Orígenes de Alexandria e o <i>Contra Celso</i>: biografias e estado da documentação antiga.....</b>	<b>21</b>
<b>1.1. Panorama historiográfico sobre as biografias de Orígenes.....</b>	<b>22</b>
1.1.1. Uma biografia de Orígenes.....	25
1.2. Historiografia sobre o <i>Contra Celso</i> .....	46
<b>CAPÍTULO II - Orígenes em Alexandria: relações de poder e formação de bispados monárquicos no séc. III d.C.....</b>	<b>54</b>
2.1. A gênese dos bispados monárquicos: o judaísmo reformado de Teófilo e sua relação com o culto imperial (séc. I d.C.).....	55
2.1.1. A ordem cristã em desenvolvimento após Teófilo.....	61
2.1.2. O culto imperial no período dos Severos.....	71
2.2. Alexandria no séc. III d.C.: a formação de um bispado monárquico.....	81
<b>CAPÍTULO III - O <i>Contra Celso</i> de Orígenes e a <i>paideia</i> apostólica em formação na Cesareia Marítima (séc. III d.C.).....</b>	<b>89</b>
3.1. Cesareia Marítima e a Palestina: a cidade; a província; sua cultura.....	90
3.2. Espaços de legitimação em Cesareia Marítima: as escolas judaicas e cristãs e a <i>paideia</i> apostólica de Orígenes nos sécs. II-III d.C.....	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	117
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	119
ANEXOS.....	133
CATÁLOGO DE DOCUMENTAÇÃO.....	134



## INTRODUÇÃO

O estudo da patrologia refere-se, primariamente, ao estudo histórico e literário de escritores cristãos dos primeiros séculos. Nos primórdios do termo, patrística era um adjetivo que significava teologia. No séc. XVII, os textos sobre teologia de católicos e luteranos eram divididos em cinco vertentes: bíblica, patrística, escolástica, simbólica e especulativa, sendo estas guiadas por traduções e interpretações provenientes de intuítos combativos, isto é, de uma polarização entre protestantes e católicos. Impulsionada pelo crescente papel da papirologia e epigrafia,<sup>1</sup> todavia, essa área alargou-se consideravelmente no séc. XX, devido ao crescente número de descobertas arqueológicas (HAMMAN; LEAL, 2014, 3, p. 93).

Há um diálogo imparável entre as áreas da história, arqueologia, filologia e ciências das religiões que aumenta o âmbito das análises atuais sobre os patrísticos. Temos hoje eventos internacionais que acumulam, em cada reunião, um volume enorme de páginas à bibliografia de patrísticos de renome como Agostinho de Hipona e Orígenes de Alexandria (HAMMAN; LEAL, 2014, 3, p. 93). Ao primeiro foi atribuída uma revista científica dedicada exclusivamente às suas produções e às ordens monásticas fruto de seu pensamento, e ao segundo um evento quadrienal denominado *Origeniana*, o qual abarca temas variados como problemas de forma e coerência nas obras de Orígenes, ou das influências que ele sofreu.<sup>2</sup>

No que tange a Orígenes de Alexandria, as descobertas dos papiros de Tura – cidade do Egito – em 1941 revolucionaram a importância da contribuição arqueológica sobre ele. O *Contra Celso* e a biografia de Orígenes foram revisados devido à influência desses achados. A produção das traduções e biografias de Orígenes anteriores a isso, portanto, tiveram que ser modificadas em alguns pontos. Dentre os pergaminhos, o *Diálogo com Heráclida* e alguns excertos pertencentes ao *Contra Celso* modificaram tanto a visão sobre a doutrina e vida de Orígenes, quanto a tradução da obra estudada nesta dissertação.

---

<sup>1</sup> A papirologia é a vertente que estuda os papiros antigos, preconizando aqueles escritos do eixo Roma-Grécia-Egito. A epigrafia, tratando-se também de um estudo sobre a antiguidade, visa a interpretação e decifração de inscrições feitas em materiais sólidos, como madeira, rochas – estelas funerárias, por exemplo – e metal.

<sup>2</sup> Tanto a revista *Augustiniana* quanto as conferências da *Origeniana*, que posteriormente são transformadas em livros, são publicadas pela editora belga Peeters.

Dentre a vasta<sup>3</sup> documentação antiga que temos de Orígenes, selecionamos o *Contra Celso* para essa dissertação. Dado que o *Contra Celso* é uma refutação ao *Discurso Verdadeiro Contra os Cristãos*,<sup>4</sup> sendo o último um livro que está preservado em parte dentro do *Contra Celso*, o *Discurso Verdadeiro* não pode ser ignorado, uma vez que os argumentos de Orígenes no *Contra Celso* são possíveis por terem tentado refutar os de Celso.

O nosso acesso às edições do séc. XX e adiante do *Contra Celso* é variado: temos acesso às traduções do inglês, francês e português dessa obra. Entretanto, a única edição bilíngue – e que conseqüentemente permite a consulta a termos de grande interesse a nós, como *paideia* ou retórica – é a francesa, de Marcel Borret (1967). As edições em inglês de Henry Chadwick (primeira versão em 1953, última em 2002) e em português de Orlando dos Reis (2004) também são consultadas: a primeira por ser criticamente bem aclamada, devido à vasta consulta aos papiros da tradição direta e indireta<sup>5</sup>; e a segunda pela proximidade linguística, que se adequa mais ao nosso trabalho. Ressaltamos que a tradução de Borret, além de ser bilíngue, é a mais exhaustiva em número de comentários, sendo dividida em diversos tomos<sup>6</sup> com exhaustivas notas e introduções.

Dentro do *Contra Celso* e de sua multiplicidade temática, podemos definir alguns componentes que facilitam ao leitor saber do que se trata essa obra: (1) por toda a obra, Orígenes cita os excertos do *Discurso Verdadeiro* para, em seguida, tentar refutá-los, o que acontece quando ele mostra o que considera como contradições na argumentação de Celso, ou responde com passagens bíblicas; (2) crítica à razão que Celso associa ao platonismo; (3) Orígenes, além disso, defende métodos educacionais que permitam chegar aos seus fins, não importando por quais meios, respondendo à acusação de Celso de que os cristãos tentavam subverter os indivíduos do Império Romano; (4) correção das leituras de Celso

---

<sup>3</sup> Exemplos de obras: *Héxapla*, *Sobre os princípios*, *Comentários sobre João*, *Homilias sobre Gênesis*, *Homilias sobre Êxodo*, *Homilias sobre Cântico dos Cânticos*, dentre outras.

<sup>4</sup> O *Discurso Verdadeiro Contra os Cristãos*, livro escrito por Celso entre o séc. II e III d.C., é uma obra preservada em grande parte pelo *Contra Celso* de Orígenes. O último utilizou o *Discurso Verdadeiro* como meio para tecer uma inventiva contra outros grupos, como os não-cristãos e os judeus, ao mesmo tempo que tentou refutar os argumentos que Celso escreve contra os cristãos.

<sup>5</sup> Tradições explicadas na segunda parte do capítulo I.

<sup>6</sup> São 5 tomos, publicados de 1967 a 1976. O último tomo trata apenas de interpretações sobre o conteúdo da obra e suas motivações.

sobre o passado judaico e a *Torá*;<sup>7</sup> (5) crítica à defesa de Celso acerca das tradições, uma vez que os próprios filósofos, conforme afirma Orígenes, não as seguiam; (6) Orígenes defende Jesus Cristo como o veículo inicial da retórica divina, o *Logos*; (7) Orígenes responde a um pedido que Celso escreve ao fim do *Discurso Verdadeiro*, para que cristãos assumissem cargos públicos no Império; (8) agradecimentos iniciais e finais ao patrono, Ambrósio, e considerações finais.

Se tratando de oito livros, o *Contra Celso* é uma obra que reúne diversas possibilidades de pesquisa, das quais mostraremos algumas a seguir. Desde trabalhos que apresentam a concepção de reza – como o de Lorenzo Perrone –, a outros que tentam refutar a corrente acadêmica que denomina Orígenes como platônico – como o de Mark J. Edwards –, esse documento antigo dispõe uma ampla capacidade de revelar características sobre a doutrina de Orígenes, sobre seus conflitos com outros grupos, sobre termos teológicos, dentre outros. No meio de tantas possibilidades, procuramos ver a obra como integrante de um objetivo prático. O que queremos dizer com isso?

O propósito dessa dissertação é perceber como Orígenes, por meio da escrita do *Contra Celso* na cidade de Cesareia Marítima, conseguiu reforçar as bases de sua biblioteca e de sua escola em construção, bem como se legitimar perante os outros grupos existentes na cidade. Não nos restringimos apenas à análise dos termos de *paideia* apostólica, mas buscamos analisar tal *paideia* em ação na obra de Orígenes, verificando os possíveis impactos decorrentes da sua empreitada em Cesareia Marítima. Tendo ele argumentado contra diversos grupos culturais presentes na cidade, como os judeus, os romanos, os gregos, dentre outros, percebemos Celso como uma ferramenta para Orígenes atingir um fim: Celso, nesse caso, personifica todos os grupos que o alexandrino precisava enfrentar para se legitimar na cidade e, conseqüentemente, fortalecer o cristianismo que, apesar de possuir raízes apostólicas na cidade, ainda não tinha tomado grandes proporções, como mostraremos nessa dissertação.

Dispostos o objetivo e algumas considerações sobre a documentação, em que estado se encontram as pesquisas que estão relacionadas ao nosso objetivo? Desde 1970, um dos primeiros – ou o primeiro – a abordar o tema da retórica no *Contra Celso* foi James Lester

---

<sup>7</sup> A *Torá* é, conforme a tradição judaica, o ensinamento divino transmitido por Moisés por meio de cinco livros: Gênesis, Êxodo, Levíticos, Números e Deuteronômio. Outro termo usado pelos cristãos para denominar a *Torá* é Pentateuco, que faz parte do Antigo Testamento cristão.

Mason (1970). Partindo de uma refutação de que Agostinho de Hipona tinha sido o primeiro a desenvolver o sistema interpretativo para escrituras e sermões, mostra como Orígenes foi o primeiro a fazê-lo. Apesar do *Contra Celso* não ser a única obra do alexandrino trabalhada pelo autor, ele ressalta que seu estudo foi realizado para trazer à tona uma parte esquecida na história da retórica: a retórica em Orígenes.

Décadas após a dissertação de Mason, a retórica e a *paideia* apostólica começam a ser analisadas em conjunto: a tese feita por Daniel C. Headrick (2003) possui três chaves argumentativas que resumem a pretensa superioridade do cristianismo ante o helenismo, conforme é apresentada por Orígenes no *Contra Celso*, por meio do uso da retórica: ele usa os argumentos da antiguidade, do efeito moral e das provas que advém das profecias. Verificando autores da antiguidade como Josefo, Justino Mártir e Taciano, Headrick apresenta como Orígenes recorre aos três para fundamentar sua base argumentativa, objetivando refutar Celso.

Adiante, Lorenzo Perrone, em dois momentos distintos – 2001 e 2009 – investiga dois tópicos diferentes com enfoque no *Contra Celso*. Primeiramente, destaca o “ato de orar” no livro, demonstrando como o *Contra Celso* propõe uma superioridade da forma de orar cristã ante a não-cristã, onde o cristão compreende sua falibilidade humana e usa a oração como método dinâmico de transformar o espírito (PERRONE, 2001, p. 6). Em seguida, procurando o assunto do “cristianismo como prática” no *Contra Celso*, aponta a visão origenista de que a progressão espiritual está aliada à prática cristã. Esse progresso, conforme Orígenes, está presente nas liturgias e, conseqüentemente, alça o cristão ao caminho da virtude (PERRONE, 2009, p. 304, 316).

Em 2010, Gilvan V. da Silva e Caroline S. Soares, por meio do conceito de fronteiras, fazem uma análise no *Contra Celso* acerca do judaísmo e do cristianismo no séc. III d.C. Indo contra a argumentação de Orígenes, que escreve que o cristianismo à sua época estava consolidado em questões doutrinárias e litúrgicas, Silva e Soares (2010, p. 96) mostram que isso só se aplicaria ao fim do século seguinte, sendo difícil julgar a repercussão do esforço de Orígenes em delimitar as diferenças entre judeus e cristãos.

No mesmo ano, Ronald Heine, verificando a vida de Orígenes entre Alexandria e Cesareia Marítima, constata que ocorreu uma mudança no pensamento do alexandrino nesse traslado para a cidade. O autor, por meio de uma anteposição de duas obras – *Sobre*

*os princípios* e *Contra Celso* – mostra os dois períodos da vida do alexandrino por meio da mudança intelectual presente nas obras. Focalizando as influências judaicas de Orígenes nas duas cidades, Heine (2010, p. 174) demonstra a diferença entre os dois judaísmos, que levou o alexandrino a mudar sua abordagem com os judeus de Cesareia Marítima, diferentemente de como os abordava em Alexandria. É com a análise de Heine e a nossa pesquisa na documentação que vimos a necessidade de estudar as diferenças não somente entre os judeus de cada cidade, mas de todos os grupos que Orígenes precisou dialogar e combater para se legitimar.

Com outro trabalho nesse mesmo ano, Winrich Löhr trabalha a possível falha na separação entre as filosofias cristãs e não-cristãs. Sendo esse trabalho abrangente, aborda também – e não somente – o *Contra Celso* e Cesareia Marítima. Nele, Löhr (2010, p. 177) apresenta como a escola de Orígenes em Cesareia Marítima usava ainda autores não-cristãos, como Platão, Aristóteles e Cícero. A perspectiva se dá por meio da análise do *Discurso de agradecimento a Orígenes*, obra de Gregório Taumaturgo, um dos discípulos do alexandrino. Nela, vemos o currículo da escola, que incluía uma pluralidade de escolas filosóficas; conforme Taumaturgo (*Discurso de agradecimento a Orígenes*, 8, 151-2), Orígenes apresentava os escritos dos filósofos já prevenindo seus discípulos a não julgarem prematuramente os textos. Os textos, portanto, serviam também como um estudo das formas de retórica empregadas, com Orígenes ressaltando novamente a seus alunos que não fossem seduzidos pelos sofismas dessas escolas.

Como últimos trabalhos do levantamento e também os mais afins ao nosso tema, temos os de Everett Ferguson (2014) e Michael Duncan (2013). Ferguson, verificando tanto o *Contra Celso* quanto algumas homilias de Orígenes, busca o tema da “pedagogia divina”, que para ele é proposta como um método de salvação da humanidade. Essa pedagogia divina, então, advém da aplicação da *paideia* apostólica na Terra. A seguir, temos a ideia de Duncan sobre o que ele chama de “nova retórica cristã de Orígenes”: destacando o *Contra Celso*, o autor afirma que a questão da retórica nessa obra foi pouco explorada (DUNCAN, 2013, p. 88). Mostrando a progressão de uma união das retóricas cristã e não-cristã, que culminam apenas ao fim do séc. IV d.C. na obra *A doutrina cristã* de Agostinho de Hipona, Duncan se afirma contrário a isso, advertindo que o *Contra Celso*, há mais de um século antes, já apresentava aos cristãos uma forma de serem persuasivos usando um texto

canônico. Recorrendo à noção de *paideia* apostólica, Duncan revela as influências da retórica grega nessa.

A noção de *paideia* apostólica em Orígenes, como demonstraremos, é recente como objeto de análise no meio acadêmico. Por outro lado, a noção de espaço de legitimação aliada a ela não foi encontrada em nosso levantamento bibliográfico. A seguir, explicaremos esses dois conceitos.

A *paideia*, conforme Margarida M. de Carvalho (2004, p. 192) afirma, em uma análise sobre o período da Antiguidade Tardia no Império Romano do séc. IV d.C., é a educação obtida por cidadãos romanos, que eram preparados para ocupar altos cargos político-administrativos no âmbito governamental do Império. Ela é um conjunto de ações políticas, filosóficas, religiosas e pedagógicas que giram em torno da retórica, algo ligado à aprimoração das capacidades de persuasão dos indivíduos que precisam se manter no poder.

Já a expressão “educação cristã” (*ἐν Χριστῷ παιδεία – en christoi paideia*), é encontrada pela primeira vez sob a escrita de Clemente Romano (*Primeira Epístola aos Coríntios*, 21, 8), uma vez que anteriormente a única preocupação educacional viria do apóstolo Paulo (*Epístola aos Efésios*, 6, 4), mormente preocupado com aconselhar os pais a educarem seus filhos. Henri Marrou (1977, p. 486) apresenta que, se é possível que doutrinas sobre os indivíduos e sobre suas vidas pretendam mostrar pouco a pouco as consequências práticas de seus princípios, reagindo assim sob as civilizações, esse processo demanda longos séculos: as primeiras gerações de cristãos buscaram tanto ser políticas quanto procuraram desenvolver a ideia de pedagogia cristã.

E relação a Orígenes, a *paideia* apostólica era diferente do conceito formulado por Carvalho, justamente pelo método de retórica empregado. Adele M. Castagno (1998, p. 68) mostra que Orígenes critica os discursos que se embasavam em uma forma platônica, isto é, complexa. A elegância desse tipo de discurso contrastava com a simplicidade do discurso apostólico – uma afirmação inverossímil de Orígenes, uma vez que as cartas de Paulo, por exemplo, não possuem uma linguagem tão simples quanto os evangelhos anteriores. Assim, a repercussão da *paideia* apostólica não se dava pela eloquência, mas pela crença no poder do Espírito Santo que falava por meio dos apóstolos.

Por conseguinte, temos, nesse caso, a ideia de retórica cristã. Sobre isso, Averil Cameron (1991, p. 49) demonstra que o cristianismo, desde seu início, precisou recorrer ao argumento lógico para provar a sua verdade religiosa. Como consequência disso, todos os escritores cristãos, a partir de Paulo, recorreram à argumentação retórica. Assim, o desenvolvimento da capacidade expositiva dos cristãos, junto às críticas que permeavam as culturas do Império Romano, partiu de patrísticos como Orígenes, utilizando ferramentas que as próprias culturas criticadas ofereciam, ou seja: o cristianismo acaba por se apropriar de diversos elementos culturais que ele próprio critica.

Sobre o termo em si de retórica cristã, a autora continua sua exposição ressaltando que as retóricas – não-cristã ou clássica e a cristã – eram mais parecidas do que os seus praticantes gostariam que acreditássemos. O desenvolvimento do discurso cristão, assim, pode ser entendido como uma continuação de um impulso em direção à sistematização do conhecimento, que pode ser observado já ao fim do sistema republicano em Roma (CAMERON, 1991, p. 42).

Como últimas considerações preliminares sobre essa forma de *paideia*, destacamos Werner Jaeger (1965, p. 10), com a ideia de que desde o momento em que a consciência histórica percebeu a tradição cristã – apostólica – como beneficiada pela cultura greco-romana, é errado vê-la como espontânea. A partir das discussões apresentadas na bibliografia previamente exposta, observamos o *Contra Celso* como uma obra necessária para amplificar a discussão sobre esses temas de retórica e *paideia*, uma vez que Orígenes, em seu trabalho, contrasta duas visões sobre esses conceitos.

Jaeger (1965, p. 96-7), ademais, ressalta que para Orígenes, Jesus Cristo era o grande professor da humanidade, o que traça a concepção de *paideia* do alexandrino como uma *paideia* da humanidade. Isso o manteve próximo das escrituras e da imagem que os evangelhos fazem de Jesus. Cristo, todavia, era mais que um professor humano que recebera um título; nele encarnava o *Logos* divino, que é a palavra, fonte de toda iluminação necessária para se atingir a verdade. Dessa análise, Castagno (1998, p. 85) articula que o *Contra Celso*, diferentemente das homilias anteriores do alexandrino, evidencia que esse *Logos* é algo que deve se adaptar às multidões para inspirar terror naqueles que precisam de formas mais severas para se afastarem do pecado (*Contra Celso*, V, 15).

Já sobre legitimação, tomamos a ideia de Pierre Bourdieu (2010, p. 14-15) para apresentá-la. Segundo o autor, a legitimação é relacionada à ideia de poder simbólico. Sendo os símbolos os dispositivos para a integração social, eles tornam possível um consenso dentro de algum grupo. Dado que este poder simbólico não é uma substância nas mãos daqueles que o exercem, é ao invés o reconhecimento que é outorgado por aqueles que são submissos a esse poder. Consequentemente, esse poder está restrito à relação de legitimação entre aqueles que estão sujeitos ao poder e aqueles que o emanam. Dessa forma, o poder simbólico baseia-se na crença de que as palavras de ordem pronunciadas pelo falante são legítimas, mesmo que as palavras por si só não tenham competência alguma para isso.

Dito isso, a legitimidade é o reconhecimento desse poder. Nos casos em que isso não ocorre, existem poderes que não são legítimos, como aqueles que não são reconhecidos pelos que a ele deveriam se submeter. O poder sem legitimação, dessa forma, é inexistente (BOURDIEU, 2010, p. 188).

Orígenes, fora de sua cidade natal, buscava se legitimar em outro lugar. Em Cesareia Marítima, a construção de uma biblioteca e de uma escola de teologia o ajudariam nisso. Mas, como isso explica a ideia de espaço de legitimação?

Em uma cidade que já possuía alguns séculos e também culturas distintas, diversas instituições já existiam. Sejam elas as tradicionais escolas filosóficas greco-romanas centradas no ensino da *paideia* clássica, ou as formas de educação focadas no ensino das leis judaicas pelos judeus, o alexandrino precisava igualmente de uma forma institucional para garantir reconhecimento a si e ao cristianismo na cidade. Cesareia Marítima, como o leitor perceberá inicialmente no primeiro capítulo dessa dissertação e, detalhadamente no segundo, já possuía um bispado e igrejas. Todavia, é ausente da documentação qualquer menção a doutrinas cristãs desenvolvidas, ou sequer um destaque da cidade como bastião intelectual cristão. Isso só se dá, conforme as nossas leituras da *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia, quando Orígenes se assenta na cidade.

Portanto, por intermédio da biblioteca e da escola em Cesareia Marítima, o alexandrino buscou criar um espaço de legitimação, isto é, conceber uma forma institucionalizada que pudesse desenvolver a doutrina cristã e não somente perpetuar a fé. Mais do que se manter ancorado nas histórias bíblicas para angariar fiéis, ele procurou



desenvolver a forma pela qual esse angariamento aconteceria. Por meio de reflexões filosóficas e de uma *paideia* apropriada ao cristianismo, o espaço de legitimação de Orígenes, representado pela biblioteca e escola de teologia na cidade, tornou possível o desenvolvimento de mais uma forma de doutrina cristã.

À época de Orígenes, no séc. III d.C., as disputas teológicas entraram em uma fase que equivalia à organização das igrejas no sistema de bispado. Com uma tendência crescente do século anterior de criar “regras de fé”, como denomina Carlos R. Galvão-Sobrinho (2013, p. 15-16), surgiram diversas denominações que discutiam a relação da humanidade com o deus cristão, ou até sobre a própria comunidade cristã como tal. Essas regras de fé permitiram, por algum tempo, a aglomeração de diversas ideias incongruentes e contraditórias, como as várias interpretações diferentes das escrituras. Isso tornou possível a enorme variedade de doutrinas e comunidades cristãs – mais tarde condenadas como heterodoxas –, que professavam a mesma regra de fé, concordando na veracidade de certas posições doutrinárias, mas, explicando-as de maneira diferente. Todavia, a regra por si só, como reforça Galvão-Sobrinho (2013, p. 16), não podia ser o único critério de verdade cristã.

Assim, temos a crescente autoridade episcopal no séc. III d.C. Essa, interligada à noção de ortodoxia, cria uma relação que ajuda a explicar o porquê as desavenças teológicas continuaram como uma fonte de tensão nas comunidades cristãs. As controvérsias, portanto, não atingiam apenas conceitos teológicos, mas também os bispos e sua legitimidade como líderes de comunidades (GALVÃO-SOBRINHO, 2013, p. 22).

Galvão-Sobrinho (2013, p. 26-27) vai além e declara que, para evitar desacordos entre bispos, cada qual com um domínio doutrinário em sua cidade/região, o bispado mantinha relações de colegiado, igualdade e respeito pela autonomia de seus pares. Isso se dava pelo motivo de cada bispo dizer ter recebido o espírito divino, legitimado por bispos anteriores ou outros bispos, e colocar essa questão em cheque poderia mostrar uma fragilidade das próprias reivindicações de poder espiritual e autoridade sobre outros cristãos. Nesse ponto, vemos como agiam os bispos para debaterem as doutrinas de seus pares e, se esses se encontravam “desviados” da regra de fé, traziam-nos de volta por meio de sínodos. No *Diálogo com Heráclida*, de Orígenes, aquele que interpreta o papel de filósofo condutor do debate é o alexandrino, acompanhado de diversos bispos que

suspeitavam da doutrina do bispo interrogado, Heráclida. Reconhecida a divergência ideológica do bispo, Orígenes possuiu a tarefa de mostrar a este as supostas contradições em seu discurso. E, dessa maneira, estando o bispado satisfeito com o retorno à regra de fé do bispo interrogado, o mesmo poderia manter sua posição de líder espiritual em sua região.

Contudo, é justamente no séc. III d.C. que os conflitos entre os bispos se iniciam. Orígenes, como vemos em sua biografia – explicada no primeiro capítulo desta dissertação –, foi motivo de desavenças entre eixos regionais como Roma-Alexandria e Jerusalém-Cesareia Marítima. Tais desavenças, iniciando como uma vontade de manter o que Galvão-Sobrinho chama de “colegiado e igualdade”, logo se transformaram em conflitos entre a legitimidade dos próprios bispos. Se a regra de fé realmente não era suficiente para manter a verdade cristã, Orígenes e sua história são exemplos que asseveram isso.

Em nosso primeiro capítulo, para verificarmos tal afirmação, é necessário recorrer à *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia, além de outros documentos antigos como a *Apologia* de Pânfilo, ou o *Panarion* de Epifânio de Salamina. Esses documentos antigos, explorados por nós, além de comentários de biógrafos de Orígenes do séc. XX, mostram várias interpretações sobre esses conflitos de poder, mas que mantêm em si um consenso: a de que havia, sim, uma disputa de poder entre as regiões. Todavia, não podemos deixar de ressaltar a dificuldade para se construir uma biografia do autor patrístico, uma vez que a bibliografia é vasta e a cronologia de sua vida é por vezes dúbia. Isto posto, a necessidade de abordar tais conflitos no primeiro capítulo auxilia na proposição dos capítulos seguintes desta dissertação. Realizamos, portanto, um trabalho de comparação da interpretação de vários autores contemporâneos a nós acerca de autores da antiguidade, objetivando construir assim uma biografia de Orígenes.

No segundo capítulo, investigamos a formação dos bispados no séc. III d.C. Para tal, realizamos uma análise historiográfica e documental, visando perceber a construção de uma contracultura que legitimasse os cristãos no Império Romano. Antes de adentrarmos esse tema, entretanto, fazemos uma digressão ao séc. I d.C. para ver a construção de uma contracultura que, iniciada na comunidade de Teófilo, dá o tom para o desenvolvimento do que Eugène de Faye (1927) chamará de “bispados-monárquicos” do séc. III d.C. A partir dessa discussão, podemos finalmente ver como a formação de um bispado-monárquico

ocorre sob Demétrio em Alexandria e como isso se relaciona à vida de Orígenes, suas querelas com o bispo e sua vida posterior em Cesareia Marítima. Para essa tarefa, disporemos principalmente da tese de contracultura de Allen Brent (1999) em relação ao culto imperial romano, além de recorrermos também a Clemente Romano e Inácio de Antioquia como documentações que possibilitem a verificação da ideia.

E, para o terceiro e último capítulo, reservamos a análise de como Orígenes lidou com essas diversidades e criou seu espaço de legitimação. Para tal, propomos a análise qualitativa de conteúdo. A partir disso, verificamos como ele avançou em sua doutrina cristã, adaptada para a cidade e manifestada por meio de sua proposta de *paideia* apostólica, a qual se efetiva por intermédio de uma escola e uma biblioteca. Sendo Cesareia Marítima uma cidade diferente de Alexandria, em diversas maneiras, Orígenes precisou lidar com outros tipos de grupos que também ofereciam doutrinas diferentes. Situada na Palestina, essa cidade contava com um tipo de judaísmo diferente, com um *Talmud*<sup>8</sup> em desenvolvimento e com um outro tipo de filosofia acessada pelos letrados. Junto a isso, havia a carência de grandes pensadores cristãos na cidade, dado que é à época de Orígenes que a cidade realmente começa a se destacar como um dos futuros bastiões intelectuais do cristianismo, conforme as nossas leituras da *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia.

O conteúdo-chave para a nossa dissertação é a procura do tema de *paideia* apostólica em formação, um tema que resume a nossa procura no *Contra Celso* e é um conteúdo-chave que auxilia a compreensão dos dados coletados por nós. A análise de conteúdo qualitativa, ressalta Bardin (1979, p. 32, 114, 171), permite que qualquer comunicação, ou seja, qualquer transferência de significado entre um emissor e um receptor, controlado ou não pelo primeiro, possa ser decifrada e descrita. Além disso, no caso deste trabalho em que analisamos também a retórica, observamos que a figura de retórica tem um papel fundamental: ela não é apenas um ornamento na enunciação; ela faz parte do discurso e não está inserida nele inocentemente.

Assim, a figura de retórica será um tema auxiliar, que ajudará na compreensão da proposta de tema da *paideia* apostólica de Orígenes em Cesareia Marítima. Como afirmamos anteriormente, a argumentação de Orígenes só existe enquanto refutação daquela de Celso. Assim, cremos que a chave para o conflito entre os não-cristãos e cristãos

---

<sup>8</sup> O *Talmud* é uma coletânea de livros sagrados dos judeus, que inclui a *Mishná* – primeira compilação escrita da lei oral judaica – e a *Guemarah*, que é uma discussão dos escritos da *Mishná*.

em Cesareia Marítima está nesse jogo retórico. Isto posto, realizamos uma análise conceitual das noções de *paideia* e retórica de Celso e Orígenes, aproveitando a edição bilíngue de Borret para consultar os termos em grego, bem como verificando os conceitos necessários no dicionário conceitual de Orígenes, organizado por Adele M. Castagno (2000).

## CAPÍTULO I

### Orígenes de Alexandria e o *Contra Celso*: biografias e estado da documentação antiga

A história do cristianismo é marcada – com a progressão dos séculos e das mudanças nas formas de se pensar a ortodoxia – também pelo esquecimento da história e dos escritos de alguns patrísticos. Referindo-se a uma religião marcada pelas suas cisões frequentes em termos teológicos, a vertente católica<sup>9</sup> que predominou a partir do séc. IV d.C. precisou apagar e reescrever parte da sua história e da de seus propagadores. Sendo na maior parte dos casos um emaranhado de dados rasos, a biografia desses indivíduos por vezes torna-se de difícil acesso ou, em grande parte, dúbia.

Todavia Orígenes, autor do *Contra Celso*, excede à regra. Tendo sua obra sido comentada pela sua contemporaneidade e pelos séculos vindouros, Orígenes possui tanto traços autobiográficos esparsos em seus escritos, quanto relatos de homens que o sucederam em sua biblioteca, sendo que esses admiraram sua forma de pensamento ou, ao contrário, encabeçaram anatematizações contra sua doutrina. Nomes como Eusébio de Cesareia<sup>10</sup> ou Jerônimo de Estridão<sup>11</sup> são os maiores contribuintes em volume de dados biográficos e, conseqüentemente, obtiveram maior atenção à época e, posteriormente, de comentaristas dos sécs. XIX e XX.

---

<sup>9</sup> Em consequência à apropriação do termo *religio* no séc. II d.C. pelo cristianismo, e da posterior definição da ortodoxia da Igreja, temos o conceito de catolicismo, que aparece pela primeira vez em Inácio de Antioquia, autor cristão do século II d.C. Ele utiliza o conceito para definir a ampla igreja instituída por Jesus Cristo. O termo é ressignificado ao longo dos séculos para indicar a fé correta, ou seja, a ortodoxia (FILORAMO, 2005, p. 98).

<sup>10</sup> Também conhecido como Eusébio Pânfilo, tendo adotado o segundo nome em homenagem ao seu mentor, Eusébio de Cesareia (265 – 339 aprox.) nasceu em Cesareia Marítima. Nessa cidade, foi pupilo de Pânfilo, um dos maiores discípulos de Orígenes. Foi responsável pela reorganização da Biblioteca de Orígenes, além de ter sido o escritor de obras como a *História Eclesiástica*, a *Crônica* e de ter participado na composição da *Apologia de Orígenes*. Ver: DATTRINO, L. Eusebio di Cesarea. In: DI BERARDINO, A. (dir.). *Nuovo dizionario patristico e di antichità christiane*. Genova/Milano: Marietti, 2006. p. 1845-54.

<sup>11</sup> Jerônimo de Estridão (347 – aprox. 419) possui como maior mérito ter transmitido ao Ocidente a riqueza da biblioteca grega e hebraica, por meio das traduções ao latim. É responsável por obras como *Sobre Homens Ilustres*. Ademais, suas homilias são largamente baseadas em homilias anteriores, com leves adaptações; sua grande contribuição, portanto, resta nas traduções. Ver: GRIBOMONT, J. Jerome. In: DI BERARDINO, A. (ed.). *Encyclopedia of Ancient Christianity*. Downers Grove: Inter Varsity, 2014. vol. 2, p. 398-400.

Propomo-nos por, no tópico a seguir, abordar as diversas referências biográficas a Orígenes como aparecem nos documentos antigos e nas tentativas biográficas da atualidade; baseado nisso, construiremos a nossa biografia de Orígenes. Salientamos que há dissonância entre os autores em relação a algumas datas e episódios da vida de Orígenes; neste caso, faremos a discussão nas notas de rodapé e, quando pertinente, no corpo do texto.

## 1.1. Panorama historiográfico sobre as biografias de Orígenes

O grande comentador da vida e obra de Orígenes na antiguidade foi, sem dúvidas, Eusébio de Cesareia (séc. III-IV d.C.). A sua obra *História Eclesiástica* é utilizada amplamente por estudiosos do cristianismo dos primeiros séculos para consultar dados importantes acerca da história do cristianismo. Nela, Eusébio dedicou um dentre os dez livros – o sexto – à biografia de Orígenes. Sendo o provedor basilar de informações sobre Orígenes, uma vez que viveu e estudou pela maior parte de sua vida na biblioteca daquele, Eusébio fornece dados que alega ser de cartas do alexandrino, além de um provável testemunho da história oral de discípulos diretos de Orígenes, como Pânfilo<sup>12</sup>.

Após Eusébio, diversos autores patrísticos também escreveram sobre a vida de Orígenes. A maioria deles se baseou no que Eusébio escreveu, e outros – como Epifânio de Salamina<sup>13</sup> – parecem ter adquirido suas informações em outras fontes. No mais, autores como Jerônimo de Estridão, Fócio I de Constantinopla<sup>14</sup> e Rufino<sup>15</sup> certamente verificaram

---

<sup>12</sup> Pânfilo (? – aprox. 310 d.C.) nasceu em uma família abastada em Berito (atual Beirute), onde foi acumulou cargos públicos. Estudou no *Didaskaleion* de Alexandria sob Piério – também conhecido como “Orígenes, o Jovem”, em homenagem ao mestre – e, após isso, rumou para Cesareia Marítima onde focalizou parte de seus esforços em restaurar a biblioteca associada à escola. Foi preso em 307 e morto em 310. Enquanto encarcerado, escreveu a *Apologia de Orígenes* em seis volumes, sendo o sexto escrito após a sua morte por Eusébio. Ver: DE NICOLA, A. Pamphilus of Caesarea. In: DI BERARDINO, A. (ed.). Op. Cit., vol. 3, p. 31-2.

<sup>13</sup> Epifânio (? – aprox. 403 d.C.) foi um bispo de Salamina, educado no Egito e responsável por denunciar movimentos que eram à época considerados heréticos. Associando o origenismo ao arianismo, condenou a primeira doutrina por pensar serem apoiadores da segunda. Escreveu o *Panarion*, que sintetiza os movimentos heréticos e mostra o posicionamento do autor acerca dos mesmos. Ver: RIGGI, C. Epiphanius of Salamis. In: DI BERARDINO, A. (ed.). Op. Cit., vol. 1, p. 827-8.

<sup>14</sup> Fócio (aprox. 820 – 891 d.C.) foi um patriarca de Constantinopla. Nascido em uma família abastada, recebeu uma educação balanceada, correspondente aos moldes da época. Foi professor de filosofia na cidade e, ademais, membro do senado e da chancelaria imperial. Tornou-se patriarca de Constantinopla por um período (858-867), substituindo seu precedente, Inácio. Possui uma grande obra, a *Biblioteca*, que traz várias

informações das obras de Eusébio. Todavia, também possuem cada qual seu mérito em adicionar alguns dados que foram utilizados nas biografias de Orígenes produzidas no séc. XX.

Em “A Ilusão Biográfica”, Pierre Bourdieu (2006, p. 183) defende que uma história linear da vida, com fatos encadeados em altos e baixos, como uma estrada que deve ser percorrida, é o pressuposto atual que denomina uma biografia. Aceitar essa ideia, conforme o autor, é aceitar a criação artificial de sentido para uma vida que, contrário ao que diz Allain Robbe-Grillet (1984, p. 208 *apud* BOURDIEU, 2006, p. 185), é só e somente parte de um real descontínuo, com elementos que não possuem ligação necessária entre si, pois, aparecem constantemente de forma imprevista na vida de qualquer indivíduo.

“Tentar compreender uma vida como uma série única e por si suficiente de acontecimentos sucessivos, sem outro vínculo que não a associação a um “sujeito” cuja constância certamente não é senão aquela de um nome próprio” é algo que Bourdieu (2006, p. 189) expõe como absurdo. O absurdo se dá devido ao fato de o sujeito em questão traçar passos sucessivos em um campo que o biógrafo estabeleceu previamente, onde a única constante, como no nosso caso, é o nome “Orígenes de Alexandria”.

Desde a grande tentativa de biografar o alexandrino feita por Eusébio de Cesareia, até a edição crítica de Nautin (1977) que revisa muitos dos pontos levantados por Eusébio e todos os outros documentos antigos trabalhados nesse capítulo, temos constantes nuances sobre a biografia de Orígenes. Seguindo o campo previamente delimitado por Eusébio, esses autores contemporâneos a nós analisaram a biografia do alexandrino em detalhe e complementaram ela de todas as formas possíveis, comparando o livro VI da *História Eclesiástica* com quaisquer outras indicações que puderam encontrar. É essa complexidade que Arthur P. Urbano (2019) explora em “Dificuldades para se escrever a vida de

---

anotações sobre os livros que leu, sendo estas algumas recomendações literárias a seu irmão. O valor desta obra, enfim, é o número de referências – 279 –, das quais mais da metade são indicações e resumos de obras perdidas. Ver: DE NICOLA, A. Photius. In: DI BERARDINO, A. (ed.). Op. Cit., vol. 3, p. 184-5.

<sup>15</sup> Rufino de Aquileia (aprox. 345 – 410), foi estudante de letras em Roma e conhecido de Jerônimo de Estridão. Em controvérsias com Jerônimo acerca de traduções das obras de Orígenes, se afasta deste e trabalha em traduções que priorizam mais a difusão do texto do que a sua fidelidade quanto ao original. Apesar da falta de fidelidade, devemos a ele boa parte do que restou dos trabalhos de Orígenes. Dentre suas obras temos, por exemplo, a *Sobre a falsificação dos livros de Orígenes*. Ver: GRIBOMONT, J. Rufinus of Aquileia. In: DI BERARDINO, A. (ed.). Op. Cit., vol. 3, p. 434-5.

Orígenes”,<sup>16</sup> descrevendo como, devido a Orígenes não ter deixado escritos de primeira mão sobre si mesmo, essa incumbência se fez pelos seus seguidores e detratores.

Os primeiros defensores da imagem de Orígenes, Pânfilo em sua *Apologia* e Eusébio de Cesareia na *História Eclesiástica*, responderam a acusações de heresia contra a doutrina e vida do alexandrino quando escreveram e compilaram uma biografia e apologia dele. Até as produções mais críticas da biografia de Orígenes, como as de Jean Daniélou (1948) e de Pierre Nautin (1977), tentaram mostrar como a obra do alexandrino só se circunscrevia à noção de heresia se fosse julgada conforme padrões posteriores de ortodoxia, demonstrando como esse assunto ainda é debatido atualmente. Esses são os efeitos, por exemplo, da interpretação de Epifânio de Salamina sobre a tradição que foi criada após Orígenes.

Adiante, como expõe Urbano (2019), a própria descrição dos acontecimentos criada por Eusébio foi interpretada por alguns autores, como Nautin, como sendo construída com ares de hagiografia. Essa afirmação foi revisada por Henri Crouzel (1984, p. 18) em sua biografia de Orígenes como negativa, expondo que “...nos contentaremos em reproduzir o que dizem as fontes e de indicar, com uma certa aproximação, as datas cronológicas substanciais que seguem”, criticando Nautin com sua posição demasiado cética em relação a Eusébio.

A posição de Nautin, subsequentemente criticada, assim o é por deixar de lado o papel de uma biografia nos contextos político-religiosos da antiguidade. Enquanto uma crítica à forma com que Eusébio constrói a vida de Orígenes é necessária, também é preciso ver essa tentativa como um esforço para se construir uma tradição cristã. Devemos lembrar que Eusébio foi bispo de Cesareia e, assim como os outros bispos, precisava legitimar sua tradição cristã como fiel à ortodoxia do período. A biografia de Orígenes, compondo o livro VI da *História Eclesiástica*, é parte de uma grande narrativa da história do cristianismo que culmina no imperador Constantino (URBANO, 2019).

Retornando a Pânfilo e Eusébio, temos que a imagem construída por eles seria desafiada logo após, ainda no séc. IV d.C., por Epifânio de Salamina e em menor parte por Jerônimo de Estridão. Os dois, relendo a bibliografia acerca de Orígenes e reinterpretando-a, criaram uma nova forma de enxergar o alexandrino, que contribuiu com o que Henri de

---

<sup>16</sup> Título original: “*Difficulties in Writing the Life of Origen*”.



Lubac (1950, p. 39-40) retrata como o momento em que Orígenes deixa de ser homem da Igreja e ascético para ser apresentado como herético.

Devemos apontar, portanto, que existem três imagens principais de Orígenes: um filósofo; um homem da Igreja e um herético (URBANO, 2019). Apesar de cada uma dessas imagens ser quase que mutuamente excludentes, preferimos perceber o alexandrino como personificando todas ao mesmo tempo. Após a sua morte e, desde então, Orígenes foi descrito por seus admiradores, como Eusébio de Cesareia, como um homem da Igreja, uma vez que Eusébio também buscava se legitimar pela imagem do predecessor. Ou, ademais, como herético por Epifânio de Salamina, já que o último tentou combater heresias e taxou os origenistas como heréticos. Um filósofo, finalmente, é como Eugène de Faye (1927) o percebe, graças ao mérito que o autor atribui ao alexandrino de ter confluído as filosofias grega e cristã em si mesmas.

Não buscamos aqui redimir ou reafirmar nenhuma dessas imagens. Cada qual, sabemos, possui um destaque mediante a época em que estão inseridas. Orígenes foi visto como homem da Igreja enquanto a ortodoxia da sua época considerasse a regra de fé do alexandrino como ortodoxa; como herético enquanto perdurassem as condenações contra a sua pessoa e doutrina após Epifânio de Salamina no séc. IV d.C. e nos séculos vindouros; e como filósofo enquanto os ecos do séc. XX feitos por de Faye se mantivessem.

Queremos, contrariamente, vê-las em conjunto e em ação nas diversas etapas de sua vida.

### **1.1.1. Biografia de Orígenes**

Em 202 d.C. o Imperador Septímio Severo, após não ter mostrado anteriormente animosidade ante aos cristãos, alegadamente decreta um édito de proibição às práticas de proselitismo entre cristãos e judeus. As consequências de tal édito seriam vistas também em Alexandria, donde ocorrem diversos martírios cristãos. Dentre os nomes figura Leônidas, suposto<sup>17</sup> pai de Orígenes: este, conforme Eugène de Faye (1923, p. 3), foi vítima da ordem

---

<sup>17</sup> Pierre Nautin (1977, p. 413) defende uma posição menos afirmativa acerca de um dado utilizado sem reflexão pelos outros autores que analisamos: o nome do pai de Orígenes, Leônidas, seria apenas uma

do imperador, que buscava os desertores dos deuses clássicos, e não os cristãos de nascença.<sup>18</sup> Septímio Severo, neste caso, não queria a erradicação dos cristãos, mas sim que a prática de proselitismo cessasse. Leônidas foi decapitado<sup>19</sup> e, assim sendo, deixou Orígenes como o filho mais velho dentre vários outros, recaindo sobre ele a responsabilidade de procurar meios de sustento e subsistência para a sua família (EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, VI, 1).

É a partir da data do édito de Septímio que podemos especular a data de nascimento de Orígenes. A mais aproximada<sup>20</sup> usada pela historiografia é a de 185 d.C. O cristão, portanto, teria 17 anos quando seu pai é executado. Ademais, destacamos que nessa idade Orígenes teria já recebido uma educação dupla, helênica e bíblica: a primeira fazia parte da *enkyklios paideia*, que são ciências encíclicas preparatórias aos estudos filosóficos; e a segunda tratava-se de ensinamentos diretos de seu pai sobre as escrituras, controlando as leituras do filho e fazendo-o recitar trechos bíblicos (CROUZEL, 1984, p. 22).

Após a morte do pai, este último possui os bens confiscados pelo tesouro imperial, algo que posteriormente colocou Orígenes em uma situação de escassez quanto ao básico para a sobrevivência de sua família. Entretanto, uma mulher abastada – Eusébio não indica

---

especulação de Eusébio; esse nome figurava entre os mártires do período em Alexandria. Temos, portanto, um certo Leônidas que a tradição associa como sendo pai de Orígenes.

<sup>18</sup> De Faye mostra uma argumentação interessante para o fato de que os pais de Orígenes não eram cristãos de nascença: Leônidas, um nome grego, deu a seu filho um nome egípcio que significa “filho de Hórus”. Supõe, então, que Orígenes nasceu no dia do aniversário de Hórus, sendo o nome então uma homenagem ao deus, o que expressaria que nesse período seus pais ainda não eram cristãos (DE FAYE, 1923, p. 4). Sobre a morte do pai, Jean Daniélou (1948, p. 20-22) complementa que isso demonstra que Orígenes nasceu em uma família cristã, algo que demarca o começo de uma continuidade, mesmo que recente, de gerações cristãs em Alexandria. Ademais, demonstra que a criança, no seio dessa família cristã, recebia uma educação não-cristã em uma escola do gênero e, por outro lado, aprendia sobre o cristianismo em casa com leituras das escrituras intermediadas pelo pai. Por fim, levanta outra característica do cristianismo da época: a prática do martírio, algo que posteriormente marcaria alguns escritos de Orígenes.

<sup>19</sup> O fato de Leônidas ser decapitado mostra sua proveniência como cidadão romano, um título que à época de sua morte não fora estendido ainda a todo o Império como pelo Édito de Caracala. Além disto, se a perseguição de Septímio Severo realmente almejava atingir os proselitistas, o fato de Leônidas ter sido perseguido mostra que este devia ter alguma participação na pedagogia em Alexandria. Por outro lado, pode ter sido apenas um homem dedicado aos estudos clássicos e, também, ao das escrituras (CROUZEL, 1984, p. 23).

<sup>20</sup> Sobre a data de nascimento do alexandrino, Eugène de Faye faz, primeiramente, uma análise de dois textos de Eusébio – em *História Eclesiástica*, VI, 2 e VI, 36. No primeiro, Orígenes teria 17 anos quando seu pai morre, isto é, no décimo ano de governo de Septímio Severo em 202 d.C. Conclui-se a partir disso que a data de nascimento seria 185 d.C. No segundo, Eusébio diz que no terceiro ano de governo – 246 d.C. – do imperador Filipe, Orígenes possuía mais de 60 anos. Aqui, escreve ainda (1923, p. 5) que retirando “alguns meses, em 245 ele tinha seus 60 anos” (DE FAYE, 1923, p. 5).

Nautin é o único que discorda levemente dessa datação: marca o arco da perseguição de Septímio como mais longo, abarcando de 200 a 204 d.C. Assim, Orígenes possuiria 16 anos na data do fato – contrário aos usuais 17 anos atestados por outros autores (NAUTIN, 1977, p. 413-414).

sua identidade – providenciou por um tempo os artefatos necessários para a vida de Orígenes, inclusive para a continuidade de seus estudos (*História Eclesiástica*, VI, 2). Essa mulher teria sob sua comitiva um homem chamado Paulo de Antioquia, sendo ele associado a uma escola gnóstica<sup>21</sup>; esse contato com Paulo, altamente debatido,<sup>22</sup> traria consequências para os futuros escritos e pensamentos de Orígenes.

Com a continuidade dos estudos que haviam sido primeiramente influenciados pelo seu pai, Orígenes explora esses estudos de gramática para criar uma forma de sustento, se desprendendo assim da tutela da mulher. (*História Eclesiástica*, VI, 2). Ao decorrer dos anos, quando o alexandrino estava com 18 anos, ocorre uma perseguição em Alexandria, realizada pelo governador Áquila, a qual focou os pedagogos das escolas cristãs. Devido a isso, o predecessor<sup>23</sup> do *Didaskaleion*<sup>24</sup> cede ao posto, deixando-o livre para Orígenes, que foi indicado pelo bispo de Alexandria do período, Demétrio (*História Eclesiástica*, VI, 3; 6).

---

<sup>21</sup> Neste contexto, queremos dizer um gnosticismo cristão. Um dos movimentos originados após Jesus Cristo, o gnosticismo cristão almejava a obtenção do verdadeiro conhecimento, isto é, a *γνώσις* (“gnósis”), por meio do acesso à fagulha divina que está presente em todos os indivíduos. Esse conhecimento é revelado por aquele visto por eles como salvador (Jesus) e é transmitido por uma tradição esotérica. Foi um movimento visto pelos posteriores cristãos autodenominados ortodoxos como herético. Nos sécs. II e III d.C., os maiores expoentes desse movimento foram o valentinianismo e o marcionismo. Ver: RAMELLI, I. Gnosis – Gnosticism. In: DI BERARDINO, A. (ed.). Op. Cit., vol. 2, p. 139-47.

<sup>22</sup> Na relação de Orígenes com Paulo, de Faye (1923, p. 9) afirma que “essa ligação não teve nada de surpreendente. Orígenes jamais fora tolerante”, algo que conclui ser o fator de separação do alexandrino com a mulher. Essa afirmação do autor é a mesma de Daniélou, que concorda que o alexandrino jamais teve intenções de se unir ao pensamento de Paulo. Essas ideias são baseadas no que expõe Eusébio, que diz que Orígenes guardou a regra de fé desde a infância (*História Eclesiástica*, VI, 2, 14). Daniélou conclui sobre isso que, apesar das intenções apologéticas de Eusébio ao escrever tais considerações, isso já se mostra uma característica efetiva do pensamento do alexandrino. Citando a regra de fé que é presente no *Sobre os Princípios*, o tratado que melhor expõe a doutrina de Orígenes, ressalta como esse combate as heresias da época, como as de Marcião<sup>22</sup> e Heracleão<sup>22</sup>; por mais que suas opiniões foram condenadas posteriormente pela Igreja, suas obras foram escritas submetendo-se à Igreja e, outrossim, feitas com intuito de exercitar sua capacidade teológica (DANIÉLOU, 1948, p. 23-24).

Todavia, Nautin discorda deles por meio de uma afirmação: a de que é raro de se encontrar um adolescente que, frente a um adulto brilhante, mantenha-se insensível à retórica do mesmo. “Será ali”, pergunta, “que ele teve seu primeiro contato com a gnose?” (NAUTIN, 1977, p. 415). Não sendo possível responder a tal pergunta, Nautin lembra que as acusações feitas posteriormente contra o alexandrino podem sempre nos trazer de volta a essa convivência com Paulo (NAUTIN, 1977, p. 415).

<sup>23</sup> Eusébio indica no 6º capítulo do livro VI da *História Eclesiástica* que esse predecessor seria Clemente de Alexandria, um dado que causa na historiografia diversas interpretações que buscam ou negar tal indicação, ou conectá-la a uma continuidade de pensamento entre Clemente e Orígenes, conjecturando ainda que o predecessor teria sido um dos mentores de Orígenes.

<sup>24</sup> O *Didaskaleion* era um tipo de escola específico de Alexandria. No caso em que usamos o termo, tomamos emprestada a referência de Eusébio (*História Eclesiástica*, VI, 3, 3), que consta em grego como *τῆς καταχήσεως διδασκαλείον*, isto é, o *Didaskaleion* pedagógico.

Ocupando este posto e percebendo a grande entrada de pupilos no *Didaskaleion*, considerou os ensinamentos de linguagem e literatura como divergentes dos estudos sagrados cristãos e, assim, rompeu com estes;<sup>25</sup> sem necessidade dos seus livros de literatura clássica, vende-os por uma soma simbólica que lhe é paga diariamente, suficiente para que sobrevivesse (*História Eclesiástica*, VI, 3).<sup>26</sup> Como indica ainda Eusébio (*História Eclesiástica*, VI, 3), os discípulos que se veem sobre o ensinamento de Orígenes vão, progressivamente, abandonando os estudos de filosofia clássica para seguirem as ideias cristãs.<sup>27</sup>

É nesse período que podemos dizer que Orígenes atinge o que de Faye (1923, p. 15) afirma como uma mistura da filosofia clássica com um cristianismo em desenvolvimento. O alexandrino, usando de interpretações alegóricas para analisar as escrituras, manteve um contato contínuo com a filosofia grega, apesar de Eusébio tentar demonstrar que ele tentou se afastar deles mediante a venda dos livros. Um dos pontos sobre a educação de Orígenes e sua influência clássica é o seu suposto contato com Amônio Sacas.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Entretanto, subsequentemente vendo o crescimento desse centro de estudos científicos, o alexandrino teria percebido a necessidade de servir-se novamente de literatura não-cristã, uma vez que é desta que as ferramentas da exegese surgem. (DANIÉLOU, 1948, p. 29-30).

<sup>26</sup> Quando o alexandrino assume o posto de professor do *Didaskaleion*, algo que de Faye (1923, p. 11) aponta ter sido mais por necessidade – pela busca de jovens cristãos por um professor – do que uma sucessão designada, essa nova posição de intérprete das escrituras resulta em uma incompatibilidade com o ensinamento de gramática, que leva à episódica venda dos livros de literatura clássica. Além disso, como expõe Daniélou, esse abandono assinala uma ruptura, que visa buscar um “aperfeiçoamento evangélico” (1948, p. 27). Ainda com o autor, a prática que o alexandrino buscava se assemelhava à de um filósofo, no sentido de voltar-se ao enriquecimento da alma, se opondo à busca pela glória mundana, a qual era o objetivo de retores. Essa tendência de Orígenes, de acordo com o autor, instaura o que um século após se tornaria um movimento monástico, característico do cristianismo ascético (DANIÉLOU, 1948, p. 27). O último ponto de vista sobre a venda dos livros – que deveriam pertencer ao pai de Orígenes – é de Crouzel: provavelmente, os irmãos de Orígenes teriam crescido e poderiam se auto sustentar, fazendo com que Orígenes pudesse se dedicar somente aos estudos cristãos (CROUZEL, 1984, p. 26).

<sup>27</sup> Interessante denotar que Eusébio, mesmo alegando anteriormente (VI, 3) que Orígenes abandonou os ensinamentos clássicos, afirma que diversos filósofos e hereges foram atrás do alexandrino buscando conhecimentos das “coisas divinas e seculares”. Pois, continua Eusébio, vendo que alguns eram inclinados naturalmente à filosofia, introduzia-os nesses assuntos, além de apresentar os temas de aritmética, geometria e outros assuntos preliminares, algo que daria a Orígenes reconhecimento até entre os filósofos gregos (*História Eclesiástica*, VI, 18).

<sup>28</sup> Amônio (aprox. 175 – aprox. 242) foi o responsável pelo desenvolvimento do neoplatonismo em Alexandria, onde lecionou por cerca de 50 anos. Orígenes teria sido discípulo de Amônio por um período. Ademais, contrário ao que Eusébio (*História Eclesiástica*, VI, 19) relata, Amônio não foi um cristão por toda a sua vida, apesar de poder ter nascido como um e renunciado a doutrina posteriormente. Ver: DI BERARDINO, A. Ammonius Saccas. In: DI BERARDINO, A. (ed.). Op. Cit., vol. 1, p. 103-105.

Nos primeiros anos como mestre no *Didaskaleion*, Orígenes contentou-se com explicar as escrituras conforme aprendera com Clemente de Alexandria.<sup>29</sup> Entretanto, estudantes que já possuíam uma iniciação nos filósofos clássicos questionavam-no sobre interpretações que podiam mesclar a alegoria bíblica com a filosofia. A partir disso, retorna aos ensinamentos de gramática e filosofia clássica que ele mesmo havia banido, buscando também o auxílio de Amônio Sacas, “o mestre mais célebre de Alexandria” (DE FAYE, 1923, p. 23). É nesse momento que aparece Heráclas para auxiliá-lo nas tarefas da escola (DE FAYE, 1923, p. 18).

Esse contato com Amônio é Eusébio (*História Eclesiástica*, VI, 19) quem relata após ler tais informações em Porfírio.<sup>30</sup> Eusébio, concordando prontamente<sup>31</sup> que este era o Amônio Sacas, filósofo neoplatônico, e não um homônimo, escreve que os pontos que Porfírio ressalta sobre a educação de Orígenes e sobre sua vida só estão errados em uma questão: a de que Orígenes nasceu não-cristão e que foi criado como tal, só se convertendo ao cristianismo posteriormente. Além disso, destaca que as influências filosóficas, além de serem de autores próximos à sua época,<sup>32</sup> também chegaram a um conhecimento direto das obras de Platão. O motivo para esse espectro de conhecimento, que ia além do que seu pai

---

<sup>29</sup> Ao tratarmos de tal escola, essa invoca a noção de uma instituição estável onde era ministrada uma teologia de alto nível, na qual Clemente e Orígenes atuaram. Neste caso, Orígenes adentrara uma tradição que vinha de Clemente, sendo que este último havia sucedido Panteno. Devemos pensar nesta escola, de acordo com Daniélou, como significando um grupo de pensadores que partilhavam de opiniões similares, e não um local fisicamente estabelecido (DANIÉLOU, 1948, p. 24-25).

Por outro lado, Crouzel pensa ser difícil de ver um consenso nessa continuidade entre Orígenes e Clemente. Além disso, falando sobre Daniélou, escreve que “Alguns pensam que a escola de Panteno e Clemente não era uma instituição oficial da Igreja de Alexandria, como seria aquela de Orígenes posteriormente, mas uma escola privada” (CROUZEL, 1984, p. 24). Em relação a tal afirmação, comenta ainda que não há indicações diretas desta relação; contudo, Orígenes aparenta usar certas doutrinas apresentadas por Clemente, enquanto também omitia alguns termos utilizados pelo seu predecessor. Isso, conforme Crouzel, pode se tratar de uma reação contra Clemente, como pela falta de uso do termo *γνωστικός* – “gnostikos” –, que Clemente usa constantemente. Sobre essa ligação entre ambos, conclui por fim que, uma vez que Orígenes não o cita, é difícil ver essa conexão; concorda, contudo, que Orígenes certamente conhecia as obras de seu predecessor (CROUZEL, 1984, p. 24-5).

<sup>30</sup> Porfírio de Tiro (aprox. 232 – aprox. 305) foi um filósofo e um dos maiores representantes do neoplatonismo. Durante sua juventude, conforme Eusébio (*História Eclesiástica*, VI, 19), visitou Orígenes na escola em Cesareia Marítima, além de ter sido posteriormente discípulo de Plotino e Longino. Em Cartago, compôs seu tratado contra os cristãos – preservado em partes por vários refutadores. Ver: BEATRICE, P. F. Porphyry of Tyre. In: DI BERARDINO, A. (ed.). Op. Cit., vol. 3, p. 257-60.

<sup>31</sup> Nautin (1977, p. 415) também concorda que Orígenes, continuando seus estudos dos filósofos, escuta nessas aulas um “mestre em filosofia” – provavelmente Amônio Sacas.

<sup>32</sup> Conforme de Faye (1923, p. 21), Porfírio provê uma lista com os seguintes filósofos: Numênio, Crôno, Apolófanes, Longino, Moderato, Nicômaco, Queremôn de Alexandria e Cornuto.

havia lhe ensinado, seria uma vontade de participar das doutrinas filosóficas difundidas em Alexandria à época (DE FAYE, 1923, p. 22).

As consequências dessa convivência com Amônio e com outras fontes de filosofia são vistas no *Didaskaleion*. Temos que uma escola que antes buscava preparar ao batismo, focando-se apenas em uma educação elementar, torna-se um local de partilha de conhecimentos. Daniélou, citando o comentário de Orígenes sobre o *Livro dos Números* que diz que “Toda ciência vem de Deus” (*Homilia sobre Números*, XVIII, 3), revela uma atitude que seria perpetuada na tradição patrística. Se por um lado Orígenes condena essa tradição não-cristã, como em sua *Homilia sobre Salmos* (XXXVI, III., 6), onde o mesmo diz que todas as etapas perpetuadas pela *paideia* grega culminam não no conhecimento da vontade de Deus, mas, no acúmulo de riquezas, sendo estas “riquezas de pecadores”, por outro reconhece o uso legítimo de tais ciências, dentro de certos limites. Essas ciências, isto posto, precisam ser purificadas de seus erros, para que sejam utilizadas como ferramenta de apresentação ao Evangelho; entretanto, destaca Orígenes, não servem para o conhecimento em si dos assuntos divinos (*Homilias sobre Levítico*, V, 8) (DANIÉLOU, 1948, p. 31).

Ademais, o alexandrino ainda nesse período se vê sobrecarregado com a quantidade de alunos, uma vez que paralelamente à tarefa de professor, precisava manter seus estudos das sagradas escrituras. Em tal situação, decidiu dividir os ensinamentos em duas etapas, relegando a primeira ao seu pupilo Heráclas, que consistia de noções introdutórias sobre os conceitos básicos da *paideia*, reservando para si a instrução daqueles que já possuíam mais experiência (*História Eclesiástica*, VI, 15).<sup>33</sup>

A atividade de Orígenes como pedagogo, em um primeiro momento, não passava de ensinamentos elementares para não-cristãos que deveriam ser preparados para o batismo cristão. A sua concentração concomitante nos estudos bíblicos fora apenas com propósito de formação de catecúmenos. Ademais, contamos com a ideia de que a formação desses catecúmenos incluía a percepção de que, aliado ao conhecimento bíblico, havia o risco de martírio, prática que já devia ser apresentada ao iniciado por Orígenes. Paralelo à prática de

---

<sup>33</sup> Nautin (1977, p. 420) observa os apontamentos de Eusébio com ceticismo. Essa divisão seria consequência da conduta de Demétrio, de acordo com ele. De acordo com o alexandrino, a divisão seria apenas para melhor administrar o número crescente de iniciados, que acabavam por sobrecarregar a atividade de desenvolvimento exegético e doutrinal do alexandrino. “Esse motivo era, sem dúvida, real”, redige Nautin; acrescenta, entretanto, que não era o único: Orígenes, devido aos ataques à sua doutrina, pode ter desejado um público mais apto a compreender seu pensamento e, ademais, mais discreto ao ponto de não relatar seus propósitos erroneamente (NAUTIN, 1977, p. 420).

educador, Orígenes deveria também visitar os iniciados que se preparavam para o martírio, quer dizer, aqueles que eram perseguidos pelos não-cristãos (DANIÉLOU, 1948, p. 27).

O *Didaskaleion* sob direção de Orígenes, conforme expõe de Faye (1923, p. 17), teria sido angariado por Demétrio, que queria relacioná-lo com as igrejas<sup>34</sup> de Alexandria para consolidá-los sob a autoridade do seu bispado. Este movimento, ainda com o autor, foi provavelmente o que iniciou a criação de um “bispado monárquico”<sup>35</sup> em Alexandria – assunto aprofundado no segundo capítulo desta dissertação –, devido à centralização de poder nas mãos de uma figura como Demétrio.

Nessa época, devido a uma interpretação literal de uma passagem bíblica que declara que “...há eunucos que se fizeram eunucos por causa do Reino dos Céus. Quem tiver capacidade para compreender, compreenda!” (*Mt*, 19, 12), Orígenes comete o ato de autocastração, um evento que primeiramente seria interpretado pelo seu superior, Demétrio, como uma verdadeira demonstração de fé (*História Eclesiástica*, VI, 8). “A verdadeira razão”, dispõe de Faye (1923, p. 17), é a de que, cercado por homens e mulheres que o procuravam constantemente pela sua fama de professor e exegeta, a “malignidade pública” pudesse fazê-lo sujeito a calúnias. Portanto, “ele [literalmente] quis cortar de vez” (DE FAYE, 1923, p. 17).<sup>36</sup>

Então, por volta de 215 até 230 d.C., começa o que Daniélou (1948, 34-5) expõe como um período em que a reputação de Orígenes cresceu. Aqui, temos diversas viagens que o alexandrino realiza e livros que escreve.

---

<sup>34</sup> Do grego *ἐκκλησία* (ekklesia), igreja significava “assembleia” para os primeiros cristãos, isto é, apenas um espaço onde eles comungavam. Ver: LIDDELL, G. H.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: University Press, 1996. p. 509.

À época do séc. III d.C., essas igrejas passavam por uma transição de “casas-igrejas” para instituições como aquelas que seriam vistas no séc. IV d.C. Definimos casas-igrejas como espaços de comunhão de cristãos que não necessariamente eram dirigidos por um bispo. Neste caso, podiam ser presbíteros ou qualquer outro tipo de autoridade religiosa reconhecida por um grupo de cristãos. Dito isto, as casas-igrejas são algo que tende a mudar no séc. III d.C., uma vez que o bispo Demétrio em Alexandria – bem como outros bispos em outras regiões – começa um processo de institucionalização para concentrar o poder nas mãos dos bispados. Com o passar dos séculos, essas casas-igrejas tomam a forma arquitetônica adequada para a comunhão, a de uma igreja, diferentemente das simples casas onde anteriormente os cristãos se aglomeravam.

<sup>35</sup> Sobre a formação do bispado monárquico, ver o segundo capítulo dessa dissertação.

<sup>36</sup> A castração, após o imperador Adriano, tornara-se um ato proibido de acordo com a legislação romana. Conforme Eusébio (*História Eclesiástica*, VI, 8, 1-5), Demétrio em um primeiro momento admirou o ato; entretanto, sendo proibido, certamente “a Igreja não teria aprovado.” (CROUZEL, 1984, p. 28).

O primeiro acontecimento é a viagem à Roma por volta de 215 d.C.; o propósito dessa viagem é altamente debatido<sup>37</sup> pelos autores trabalhados. Conforme Eusébio, quando o bispo Zeferino<sup>38</sup> ainda governava a Igreja de Roma, Orígenes visitou a cidade e a igreja sob justificativa de “querer ver a mais antiga Igreja dos Romanos”. Após uma curta estadia, retorna aos seus afazeres em Alexandria, devido ao pedido de Demétrio para que retornasse (*História Eclesiástica*, VI, 14).

A segunda, seguindo a cronologia de Eusébio, se dataria após a viagem à Roma. Essa é a primeira viagem à Arábia, em um período em que Crouzel (1984, p. 34-5) qualifica como pouco tranquilo para os cristãos, sob governo de Caracala.<sup>39</sup> Orígenes, neste caso, era uma das figuras mais proeminentes do cristianismo da época, sendo requisitado em um período de curiosidade religiosa, marcado pelos mesmos traços na família imperial. Após sua viagem, a meio caminho de Alexandria, uma guerra civil eclode na cidade devido a difamações direcionadas ao imperador Caracala. É nesse período que o alexandrino faria sua primeira passagem em Cesareia Marítima – a caminho da Arábia –, na qual os bispos Teoctisto e Alexandre requisitam que Orígenes falasse na assembleia de fiéis, apesar deste último ser laico. As consequências, conforme Crouzel, se fazem em uma objeção de Demétrio que aponta que jamais havia ouvido falar que laicos podiam fazer homilias perante bispos. A resposta de Teoctisto e Alexandre, em carta, afirma que essa alegação era

---

<sup>37</sup> Sobre a ida de Orígenes a Roma, Nautin data-a como sendo em 215 d.C. Eusébio, recorrendo a uma carta de Orígenes, diz que o alexandrino alegou “querer ver a antiquíssima Igreja dos Romanos” (*História Eclesiástica*, VI, 14). Esse foi o único motivo que Orígenes pôde ter dado aos seus detratores, destaca Nautin, mas, dificilmente ele não teria outros. Assim como em suas idas a Atenas, com a dupla tentativa de se estabelecer, Roma era também uma grande capital intelectual da antiguidade, com diversas escolas filosóficas e um seio cultural no qual diversos filósofos de renome ensinavam. “Foi certamente esse meio”, ressalta Nautin, que trouxe esperança ao alexandrino de exercer uma influência mais vasta que em outros lugares. Além disso, podem haver outras razões de sair de Alexandria que escapam ao alcance bibliográfico; Nautin sugere, em nota de rodapé – número 22 –, a provável vergonha pela divulgação da castração do alexandrino (NAUTIN, 1977, p. 418). Daniélou, por outro lado, crê que essa viagem teve o intuito de conhecer Hipólito Romano. Lá, Orígenes teria sido aluno do último, uma conexão que faz sentido, pois, Hipólito fora o primeiro cristão a escrever comentários sobre as escrituras, uma prática utilizada posteriormente por Orígenes (1948, 34-5).

<sup>38</sup> Zeferino (? – 217) presidiu a igreja de Roma por 18 anos. Foi responsável por proclamar éditos que concerniam à questão da participação da comunidade nas ordenações e celebrações da missa eucarística pelo bispo, com a presença dos padres. Não se sabe muito sobre a sua vida, além de informações tendenciosas dadas por Hipólito Romano. Ver: DI BERARDINO, A. Zephyrinus, pope. In: DI BERARDINO, A. (ed.). *Op. Cit.*, vol. 3, p. 965.

<sup>39</sup> Em 215 d.C., o Imperador Caracala ordenou a morte de alguns habitantes de Alexandria, principalmente eruditos. O motivo, aparentemente, foram algumas sátiras que circulavam na cidade acerca da morte de seu predecessor e irmão, Geta. Ver: DEFERRARI, R. J. In: EUSEBIUS OF CAESAREA. *Op. Cit.*, p. 39, nota de rodapé 21.



inexata. Citam, portanto, casos onde homens capazes, mesmo sendo laicos, são convidados pelos bispos a se apresentarem ao povo. Ao fim, Demétrio envia diáconos que portam uma mensagem de pedido de retorno ao alexandrino (CROUZEL, 1984, p. 34-5).

De volta a Alexandria, Orígenes torna-se ao estudo absoluto das escrituras. As consequências são frutíferas, pois, o alexandrino iniciou um trabalho de comparação entre versões das escrituras em hebraico e também as da *Septuaginta*, de Áquila, de Símaco e de Teodócio.<sup>40</sup> Ele manteve dessa prática clássica o costume da filologia, o que geraria mais tarde o conflito de termos bíblicos em diversas línguas, resultando na *Héxapla*.<sup>41</sup> Aqui, Nautin (1977, p. 417) lembra a importância de um judeu que migrou da Palestina para Alexandria, após sua conversão ao cristianismo. Esse judeu, chamado pelos cristãos da cidade de “o Hebreu”,<sup>42</sup> foi uma personagem com quem Orígenes dialogou nesses anos com o intuito de melhor entender a língua hebraica e a *Torá*, algo que gerou consequências na capacidade exegética do alexandrino.

---

<sup>40</sup> A *Septuaginta* é a tradução da *Torá* hebraica para o grego, realizada entre os sécs. III a I a.C., em Alexandria. O mito de sua produção, que dá origem ao seu nome, é o de que setenta e dois rabinos trabalharam nesta tradução em setenta e dois dias. Foi uma versão da *Torá* vastamente utilizada pelos cristãos de língua grega na antiguidade, além de servir como base para traduções das escrituras;

Áquila foi um tradutor da *Torá* ao grego, que realizou este trabalho na segunda metade do séc. II d.C. Pretendeu realizar uma tradução mais acurada que a da *Septuaginta*, pois, acusava esta última de ser incorreta e tendenciosa em diversas partes. Dessa forma, preconizou uma tradução literal de cada termo hebraico, o que prejudicou a compreensão das regras gramaticais e idiomáticas do hebraico. Ver: EUSEBIUS OF CAESAREA. *Ecclesiastical History: Books 6-10*. Translated by Roy J. Deferrari. Washington: Catholic University of America, 1955. p. 29-30, nota de rodapé 3;

Símaco escreveu a sua versão durante o governo de Septímio Severo, preconizando – em parte – o estilo predecessor de Áquila; todavia, não forçou a literalidade na tradução e manteve o estilo grego, visando a fluidez e compreensão da leitura. Ver: EUSEBIUS OF CAESAREA. Op. Cit., p. 30, nota de rodapé 4;

Teodócio, diferentemente de Áquila e Símaco, fez uma revisão da *Septuaginta*. Orígenes, ao trabalhar na *Héxapla*, preferiu essa tradução para preencher as lacunas da *Septuaginta* do que as outras duas. O arco temporal de composição é especulativo: foi composta entre 130 e 189 d.C. Ver: EUSEBIUS OF CAESAREA. Op. Cit., p. 30, nota de rodapé 5.

<sup>41</sup> Referida como o grande trabalho crítico de Orígenes, a *Héxapla* foi organizada em seis colunas principais, da esquerda para a direita, na seguinte ordem: hebraico; transliteração para letras gregas; tradução de Áquila; Símaco; *Septuaginta*; Teodócio. Ademais, em algumas partes, Orígenes inseriu mais colunas de traduções hoje desconhecidas. A *Héxapla* chegou aos dias atuais em fragmentos. Ver: EUSEBIUS OF CAESAREA. Op. Cit., p. 31, nota de rodapé 8.

<sup>42</sup> Crouzel aponta que este deveria ser um judeu-cristão, pois, a exegese do triplo Sanctus de *Isaías* 6,3 que este explicou a Orígenes é cristã. O interesse de Crouzel sobre “o Hebreu”, contudo, se restringe a saber se este ensinou hebraico para o alexandrino. Esse conhecimento de hebraico que Orígenes possui, argumenta, é seriamente contestado. Contrário ao que diz Eusébio sobre os diversos exemplares em hebreu da *Torá* que o alexandrino possuía, isso não serve de prova substancial para alegar seu conhecimento; há, todavia, diversos graus de conhecimento de uma língua, sendo que esses podem ter sido suficientes para ao menos dirigir a composição da *Héxapla*, mesmo que esse trabalho possa ter sido feito por algum auxiliar (CROUZEL, 1984, p. 31).

É paralelo à essa atividade, por volta de 218, que surge Ambrósio.<sup>43</sup> A *Héxapla*, um trabalho originalmente calculado com seis mil páginas, foi uma empreitada de alto custo, algo que Orígenes desassistido não conseguiria efetuar. O patrono de tal obra e da maioria das outras do alexandrino é Ambrósio, as quais geralmente contêm dedicatórias a este. Primeiramente seguidor de Valentino<sup>44</sup>, conhece Orígenes e se converte à ortodoxia tal qual ela se formulava à época, assim como muitos outros que buscavam o alexandrino para conhecer a sua doutrina (*História Eclesiástica*, VI, 18). Com a aparição de Ambrósio, o próprio *Didaskaleion*, conforme de Faye (1923, p. 33), se transforma “em uma verdadeira oficina literária [...] O *Didaskaleion* é um laboratório, um ateliê e uma escola”. O local é, a partir desse ponto, um centro de labor metódico (DE FAYE, 1923, p. 33).

Ambrósio, conforme Nautin era um homem vastamente conhecido em Alexandria e alhures, além de extremamente rico. Foi atraído a Orígenes primeiramente como um gnóstico com intuito de debater sua doutrina. Revela que Ambrósio era casado com Marcela – da qual não possuímos informações biográficas – e que empregava boa parte de seu tempo em serviço da igreja de Alexandria. É partindo da disposição de meios de escrita que Ambrósio, desejoso de ver a retórica de Orígenes escrita, permite ao último que perpetue obras importantes como o *Comentário sobre o Evangelho de João* e o *Contra Celso* (NAUTIN, 1977, p. 419). Crouzel, ademais, demonstra que Orígenes ironicamente apresenta Ambrósio, no prefácio do quinto livro do *Comentário sobre o Evangelho de João*, como “inspetor de Deus”; faz, portanto, uma analogia aos inspetores egípcios que faziam os hebreus trabalharem, no período do Êxodo (CROUZEL, 1984, p. 32-3).

Desse período em que aparece Ambrósio até cerca de 229 d.C., Orígenes realiza diversas obras e algumas viagens. Entretanto, é aqui também que o seu desgaste com

---

<sup>43</sup> Epifânio de Salamina (*Panarion*, 64, 3, 1-3,4) descreve que Orígenes, devido ao pedido de vários cristãos, conhece Ambrósio na Palestina, sendo que este era um proeminente oficial imperial. Tendo sido instigado por Ambrósio a interpretar exegeticamente as escrituras, Orígenes passa a dedicar boa parte do seu tempo a tal tarefa, ficando 28 anos de sua vida em Tiro na Fenícia – uma alegação contraditória aos documentos de toda a tradição da vida de Orígenes –, em uma vida de extrema piedade e de estudos. Teria sido essa sua atividade mor, tendo o suporte de Ambrósio nos quesitos financeiros, como no fornecimento de estenógrafos e assistentes, papiros e outras despesas necessárias à manutenção da prática da escrita e exegese (*Panarion*, 64, 3, 1-3,4).

<sup>44</sup> Valentino (séc. II d.C.), provavelmente de origem egípcia, foi para a cidade de Roma por volta de 140. Em algum ponto, deixou a ortodoxia da época e estabeleceu sua própria escola, sendo conhecido posteriormente pelo cristianismo católico como um dos maiores líderes de comunidades gnósticas. Seus trabalhos sobreviveram apenas por meio de outros patrísticos, o que rende difícil a tarefa de reconstituir com precisão os pensamentos de sua doutrina. Ver: GIANOTTO, C. Valentinus the Gnostic. In: DI BERARDINO, A. (ed.). Op. Cit., vol. 3, p. 874-5.

Demétrio se constrói. O primeiro conflito com o bispo se desenha no pedido de Ambrósio por um comentário sobre os Salmos. Agradecendo na primeira página do comentário ao “Hebreu”, é neste trabalho que Orígenes toca em um assunto delicado à época: a ressurreição da carne. Nautin reflete que essa obra “acendeu na comitiva do bispo a primeira “guerra” contra ele [Orígenes]”, algo que se repetiria algumas outras vezes até a expulsão do alexandrino da cidade. Aparentemente, a conduta de Demétrio, julgada pelo autor como a “de uma mente não muito aberta”, teria anteriormente influenciado na saída de Clemente de Alexandria para Jerusalém (NAUTIN, 1977, p. 420).

Sendo, portanto, um conhecedor da literatura clássica e das sagradas escrituras, Orígenes é convidado a ir à Arábia. Um militar, narra Eusébio, apareceu em Alexandria portando uma carta oficial a Demétrio e ao mesmo tempo ao governador do Egito; a carta fora enviada pelo governador da Arábia, requisitando presteza na presença de Orígenes (*História Eclesiástica*, VI, 19).<sup>45</sup> Nautin situa essa viagem entre duas obras: *Sobre a ressurreição* e *Sobre os princípios* (NAUTIN, 1977, p. 421).

Outro episódio que provavelmente agregou-se às acusações contra o alexandrino é a sua declaração sobre a salvação de satanás. Sendo o mal uma questão de escolha e não de predestinação, Orígenes argumentou em um debate público contra Cândido, registrado por escribas, que se satanás tombou por sua própria vontade de tornar-se mal, poderia da mesma maneira retornar ao bem. Essa argumentação, interpretada pelos seus detratores como uma afronta às afirmações de Jesus sobre o fogo eterno do inferno, seriam utilizadas posteriormente contra o alexandrino (NAUTIN, 1977, p. 422).

Consequência de diversas interpretações e acusações, Orígenes resolve escrever seu *Sobre os princípios*,<sup>46</sup> objetivando demonstrar sua regra de fé que, de acordo com o alexandrino, seguia a ortodoxia da época. Suas atividades exegéticas, sejam elas expostas nos comentários ou no seu *Sobre os princípios*, não seriam levadas em conta da forma que desejava. O clímax se dá, consoante Nautin, quando Heráclas é ordenado presbítero – como

---

<sup>45</sup> Conforme Nautin, a saída do Egito só era permitida mediante o assentimento do prefeito do Egito. Enviando também uma carta a Demétrio, o governador da Arábia reconhece-o como uma autoridade homóloga no meio eclesiástico, assim como o prefeito era no meio civil. Ver: NAUTIN, 1977, p. 421.

<sup>46</sup> Concluindo que Cristo deixara a seus apóstolos apenas os elementos da fé e os princípios primordiais, Orígenes, conforme de Faye (1923, p. 24) acreditava que esses princípios deveriam ser desenvolvidos pelos sucessores dos apóstolos; assim, o alexandrino considerava-se como um intérprete e continuador da tradição cristã. Esse foi o ponto para o desenvolvimento de suas fórmulas filosóficas que estão contidas no *Sobre os princípios*.

destaca Eusébio em *História Eclesiástica*, VI, 19. Orígenes, esperançoso de receber outras titulações, não as conseguiu devido ao seu ato de autocastração que fora mal recebido por Demétrio, ressalta o autor. Todavia, sua ida a Cesareia Marítima garantiria a ele postos eclesiásticos que o dariam uma maior liberdade de exposição doutrinária. “O bispo não estava preparado a compreender a tentativa de Orígenes de constituir uma teologia conforme os problemas de seu tempo”, destaca Nautin, e isso colaboraria com a partida do alexandrino da cidade e a busca de outro endereço (NAUTIN, 1977, p. 426).

Todos esses eventos, como conclui Eusébio, ocorreram até o décimo ano de governo do imperador Alexandre Severo, ou seja, 231 d.C. Este ano foi marcado por uma reviravolta para Orígenes, pois, assinala sua partida de Alexandria para Cesareia Marítima (*História Eclesiástica*, VI, 26).

No ano de 231 d.C., Orígenes é requisitado pela imperatriz Júlia Mameia, que estava em Antioquia. Lembrando o meio sincrético em que o alexandrino estava inserido, isto é, a entrada de cultos orientais no Império Romano, devido à influência desses desde o período do imperador Calígula, o desejo da mãe de Alexandre Severo não se fazia por se tornar uma cristã, mas, por se iniciar em mais uma forma religiosa.<sup>47</sup> Lembrando as diversas referências aos cultos dos mistérios nos escritos de Orígenes, isso atestaria a suposição de Daniélou. Ademais, a tendência citada anteriormente torna-se frutífera na mesma época quando o alexandrino começa a transformar as suas pregações em escritos, onde surgem seus grandes comentários como aqueles sobre *São João*, *Gênesis*, *sobre os 25 primeiros Salmos* e, à parte deste gênero, o *Sobre os Princípios* (DANIÉLOU, 1948, p. 35-36).

Após a sua volta à Alexandria, temos diversas versões da reviravolta na vida de Orígenes, mas todas possuem um consenso: o alexandrino precisou deixar a cidade e viver em outro lugar.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> O próprio Eusébio narra que Mameia era uma mulher extremamente religiosa e, devido à fama de Orígenes, requisita a presença deste em Antioquia (*História Eclesiástica*, VI, 21). Também sobre esse assunto, apesar de Crouzel (1984, p. 37-8) escrever que a imperatriz foi “a inspiradora da política cristianófila do seu filho”, isso não significa, contudo, que ela se tornara cristã, ou que o próprio imperador o fosse.

<sup>48</sup> Sobre a saída de Orígenes, de Faye (1923, p. 43) afirma que “aparentemente ele hesitou muito tempo antes de se fixar definitivamente em Cesareia”. Após sair de Alexandria em 232 d.C., retornou a Atenas onde ficou por um bom tempo. Dessa cidade, foi para Éfeso, depois a Antioquia. Visitou, ainda, Firmiliano bispo de Cesareia da Capadócia. A data de estabelecimento em Cesareia Marítima, ressalta o autor, certamente ocorreu antes de 240 d.C., pois, “a atividade que desempenhou exige no mínimo uma dezena de anos”.

A viagem de Orígenes a Antioquia faz com que o alexandrino permaneça na cidade por alguns meses. Com o apelo de Ambrósio para a sua volta, retorna à Alexandria já em 232 d.C., trabalhando novamente em seu *Comentário sobre João*. Semanas após seu retorno, faz viagem à Grécia, com motivos explicitados por Eusébio como uma “necessidade urgente de lidar com assuntos eclesiásticos” (*História Eclesiástica*, VI, 23). Novamente, Nautin invoca a justificativa como sendo vaga: se tivesse sido chamado por um bispo à cidade, teria discriminado o fato, como fizera anteriormente em relação às viagens à Arábia e a Antioquia. Neste momento, Orígenes “...parte com intenções de não mais retornar” (NAUTIN, 1977, p. 428). Levando alguns volumes de obras ainda em construção, almejava estabelecer-se em Atenas, buscando a mesma audiência que outrora observara em Roma e que possuía em Alexandria. Assumindo que Júlia Mameia presenteara Orígenes com algum montante suficiente, o alexandrino tentaria estabelecer-se em Atenas, retornando a Alexandria por uma última vez apenas para preparar a sua deixa (NAUTIN, 1977, p. 428).

Orígenes, tomando a rota terrestre na costa palestina, passa por Cesareia Marítima. Sabendo de antemão que Orígenes procurava um novo local para se estabelecer, o bispo Teoctisto ordena-o presbítero. Essa é a sua segunda passagem por Cesareia Marítima. Orígenes continua sua viagem a Atenas, demandando hospitalidade a outros cristãos no caminho à cidade. É assim que sua reputação incita os bispos a fazerem-no pregar em suas igrejas, como Firmiliano da Cesareia da Capadócia que o recebe. Nautin ressalta, enfim, que Orígenes possuiu um leque de locais para escolher se estabelecer. Ao fim, chega a Atenas (NAUTIN, 1977, p. 428-9).

Concluindo a reflexão sobre a última ida a Cesareia Marítima, concordamos com Nautin de que é provável que Teoctisto ordenou Orígenes já esperando as consequências que Eusébio narra; isto posto, o estabelecimento do alexandrino na cidade torna-se menos calculado pelo próprio, e mais fruto das circunstâncias que culminam no próximo ato de Demétrio: tomando conhecimento da ordenação sem a consulta à sua autoridade, Demétrio sentiu seus poderes como bispo ameaçados.<sup>49</sup> Ordenar um laico como presbítero,<sup>50</sup> ato que

---

<sup>49</sup> As divergências em relação aos relatos de Eusébio nos documentos antigos sobre esse acontecimento são as seguintes: por parte de Epifânio de Salamina, ele dá uma releitura que prejudica a imagem do alexandrino, o contrário daquilo que Eusébio tentou fazer ao sacralizar esta imagem. Relata que a educação superior grega de Orígenes teria sido um foco de inveja – por aqueles que Epifânio chama de “trabalhadores da iniquidade” – e, logo, o mesmo foi feito prisioneiro e ameaçado de ser estuprado se não concordasse em realizar os sacrifícios

teria sido negado a Orígenes anteriormente pelo bispo de Alexandria, gerou uma carta de descontentamento contra os bispos Teoctisto e Alexandre, endereçada ao novo bispo de Roma, Pontiano.<sup>51</sup> O bispo, respondendo pela Igreja de Roma e pelas vizinhas, prontamente se afirma ao lado de Demétrio, sem sequer ouvir o acusado. Isso gerou, conseqüentemente, a implicação dos bispos de Cesareia Marítima e Jerusalém, pelos quais Demétrio também pede uma punição. Pontiano, recorrendo aos bispos da Palestina, contudo, não obtém sucesso como em Roma ou nos arredores de Alexandria (NAUTIN, 1977, p. 429-430).

Em Atenas, Orígenes endereça uma carta autobiográfica ao bispo Alexandre, na qual justifica que satanás não seria decididamente salvo, e sim que teria a opção de sê-lo. O alexandrino alega que a versão de seu *Diálogo com Cândido* enviada para o bispo Pontiano havia sido forjada;<sup>52</sup> ademais, explana sua adolescência sob a possível influência de Paulo.

---

necessários. Sendo assim, Orígenes teria escolhido pelo sacrifício e, jogando incenso ao fogo e completando o sacrifício, consagra a sua expulsão da igreja e de Alexandria pelos confessores e futuros mártires que foram seus juízes (*Panarion*, 64, 2,1-2,5).

Já em suas cartas, Jerônimo de Estridão cita que “apenas os bispos da Palestina, Arábia, Fenícia e Acaia dissidiaram” da condenação de Orígenes. Escreve também que a “Roma imperial” consentiu com a sua condenação, e até convocou o senado para censurá-lo. Não foi censurado pela heterodoxia ou ortodoxia de sua doutrina, destaca, mas “porque os homens não podiam tolerar a incomparável eloquência e conhecimento que, quando ele abria os lábios, fazia outros parecerem estúpidos” (*Cartas*, 33, 4). Adiante, em outra carta, destaca como Orígenes reclamou em uma missiva endereçada a Fabiano sobre a pressa de Ambrósio em publicar as suas obras, mesmo que estivessem ainda como rascunhos, o que gerava acusações injustas quanto ao seu pensamento (*Cartas*, 84, 10).

<sup>50</sup> Podemos verificar duas conseqüências posteriores de dois acontecimentos em relação a Orígenes: a ordenação e a castração. A primeira conseqüência, conforme Crouzel (1984, p. 39-40) é que, um século mais tarde, no Concílio de Niceia – cânon 16 –, tais tipos de ordenação nas quais o ordenado não é subordinado do bispo são consideradas inválidas. Conforme Eusébio, à época de Orígenes, os bispos apenas tinham estimado que ele era digno de tal título. Aparentemente, relata Crouzel, eles se encontravam indignados com o fato de que Demétrio não havia oferecido a Orígenes o sacerdócio. Contudo, crê que unicamente essa motivação não aparenta ser satisfatória. Especula, dessa forma, que: o ato teria ligação com a querela anos antes entre os bispos palestinos e aquele de Alexandria. Sendo assim, de quais formas Orígenes pode ter reagido ante essa ordenação? Não há, aponta Crouzel sobre sua época, especulações profundas sobre esse acontecimento. A ordenação, pressupondo regalias e, paralelamente, sujeições, pode ter sido recebida de forma positiva ou negativa.

A segunda conseqüência é que, também no Concílio de Niceia, há uma interdição ao ordenamento de homens que realizaram a autocastração – cânon 1 (CROUZEL, 1984, p. 43-5).

<sup>51</sup> Pontiano (? – 235) foi o sucessor do bispo Urbano I. Deportado durante a perseguição de Maximino Trácio e condenado a trabalhos forçados, teve que sair do cargo de bispo. Foi sucedido por Antero, que ficou 1 mês no cargo. Pontiano morreu na ilha na qual fora exilado. Demais informações sobre sua vida são inexistentes. Ver: DI BERARDINO, A. Pontianus, pope. In: DI BERARDINO, A. (ed.). Op. Cit., vol. 3, p. 251.

<sup>52</sup> Em seu retorno a Cesareia Marítima por terra, passa por Éfeso. Ali, um incidente acontece contra um homem que Orígenes qualifica como herético, sendo esse, em realidade, um clérigo ou laico de Alexandria; os dois, então, debatem sobre a salvação de satanás até o ponto em que o homem é deixado sozinho. Após isso, o homem reporta ao seu bispo o que havia ouvido de Orígenes. De forma escrita, exagerou algumas considerações do alexandrino e inseriu, após reflexão, respostas às falas de Orígenes, sendo que estas não aconteceram durante o diálogo. A caminho de Cesareia Marítima, em Antioquia, Orígenes encontra novamente o homem, que chegara dias antes. Exigindo que o mesmo reproduzisse novamente o texto frente a

É devido a isso que o alexandrino consegue manter sua imagem ante os bispos da Palestina, assegurando o envio de uma carta por parte destes a Pontiano. Em 233 d.C., já há mais de um ano fora de Alexandria, o alexandrino recebe os ecos da notícia da morte de Demétrio. Heráclas ocupa, dessa forma, o cargo de bispo. Não ficando em Atenas, pois sabia que seria bem recebido em Cesareia Marítima, decide finalmente se estabelecer na cidade. Comparado às suas experiências na Grécia, o alexandrino notou a gama de facilidades que possuiria para desenvolver seu pensamento e sua legitimidade em Cesareia Marítima (NAUTIN, 1977, p. 431).

Outras sequelas da expulsão de Orígenes da cidade podem ser vistas no *Didaskaleion*. Conforme de Faye (1923, p. 33-4), “Esse centro de propaganda e educação cristã que Orígenes havia bem organizado...” (DE FAYE, 1923, p. 33), quase falhou e fechou. Sendo Demétrio bispo de Alexandria e tendo ele estabelecido um bispado monárquico, os presbíteros anteriores perderam sua linha de tradição eclesiástica – como Clemente de Alexandria, um presbítero – e o poder foi concentrado nas mãos do bispado. Como ressalta Daniélou (1948, p. 36), assim como Demétrio colocou Orígenes à frente do *Didaskaleion*, diversos acontecimentos dúbios desgastaram a posição do alexandrino nesse espaço e também a sua relação com o bispo, algo que culminou na deixa do cargo.

Com Orígenes devidamente estabelecido em Cesareia Marítima, Ambrósio toma conhecimento desse fato e, prontamente, envia os escribas alexandrinos usuais para Orígenes, para que este possa continuar seu *Comentário sobre João*. Aqui, temos outro dado fornecido por Nautin que entra em conflito com os outros autores usados, seja pela sua omissão ou pelo simples ato de assunção: Ambrósio fica em Alexandria e de lá providenciou a Orígenes o necessário para que o mesmo mantivesse a sua prática de escrita em Cesareia Marítima. Assim, paralelamente ao *Comentário sobre João*, retorna à confecção do *Comentário sobre o Gênesis*, além de escrever sobre as dificuldades da arte de pregar, expostas em *Sobre a oração* (NAUTIN, 1977, p. 432).<sup>53</sup>

---

outros cristãos, recebe a negativa do homem. Por fim, os assistentes concluem que esse último havia forjado fatos (NAUTIN, 1977, p. 436).

<sup>53</sup> Um dado interessante é que, para de Faye (1923, p. 45), “em Cesareia, Orígenes reestabelece seu *Didaskaleion*”. Não sendo a cidade um grande foco cultural como Alexandria, os alunos que o procuravam eram predominantemente cristãos, o contrário da cidade predecessora. Aqui, de Faye (1923, p. 45) exalta uma confluência de alunos como Gregório Taumaturgo e Atenodoro, dos bispos Alexandre e Teoctisto e, por fim, de Ambrósio, como propiciadores da grande produção da obra de Orígenes nesse período em Cesareia Marítima. Dentre estas, de Faye (1923, p. 46) julga como a maior sendo o *Contra Celso*, feita sob pedido de

Em seguida, temos algumas mudanças no Império com a morte de Alexandre Severo e sua mãe – em 235 d.C. Aqui, Nautin (1977, p. 432) destaca que os cristãos passam a ser vistos de forma suspeita pelo novo imperador, Maximino Trácio. Apesar de não haver éditos novos nem consentimentos expressos de perseguição – assumindo que houve anteriormente –, Nautin (1977, p. 432) expõe que os “sentimentos do imperador, bem conhecidos, encorajaram a multidão pagã<sup>54</sup> a manifestar sua hostilidade”, o que levou funcionários locais a reviver éditos antigos de perseguição. Para comprovar esse ponto, Nautin cita as mortes de Pontiano e de um presbítero de nome Hipólito, que foram deportados para a Sardenha e lá faleceram. É também deste período que, ocorrendo uma perseguição em Alexandria que colocara a vida de Ambrósio em risco, Orígenes escreve um texto denominado *Exortação ao martírio*, em sua homenagem – apesar de Ambrósio não falecer nessa perseguição.

Com a morte de Maximino em 238 d.C., a alegada paz retorna às igrejas e outro governador se instala em Cesareia Marítima. Este toma por conselheiro jurídico um cristão de outra província que pede a Orígenes que ensine seu cunhado, Teodoro. Esse homem, também conhecido como Gregório Taumaturgo, fica sob tutela de Orígenes por 7 anos. Ademais, Ambrósio, com quem Orígenes mantinha relações epistolares, envia novos escribas a Orígenes com o intuito de finalizar o *Comentário sobre João* (NAUTIN, 1977, p. 433).

Além das suas pregações e do desenvolvimento de seus escritos, Orígenes passa a ter papéis como partícipe dos sínodos da época, acompanhando os bispos Teoctisto e Alexandre. Tomando o papel principal na argumentação, sua tarefa era a de gerar um debate contra o acusado para estabelecer a verdadeira doutrina. Os casos mais conhecidos, citados por Nautin, são os de Berilo de Bosra e de um bispo chamado Heráclida.<sup>55</sup> À parte desses acontecimentos rápidos, seu dia a dia era partilhado com homens que posteriormente

---

Ambrósio; ademais, as homilias surgem por meio da reprodução das palavras por escribas (DE FAYE, 1923, p. 48). Daniélou concorda com a afirmação sobre o *Didaskaleion* e se justifica pela maneira como vemos os ensinamentos de Orígenes no *Discurso de agradecimento a Orígenes* de Gregório Taumaturgo. (DANIÉLOU, 1948, p. 37).

<sup>54</sup> O termo é assim utilizado por Nautin: “la foule païenne”. Como o leitor percebeu – e perceberá –, preferimos o termo não-cristão.

<sup>55</sup> Neste debate com Heráclida, este apresenta a seguinte visão: há dois deuses, Jesus e Javé, mas, o poder é apenas um, transformando-os em uma unidade. Orígenes abre o debate e o conduz, mas, outros bispos também intervêm com a visão ortodoxa da época. Ver: ORIGEN. *Treatise on the Passover and Dialogue of Origen with Heraclides and his fellow bishops on the father, the son, and the soul*. Translated by Robert J. Daly. New York: Paulist, 1992. 1, 20-25.



tornaram-se seguidores de sua doutrina, como Pânfilo e Gregório Taumaturgo (NAUTIN, 1977, p. 434).

Entre 239-240 d.C., Orígenes é apontado como o pregador designado de Cesareia Marítima. Isso abarcava uma tarefa de explicar a *Torá* todas as manhãs e, três vezes por semana, nas assembleias eucarísticas das manhãs do domingo, da quarta-feira e da sexta-feira, os *Atos dos Apóstolos* e o Evangelho. Essas pregações, que levavam um ciclo de três anos para terminarem, apesar de apreciadas, levantaram também a oposição de clérigos detratores. Estes, alegando que Orígenes sacrificava a veracidade bíblica pelas alegorias, ou de se servir de traduções hebraicas em detrimento das provenientes da *Septuaginta*, dentre outras acusações, levaram a uma certa interpretação de Nautin: ao fim do ciclo, Eusébio e Pânfilo constataram a falta de homilias. Será esse acontecimento devido a Teoctisto ter retirado de Orígenes o cargo de pregador da cidade antes do fim do ciclo? Conclui, logo, que pode ser esse o motivo pelo qual o alexandrino fora pregar em Jerusalém a convite de Alexandre, gerando a homilia I sobre *Samuel* (NAUTIN, 1977, p. 434).

Em 244 d.C., com uma nova mudança no poder imperial, Filipe, o Árabe assume o governo. Com a renovação do corpo administrativo devido a isso, o governador da Palestina é trocado, levando consigo o seu conselheiro cristão e, conseqüentemente, seu cunhado, Gregório Taumaturgo. Os vínculos que Orígenes possuía com Cesareia Marítima são rompidos temporariamente, tendo as pregações terminado e similarmente, a tutela de Gregório. Nautin, invocando uma nostalgia de Orígenes quanto à movimentação que este vivera em Alexandria, escreve que o alexandrino, sabendo da impossibilidade de retorno à sua cidade de origem, mira novamente em Atenas para encontrar um público para suas doutrinas. Assim, Orígenes resolve fazer nova viagem a Atenas (NAUTIN, 1977, p. 435).<sup>56</sup>

Em Atenas, termina seus *Comentários sobre Ezequiel* e inicia os sobre o *Cântico dos Cânticos*. Isso se deu, conforme Nautin, provavelmente por pedido daqueles que ofereceram ajuda a ele se estabelecer na cidade. Contudo, sua estadia logo cede lugar para uma viagem a Nicópolis de Épiro – atual Preveza, na Grécia –, onde ele encontra outra edição da *Torá*, a qual relega tempo para analisar. Por qual razão iria Orígenes a Nicópolis?

---

<sup>56</sup> A nota 93 de Nautin (p. 435) é escrita assim: “Um fato parece mostrar que ele partiu com a intenção de não mais retornar: ele continua a composição de seus comentários em Atenas. Teria ele levado um de seus companheiros que o serviam como escribas e copistas? Ou ele contratou um novo copista com o dinheiro economizado ou com doações recebidas de benfeitores?”

Nautin argumenta que, sendo a cidade na rota entre Atenas e Roma, o alexandrino estaria a caminho de Roma, não tendo tido sucesso em sua empreitada em Atenas. Entretanto, não há indicações de que ele sequer chega a Roma, uma vez que retorna a Cesareia Marítima por volta de 245-246 d.C. (NAUTIN, 1977, p. 436).

Por volta de 247 d.C., Heráclas envia ao bispo Fabiano<sup>57</sup> de Roma uma carta, visando acusar um bispo egípcio de nome Amônio de Tmuis por ter acolhido Orígenes. A carta reprova o ato de Amônio de acolher Orígenes, que havia sido condenado pelo seu predecessor, Demétrio. É difícil, conforme Nautin, de se localizar uma possível viagem de Orígenes a Tmuis; Fócio, que situa esse evento de encontro 15 anos antes da acusação, ou seja, bem à época em que Orígenes deixava Alexandria, faz com que não seja impossível imaginar uma estadia provisória na cidade nesse período (NAUTIN, 1977, p. 437).<sup>58</sup>

Heráclas, continua Nautin, citou ainda o acontecido em Éfeso anteriormente como meio de expor Orígenes perante seus amigos alexandrinos. Como anteriormente, Orígenes recorreu por meio de cartas<sup>59</sup> para se justificar, mas diferentemente da época de sua expulsão, dessa vez não as enviou primeiramente para o bispo de Roma. Precisando de um intermediário para legitimar suas alegações, não podendo mais recorrer a Teoctisto e Alexandre – pois estes estavam já com a reputação ameaçada –, parte em direção à Bitínia, onde se encontrava Ambrósio (NAUTIN, 1977, p. 438).

Em Nicomédia, situada nessa província da Bitínia, seu encontro com Ambrósio traz também o retorno às atividades no *Comentário sobre João*. Paralelamente a isso, redigiu uma carta ao bispo Fabiano,<sup>60</sup> defendendo suas obras; se arrepende, contudo, de ter

---

<sup>57</sup> Fabiano (? – 250) foi eleito bispo em 236 e morreu mártir na perseguição de Décio, em 250. Foi responsável por designar decanos e subdecanos – que auxiliavam os primeiros – às várias regiões de Roma. Ver: DI BERARDINO, A. Fabian, pope. In: DI BERARDINO, A. (ed.). Op. Cit., vol. 2, p. 1.

<sup>58</sup> Conforme Crouzel sobre o que diz Fócio, Orígenes segue para a Síria, na cidade de Tmuis, onde é convidado pelo bispo Amônio a pregar na igreja. Sabendo de tal acontecimento, Heráclas segue até a cidade e, se não destituiu totalmente o bispo de Tmuis de seu cargo, colocou ao lado deste um colaborador, Filipe, para exercer conjuntamente as funções episcopais (CROUZEL, 1984, p. 45-6).

<sup>59</sup> Parte da carta consta no *Sobre a falsificação dos livros de Orígenes*, de Rufino. O excerto correspondente é o seguinte: “Pois um certo autor de uma heresia, quando uma discussão foi realizada entre nós perante várias pessoas e foi registrada, pegou o documento daqueles que o tinham escrito. Adicionando o que queria a este, removeu o que queria e mudou o que parecia ser bom para si. Então, andou com o documento por aí como se fosse meu, derramando desdém conspicuamente nas coisas que ele mesmo havia composto.” (RUFINO, *Sobre a falsificação dos livros de Orígenes*, 7).

<sup>60</sup> Ao mesmo tempo que enviava a carta ao bispo de Roma, Orígenes endereçou outra ao imperador Filipe e à imperatriz Severa, alega Eusébio (*História Eclesiástica*, VI, XXXVI). Nautin conclui que os imperadores protegiam as igrejas à época por serem cristãos, e inclusive cria um vínculo entre Ambrósio e os mesmos.

insistido em se opor aos pedidos de Demétrio de não apresentar abertamente problemas doutrinários demasiadamente complicados. Ademais, justifica que a impaciência de Ambrósio em seus pedidos de comentários e outros, levava o último a, muitas vezes, disponibilizar ao público rascunhos que não eram a este destinado (NAUTIN, 1977, p. 438).

Tendo lidado em Nicomédia com Ambrósio e terminado o *Comentário sobre João*, retorna a Cesareia Marítima. Volta, então, a trabalhar no *Comentário sobre Mateus*; todavia, Ambrósio lança uma nova demanda a Orígenes: enviando a este um trabalho de um não-cristão que já possuía décadas de existência, pede que o alexandrino refute-o, resultando no *Contra Celso*. Em pouco tempo escreve os oito tomos para satisfazer o pedido de Ambrósio, retornando assim ao evangelho de Mateus no qual adicionou um comentário sobre Lucas (NAUTIN, 1977, p. 439).

A prática da pregação pública engrandeceu a retórica do alexandrino, o que chamou a atenção daqueles que gostariam de immortalizar o seu discurso. Assim, mediante a permissão de escribas em suas pregações, suas homilias foram produzidas. Continuando essa prática de pregação diária, Orígenes progride e, paralelamente, o Império passava pelo fim da dinastia dos Severos, seguida por um período onde governou Maximino, Gordiano I e II e Filipe, o Árabe, chegando ao governo de Décio em 249 d.C. Aqui, Daniélou ratifica a perseguição atestada por Eusébio donde o Imperador requisitou que os cidadãos sacrificassem e portassem comprovações de tal ato, em forma de *libelli*<sup>61</sup> (DANIÉLOU, 1948, p. 39).

Enfim, Nautin descreve um Orígenes ressentido. Em uma passagem de seu *Comentário sobre Mateus* (XVI, 8), o alexandrino expõe que:

Por vezes sobrepomos em orgulho os príncipes vis deste mundo, e pouco fazemos para que tenhamos guarda-costas como os reis. Somos terríveis, inacessíveis, principalmente para os pobres. Quando chegam até nós e nos endereçam um pedido, somos mais insolentes aos suplicantes que os tiranos e os príncipes mais cruéis. Cá está o que podemos ver entre tantas igrejas renomadas, sobretudo entre aquelas das maiores cidades.

---

Contudo, não sabemos se a carta chegou ao imperador e, além disso, qual foi a reação dele (NAUTIN, 1977, p. 439).

<sup>61</sup> Plural de *libellus*, os *libelli* eram documentos breves portados por autoridades governamentais. No caso aqui exposto, os *libelli* foram documentos portados pelos cidadãos para comprovarem o ato de sacrifício ao imperador Décio, que assim demonstrariam lealdade a ele.

E, além disso, em seu *Comentário sobre Salmos* (apud NAUTIN, 1977, p. 440), Orígenes aponta que:

“E não há ninguém que procure a minha alma” (Ps. 141, 5). Aquele que é negligenciado pelos homens que encabeçam a Igreja dirá essas palavras e as seguintes como um clamor a Deus. Ele “não põe sua confiança nos líderes”, mas “no Senhor”; possui sua parte de herança na “Terra dos vivos” (Ps., 141, 6) aquele que não a possui na “terra do esquecimento” (Ps. 87, 13).

Nautin finaliza suas reflexões com o assassinato de Filipe, o Árabe e sua sucessão por Décio. Sendo Orígenes aprisionado durante o governo de Décio, ele passa um longo tempo na prisão. Concordamos que Orígenes morreu posteriormente, na cidade de Tiro, devido aos seus ferimentos, apesar de não termos certeza da data de falecimento.<sup>6263</sup>

#### **Datações aproximadas da vida de Orígenes<sup>64</sup>**

- **185 (± 2):** nascimento de Orígenes;
- **201 (± 2):** martírio do pai de Orígenes sob o prefeito do Egito, Laécio;
- **203-5:** Orígenes continua seus estudos;
- **206-10:** fuga dos eclesiásticos da cidade de Alexandria devido à perseguição do prefeito do Egito, Aquila. Orígenes instrui alguns jovens e prepara outros para o martírio;
- **211-215:** fim da perseguição: Orígenes continua ensinando a pedagogia enquanto também trabalha como professor de gramática; venda dos livros;
- **± 215:** viagem à Roma;

<sup>62</sup> Fócio (*Biblioteca*, 118), comentando sobre a *Apologia de Orígenes* de Pânfilo, acrescenta que este último aponta que o alexandrino morreu como mártir na perseguição de Décio, em Cesareia Marítima. Outros autores – provavelmente está se referindo a Jerônimo –, dizem que o alexandrino viveu até o período de Galo e Volusiano, e que morreu em Tiro com 69 anos. Concorda com esse último relato, pois, afirma que há cartas do alexandrino que são posteriores à perseguição de Décio; a não ser que essas sejam falsas, afirma o patriarca, devemos preconizar, portanto, a opção da morte posterior em Tiro (FÓCIO, *Biblioteca*, 118).

<sup>63</sup> As considerações de alguns dos autores trabalhados sobre a morte de Orígenes são dignas de uma nota. Nautin diz que Orígenes “perdeu sua morte. Se tivesse sucumbido em sua masmorra, o título de mártir teria protegido sua memória dos ataques as quais ela foi objeto durante vários séculos.” (NAUTIN, 1977, p. 441). Daniélou, por outro lado, dá a Orígenes o martírio que ele nunca teve, ou algo próximo disso, ao escrever que “se Orígenes não morreu dessas perseguições, morreu pouco depois, e provavelmente de sua consequência. Em todo caso, seu desejo de sofrer por Cristo foi concedido. E esse título de mártir foi para ele mais precioso que aquele de doutor” (DANIÉLOU, 1948, p. 40).

<sup>64</sup> Essa tabela segue as datas dispostas por Pierre Nautin (1977, p. 409-21) em seu “tableau récapitulatif” (tabela de resumo) da vida de Orígenes.

- **217-222:** de volta a Alexandria, continua ensinando e começa a trabalhar nas *Tétraplas*, que o ocupam por bastante tempo. Conversão de Ambrósio;
- **222-229:** Ambrósio convence Orígenes a escrever algumas obras mediante fornecimento de escribas e copistas: *Comentário sobre Salmos; Estromatas; Sobre a ressurreição; Comentário sobre Lamentações; Sobre a Natureza; Diálogo com Cândido*; ao fim desse período, viagem à Arábia;
- **229-230:** trabalha nos *Primeiros tomos sobre o Gênesis* e no tratado *Sobre os Princípios*; esses últimos trabalhos engatilham a polêmica contra Orígenes; ele parte para a Palestina, onde os bispos Teoctisto e Alexandre deixam-no pregar;
- **231:** volta para Alexandria; trabalha nos *Tomos I-IV sobre João*;
- **Inverno de 231-2:** convite da imperatriz Julia Mameia para ir à Antioquia; trabalha no *Tomo V sobre João*;
- **Primavera de 232:** breve estadia em Alexandria; rascunho do *Tomo VI sobre João*; vai à Grécia passando pela Palestina; Orígenes é ordenado presbítero em Cesareia Marítima pelo bispo Teoctisto; carta de protesto do bispo Demétrio a Ponciano, bispo de Roma;
- **Primavera de 233:** em Atenas, Orígenes é advertido das acusações do bispo Demétrio por um mensageiro do bispo Alexandre; ele responde por meio da *Carta autobiográfica*;
- **234:** volta à Cesareia Marítima; trabalha nas seguintes obras: *Tomo VI sobre João; últimos tomos sobre o Gênesis; anotações sobre o Gênesis, Êxodo, Levíticos, Números e Deuteronômio; Sobre a Oração*;
- **235-238:** alegada perseguição contra os cristãos; escreve *Sobre o Martírio*; Firmiliano da Capadócia se refugia na Palestina;
- **238-244:** escreve os *Tomos XXII ao XXXII sobre João*
- **2º semestre de 238:** chegada de Teodoro (Gregório Taumaturgo) em Cesareia Marítima;
- **239-242:** produção de várias homilias: *Salmos, Provérbios, Eclesiastes, Cânticos, Jó, Isaías, Jeremias, Ezequiel, Gênesis, Êxodo, Levíticos, Números, Deuteronômio, Josué, Juízes, 1ª Samuel* (quando estava em Jerusalém), *Lucas, Matheus, 1ª e 2ª*

*Coríntios, Gálatas, Tessalônica, Tito, Hebreus, Atos dos Apóstolos*; na Arábia, participa do sínodo contra Berilo de Bosra e contra Heráclides;

- **243:** *Tomos sobre o Apóstolo*;
- **244:** *Tomos e Anotações sobre Isaías; Primeiros tomos sobre Ezequiel*;
- **245:** Teodoro (Gregório Taumaturgo) deixa Orígenes e escreve seu *Discurso de Agradecimento*; Orígenes viaja novamente a Atenas; realiza os *Últimos tomos sobre Ezequiel* e *Tomos I-IV sobre o Cântico*; vai a Nicópolis de Épiro, onde escreve o *Tomo VI sobre o Cântico*;
- **245 ou 246:** na Grécia ou já em Cesareia Marítima escreve o *Tomos sobre os Profetas Menores*;
- **246 e 247:** em Cesareia, escreve os *Últimos tomos sobre o Cântico, Grande Comentário do Saltério, Tomos sobre os Provérbios, Anotações sobre Eclesiastes*; nessa época também há a carta de Heráclides ao Fabiano, bispo de Roma, contra Orígenes; o último reage e escreve a *Carta aos amigos de Alexandria*;
- **248:** fica na Nicomédia junto a Ambrósio; escreve as *Cartas ao Bispo Fabiano, a Filipe o Árabe, à imperatriz Severa e a Firmiliano da Capadócia*; escreve também os *Tomos XXXII e anotações sobre João*;
- **248-9:** em Cesareia, escreve o *Contra Celso, Comentário sobre Lucas, Comentário sobre Matheus, Anotações sobre o Saltério*;
- **Setembro de 249 a junho de 251:** Orígenes é aprisionado e torturado;
- **251 – ?:** morte de Orígenes.

## 1.2. Historiografia sobre o *Contra Celso*

Apesar do quase consenso historiográfico acerca do contexto e data de produção do *Contra Celso*, pensamos ser necessário realizar uma discussão sobre esses fatores. Para tal, inserimos em seguida a edição crítica de Marcel Borret, que possui mais detalhes<sup>65</sup> sobre o

---

<sup>65</sup> A edição de Borret, dividida em cinco tomos, é a única dentre as consultadas que dispõe o texto em grego (original) e a tradução em seguida. Ademais, conta com uma introdução crítica e, além disso, o quinto tomo

livro e, também, adicionamos as informações oferecidas por Henry Chadwick, sendo que ambos concordam em diversos pontos.<sup>66</sup>

Sobre a datação do *Contra Celso*, conforme Eusébio de Cesareia (*História Eclesiástica*, VI, 36), esta obra foi produzida durante o governo de Filipe, o Árabe (244-249 d.C.), ao mesmo tempo em que Orígenes terminava o *Comentário sobre Matheus* e o livro *Sobre os Doze Profetas*, relegando assim um período de tempo relativamente breve para a produção. Além disso, a obra em si contém indicações contextuais sobre a data aproximada, seja pela própria produção literária de Orígenes, seja por alusões históricas (BORRET, 1967, p. 15-6; CHADWICK, 2003, p. xiv).

Em relação às produções literárias anteriores, temos referências aproximadas. Dois terços do *Comentário sobre o Gênesis* (*Contra Celso*, IV, 37) referem-se ao período alexandrino, sendo finalizado posteriormente em Cesareia Marítima; sobre Isaías, Ezequiel e alguns dos Doze Profetas, entre 238 e 244 d.C. (*Contra Celso*, VII, 11); o *Sobre a Epístola aos Romanos* (*Contra Celso*, VIII, 65), provavelmente entre 244-247 d.C. Acerca das alusões históricas, Orígenes indica um período de paz para a igreja, o qual aparentava se aproximar do fim (*Contra Celso*, III, 15). Provavelmente, conforme Borret, a paz durara devido ao imperador Filipe ser alegadamente cristão; todavia, seu governo estava ameaçado por três usurpadores: Pacaciano, proclamado Augusto pelas legiões do Danúbio; Jatapiano, na Capadócia e Urânio, na Síria. Essa instabilidade se juntou às pressões de povos estrangeiros nas fronteiras. Essas informações recebem a asserção de Neumann (1890) e de Koetschau (1899); Chadwick enxerga-as como prováveis e Harnack como conjecturais (BORRET, 1976, p. 17-9; CHADWICK, 2003, p. xiv).

Neumann (*apud* BORRET, 1976, p. 19) encaixa a escrita do *Contra Celso* por volta do milenário de Roma (21 de abril de 247 a 21 de abril de 248 d.C.). O império, conforme o autor, presenciava um aumento de festas populares, revivendo um orgulho religioso que era associado à grandeza de Roma devido aos deuses propícios. Prevendo essa data, Ambrósio teria requisitado a Orígenes de escrever um tratado que reafirmasse o cristianismo com

---

trata somente de uma análise do *Discurso Verdadeiro* de Celso e de notas sobre a “apologia” – termo usado por Borret – de Orígenes.

<sup>66</sup> Inicialmente, reconhecemos que a primeira edição de Chadwick (1953) apareceu primeiro do que a de Borret (1976). Contudo, em relação aos apontamentos e críticas, é mais breve em comparação à do segundo. Portanto, nos momentos de confluência de informações, indicamos as referências de ambos para um mesmo parágrafo. Em segundo lugar, apesar de termos acesso à edição de Orlando dos Reis e seus comentários sobre o *Contra Celso* (2004), o autor se restringe a reproduzir as ideias de Chadwick e Borret.

intuitos de protegê-lo contra o que viria. Dessa forma, Orígenes teria rapidamente composto os oito tomos do *Contra Celso* (BORRET, 1976, p. 19-20; CHADWICK, 2003, p. xv).

Por parte de Harnack (*apud* BORRET, 1976, p. 20), a conjectura de Neumann é rejeitada. Por qual razão um documento escrito teoricamente 70 anos antes do *Contra Celso* – o *Discurso Verdadeiro* – seria refutado com uma apologia? Supõe-se, assim, que esse documento teria sido posto em circulação novamente? Essas especulações não são indicadas em lugar algum, uma vez que o *Discurso Verdadeiro* e a própria refutação de Orígenes carecem demasiadamente de informações sobre o escrito de Celso. Além disso, essas festas sequer foram propagadas nas províncias com a mesma avidez que em Roma. A perseguição de Décio, também, foi um pedido de sacrifício geral para todo o império, que visava provar lealdade ao imperador e tentar dar fim à crise política da época (BORRET, 1976, p. 20-1; CHADWICK, 2003, p. xv).

Baseado nas indicações, Borret reconhece que a questão continua em aberto entre os autores. Assim, conclui, mesmo se o período de composição da obra começou mais cedo e durou mais tempo do que especula Neumann, indica que a obra deve ter sido concluída em 248 d.C. (BORRET, 1976, p. 21). Chadwick, por outro lado, não exprime com certeza a data de composição, mas, inclina-se levemente à ideia de 248 d.C. (CHADWICK, 2003, p. xv).

Sobre a edição do *Contra Celso* utilizada por todos os tradutores da atualidade, há algumas considerações a serem feitas acerca das tradições que a trouxe até nós. As edições feitas pelos tradutores, destaca Borret (1976, p. 22), se devem ao trabalho de Paul Koestchau e Joseph A. Robinson no séc. XIX. Trabalhando paralelamente, sem ter em mente a pesquisa do outro, estudaram a tradição dupla que compõe o texto do *Contra Celso*. Dentre as duas tradições, há uma tradição indireta, que traz partes do *Contra Celso* por meio da *Filocalia*, um emaranhado de extratos de textos de Orígenes, assemelhados por Gregório Nazianzeno e Basílio de Cesareia. A *Filocalia* contém excertos dos sete primeiros livros do *Contra Celso*, totalizando um total de 1/7 da obra. Essa pequena fração é colocada em confronto com a tradição direta do livro, gerando algumas modificações e reconsiderações sobre o texto (BORRET, 1976, p. 22).

Em 1889, a parte preliminar do trabalho de Koestchau e Robinson estava pronta. O trabalho de Koetschau, contando com uma longa parte analítica sobre os manuscritos



conhecidos das tradições direta e indireta, trouxe a primeira análise pormenorizada sobre os textos do *Contra Celso* e da *Filocalia*. Do lado de Robinson, este cedeu os trabalhos no *Contra Celso* a Koetschau, enfocando posteriormente em uma edição em inglês da *Filocalia*. A edição de Koetschau aparece em 1899 e a de Robinson, em 1893 (BORRET, 1976, p. 23).

Na tradição direta, os autores descobriram que todos os manuscritos do *Contra Celso* derivavam de um único, o *Vaticanus graecus 386* (A), o qual, pela forma de escrita, data do séc. XIII. Há mais três outros que derivam deste: o *Parisinus supplementaris graecus 616* (P), de 1339; *Venetus Marcianus 45* (M), do séc. XIV; e, por fim, *Venetus Marcianus 44* (V), do séc. XV. A conclusão de ambos de que todos estes derivam do *Vaticanus graecus 386* não foi mais posta em dúvida desde a época de Koetschau (BORRET, 1976, p. 24).

Assim sendo, resta analisar a tradição indireta. Esta, conforme Borret, é mais antiga que a do *Vaticanus*. O primeiro manuscrito, *Patmius 270* (Pat), do séc. X, é o que se encontra em melhor estado dentre um grupo numeroso. O *Venetus Marcianus 47* (B), de outro ramo, data do séc. XI e, além disso, é fruto de uma cópia de outro manuscrito do séc. IX, o qual, igualmente, foi copiado de um códice mais antigo, do séc. VII. Todos os manuscritos da *Filocalia*, destaca Borret, dependem desse arquétipo do séc. VII que, conseqüentemente, provém de outro do séc. VI (BORRET, 1976, p. 25).

Essa apresentação da tradição indireta, até os dias atuais, não foi contestada. Contudo, há um juízo dos autores acerca de seu valor: a tradição indireta é inferior à direta. Robinson, por um lado, relata que Gregório Nazianzeno e Basílio de Cesareia não possuíam nenhuma razão para manter o texto de forma exata; ademais, para ele não há dúvidas de que, além de pequenas modificações literárias para introduzir os extratos da obra de Orígenes, Gregório e Basílio cometeram uma série de erros em relação ao texto do *Contra Celso*. Finalmente, acaba por notar adiante que as divergências da *Filocalia* quanto ao *Contra Celso* são apenas em relação à forma do texto (ROBINSON, 1893, p. xiii-xiv). Por conseguinte, Koetschau segue a mesma ideia: fazendo uma comparação extensa das frases similares entre as tradições, conclui que há uma superioridade da tradição direta, a qual deve geralmente ser priorizada (KOETSCHAU *apud* BORRET, 1976, p. 25-6).

As três traduções utilizadas nesta dissertação, sendo as em inglês, francês e português, derivam de uma mesma edição, o *Corpus de Berlim*. Koetschau, tomando o manuscrito *Vaticanus* como texto de base, trabalhou conjuntamente com Neumann para compilar os oito livros do *Contra Celso*. O texto do *Vaticanus* (A), em sua primeira forma, foi reproduzido pelos autores no *Corpus* juntamente às suas variações posteriores, incluindo similarmente os erros dos copistas. Koetschau, comparando as cópias e o manuscrito A, notou as diferenças e estabeleceu as conexões de parentesco entre os mesmos. A partir disso, consultou também as edições de Hoeschel (1605), Spencer (1658) e dos Delarue (1759). Forma-se, assim, um trabalho monumental que consultou exaustivamente todos os manuscritos disponíveis, assim como os comentários antigos e modernos (BORRET, 1976, p. 26-7).

As edições anteriores às de Koetschau, além de encontrarem-se somente à disposição do público letrado – por estarem em latim –, contavam com uma tradução de toda a obra de Orígenes. A primeira foi realizada por Cristóforo Persona (1481), julgada como de “qualidade medíocre” por Borret (1976, p. 27); apesar disso, recebeu duas reedições em 1514 e 1516. Outra tradução surge em 1557, feita por Sigismundo Gelênio, e é adotada pelas edições posteriores de Gilberto Genébrio (1572-74). Posteriormente, passa a fazer parte das primeiras edições greco-latinas.

A primeira edição com enfoque no *Contra Celso* é feita por David Hoeschel, em 1605. Esta consiste, primeiramente, das duas primeiras partes do *Contra Celso* em grego com a tradução paralela em latim – de Gelênio –, bem como traz as notas de Hoeschel acerca do mesmo livro. Os outros seis livros, contudo, estão sem a edição em grego.

Já a primeira edição da *Filocalia* data de pouco tempo depois: foi feita por Jean Tarin em Paris, em 1619, e reeditada em 1624 e 1629. Tarin recorreu, vendo insuficiência nos manuscritos consultados, à edição de Hoeschel, bem como inseriu em conjunto suas notas e as de Hoeschel (BORRET, 1976, p. 28).

Em seguida, temos a edição de William Spencer. Datada de 1658, Spencer reedita o texto anterior do *Contra Celso* e as partes complementares da *Filocalia*, acompanhando-as das traduções de Gelênio e Tarin. O texto possui as notas de Spencer, que consistem de diversas citações de autores antigos, além de ter algumas notas de Hoeschel e Tarin (BORRET, 1976, p. 29).

Baseando-se na edição de Spencer, Élie Bouhériau (1700) realiza a primeira tradução ao francês. Essa tradução é seguida de numerosas páginas em latim, que são notas e conjecturas sobre o texto de Orígenes. Entretanto, o rigor da tradução deixa a desejar, destaca Borret (1976, p. 29), relegando um proveito maior às interpretações de Bouhériau.

A melhor edição completa das obras de Orígenes, conforme Borret (1976, p. 29-30), surge no séc. XVIII, feita por monges beneditinos franceses, Vincent Delarue e Charles Delarue, entre 1733-1759. Realizada em quatro volumes, o *Contra Celso* encontra-se no primeiro; dentre diversos manuscritos, o *Vaticanus 386 (A)* e sete variantes deste estão inclusas. Todavia, critica Borret (1976, p. 30), os Delarue, com exceção do primeiro livro do *Contra Celso*, não inserem opiniões, sejam em nota ou em conjecturas. A tradução latina utilizada é de Vincent Thuillier, também beneditino, a qual utiliza as notas de Bouhériau e de Spencer.

Essa edição completa, reeditada diversas vezes, foi utilizada na tradução de Koetschau posteriormente. Tendo sido essa última uma edição aclamada, foi alvo de diversas críticas acerca da predileção das traduções e edições utilizadas. Um corpo de estudiosos de Orígenes à época, consistido de Paul Wendland, Erwin Preuschen, F. A. Winter e Otto Stählin, criticaram a edição de Koetschau alegando que esta negligenciava a tradição indireta. Analisando o estado, na *Filocalia*, das passagens bíblicas que Orígenes utiliza, encontram ali o texto de forma mais intocada, generalizando essa conclusão para o resto do texto e condenando a opção de Koetschau pela primazia da tradição direta (BORRET, 1976, p. 31).

Apesar desse levante de críticas, a edição repercute e Koetschau, décadas depois, lança sua própria tradução ao alemão da obra de Orígenes. Com cerca de quatrocentas e vinte modificações no texto em relação à edição de 1899, o autor evoca a controvérsia que ocorreu e, não obstante, mantém sua posição favorável à tradição direta (BORRET, 1976, p. 32).

Aos fins da primeira metade do séc. XX, uma descoberta arqueológica trouxe dúvidas acerca da fidelidade ao original da edição de Koetschau – já à época falecido. Entre diversos manuscritos descobertos em Taura, em 1941<sup>67</sup>, dos quais vários estavam

---

<sup>67</sup> Em 1941, no Egito, autoridades militares britânicas procuravam áreas vastas nas quais pudessem armazenar armamentos. Trabalhando na região para torna-la apta a receber as armas, em um dos processos de evacuação dos destroços acumulados, encontraram um conjunto de papiros; dentre estes, alguns trabalhos de Orígenes

relacionados à obra de Orígenes, um deles trata de uma edição antiga do *Contra Celso*. Apesar de conter apenas uma fração da obra, trouxe às traduções posteriores algumas considerações, incluindo também uma nova visão sobre a história do *Contra Celso*. Não se tratando de uma cópia de nenhum dos manuscritos citados, esse papiro traz extratos de primeira mão, do início do séc. VII, feitos por um monge letrado que transcreveu passagens de tamanhos variados. Por fim, esses excertos representam 2/5 do livro I e por volta de 30% do II (BORRET, 1976, p. 34).

Desde então, o texto pode ser caracterizado da seguinte forma: é pertencente à tradição direta e possui parentesco com o manuscrito *Vaticanus graecus 386*. Borret (1976, p. 35) destaca que, para distinguir algumas partes do discurso do *Contra Celso*, o extrator usou a mesma forma de espaçamento que o copista do *Vaticanus*. Derivam, portanto, do mesmo arquétipo. Ademais, ratificando essa teoria, ambos os manuscritos, apesar de estarem intitulados de forma diferente,<sup>68</sup> possuem uma nota de comparação – no fim do primeiro livro – ao arquétipo em comum.

A partir disto, temos o favorecimento da tradição direta por um manuscrito seis séculos mais antigo que o *Vaticanus*, o que fornece uma base de comparação mais sólida com o arquétipo da *Filocalia*, seu contemporâneo. O responsável por realizar as comparações, Jean Scherer (*apud* BORRET, 1976, 36), aponta que cerca de cento e trinta variantes são vistas em relação ao *Vaticanus*; uma parte é puramente ortográfica e gramatical, de pequeno valor, e outra de erros de leitura e escrita, que não possuem valor algum. Todavia, há aquelas variantes – que Scherer (*apud* BORRET, 1976, p. 36) divide em três grupos – que: fazem-nos conhecer um texto mais completo; um texto mais puro; e uma sobre a ordem das palavras.<sup>69</sup>

Uma das maiores contribuições, a qual parte do questionamento levantado pela tradição indireta acerca das citações bíblicas, é vista no papiro de Toura. Sendo as citações no *Vaticanus* já modificadas pelos processos de normatização que são exercidos nos textos sagrados – lembrando que este manuscrito data do séc. XIII –, o papiro mostra um estado

---

constavam, como o que possui excertos do *Contra Celso*, bem como o *Tratado sobre a Páscoa* e o *Diálogo de Orígenes com Heráclida*. Ver: GUERAUD, O. Note préliminaire sur les papyrus d'Origène découverts à Toura. *Revue de l'histoire des religions*, Paris, tome 131, n°1-3, p. 85-108, 1946. p. 85-6.

<sup>68</sup> O *Vaticanus* é intitulado *O Contra Celso*, enquanto o papiro de Toura aparece como *Contra o escrito de Celso intitulado Discurso verdadeiro, primeiro livro de Orígenes*.

<sup>69</sup> As comparações das variantes, dispostas em grego, constarão nos anexos desta Dissertação.

mais próximo de como Orígenes originalmente utilizou as citações, que não chegaram intactas ao *Vaticanus*. Pela comparação, Scherer (*apud* 1976, p. 42) percebeu como, aos poucos, as citações foram adaptadas a um texto normatizado e correspondente ao séc. XIII. Na tradição indireta da *Filocalia*, apesar das citações se manterem mais preservadas, os manuscritos também sofreram alterações. Borret (1976, p. 42-3) conclui que, a partir disto, as citações bíblicas na tradição indireta estão mais preservadas. Entretanto, diferentemente de Preuschen que tentou deslegitimar a tradição direta inferiorizando todo o manuscrito *Vaticanus*, não podemos apontar uma inferioridade baseada em casos particulares. O testemunho do papiro de Toura, dessa forma, mantém o favorecimento com a tradição direta.

Baseando-se nas argumentações dispostas, concordamos com a defesa de Bourret sobre a tradição direta, bem como a de Chadwick que, apesar de ter apresentado sua primeira tradução em 1953, reformulou-a em 1965 conforme os apontamentos de Scherer e reconheceu que o papiro fortaleceu essa tradição (CHADWICK, 2003, p. xxx). As edições utilizadas nessa Dissertação seguem o mesmo argumento pela tradição direta; preconizaremos o uso desta e, quando necessário, faremos referências às passagens dispostas na *Filocalia*.

## CAPÍTULO II

### **Orígenes em Alexandria: relações de poder e formação de bispados monárquicos no séc. III d.C.**

Por meio de breves indicações no capítulo anterior, demonstramos alguns indícios da formação de bispados nas províncias citadas, incluindo aqui as cidades de Alexandria e Cesareia Marítima. Essa mudança nas igrejas do séc. III d.C. teve efeito importante na vida de Orígenes, bem como nas motivações para a sua expulsão de Alexandria. Alguns bispos iniciaram uma etapa de concentração de poder que mudaria a estrutura das casas-igrejas para o que mais tarde, no séc. IV d.C., seria o modelo de ortodoxia representado pelas figuras desses bispos como centros de autoridade.

Como vimos, se por um lado Orígenes por diversos motivos foi expulso de Alexandria por Demétrio, sendo proibido de lá exercer as atividades religiosas que praticava, por outro iniciou uma nova etapa sob o bispado de Cesareia Marítima e, paralelamente, de Jerusalém. Durante a vida do alexandrino, províncias como as do Egito e da Palestina tornaram-se antagônicas em suas respectivas ideias de cristianismo. Enquanto Orígenes viveu e Demétrio e Heráclis mantiveram a autoridade episcopal em Alexandria, a documentação e a historiografia trabalhadas até aqui mostram um contraste de noções de autoridade, religião e doutrina cristãs.

Isto posto, pretendemos dispor neste capítulo a formação desses bispados monárquicos – para usarmos um termo de Eugène de Faye (1923) –, uma tendência que não se inicia com Demétrio em Alexandria, mas em Roma, encabeçada principalmente pelo bispo Calisto nas primeiras décadas do séc. III d.C. A partir dessa demonstração, mostraremos como essa mudança se fez presente nas relações entre os bispos do eixo Alexandria-Roma.

## 2.1. A gênese dos bispados monárquicos: o judaísmo reformado de Teófilo e sua relação com o culto imperial (séc. I d.C.)

Em “O culto imperial: o desenvolvimento da ordem imperial”, de Allen Brent (1999),<sup>70</sup> temos a tese de que o culto imperial, uma reformulação do culto republicano, é uma prática reforçada pelo imperador Augusto e que, conseqüentemente, gera um efeito de contracultura<sup>71</sup> para a criação de uma ordem ministerial na igreja dos primeiros séculos. Demonstrar como isso é possível nos auxiliará a compreender como essa contracultura influencia a nossa visão dos eventos que circundam a vida de Orígenes e, especialmente, a formação das ordens bispais-monárquicas no séc. III d.C.

Antes de adentrarmos essa problemática, precisamos delinear o que seria o culto imperial romano. O culto imperial, iniciado com o imperador Augusto, se iniciou com a oferta de prestar honras divinas por parte das províncias orientais da Ásia e Bitúnia, enquanto o imperador ainda vivia. Augusto aceita e estipula que as honras também sejam direcionadas à deusa Roma, um precedente que é depois seguido por vários de seus sucessores. Apesar de o imperador ter recusado a deificação em Roma enquanto vivia, permitiu que se estabelecesse um culto ao seu gênio (*genius augusti*). Após a sua morte em 14 d.C., recebeu honrarias como as de Júlio César: um templo, um *flamen*<sup>72</sup> e um colegiado de sacerdotes para o seu culto, os *sodales augustales*, que eram também membros do Senado romano (LIVINGSTON, 2018, p. 2).

Sobre a prática do culto imperial, os sacerdotes nomeados deveriam promover eventos para as suas comunidades, envolvendo sacrifícios, festivais e jogos relacionados ao culto. A posição ocupada por estes era de grande prestígio político-religioso; ademais, os sacerdotes eram responsáveis por fazerem orações e hinos para honrar os *divi*<sup>73</sup>, assim como realizar oferendas como vinho ou água, bolos ritualísticos, incensos e animais

---

<sup>70</sup> Título original: “*The Imperial Cult and the Development of Church Order: concepts and images of authority in paganism and early Christianity before the Age of Cyprian.*”

<sup>71</sup> Para Brent (1993, p. xxi), desenvolver uma contracultura é a atitude de um grupo que, destituído de status e significado pela cultura dominante, cria a sua própria contracultura, que inverte e espelha os valores da cultura dominante, garantindo assim status e importância aos seus membros.

<sup>72</sup> Um sacerdote apontado para executar os rituais de um deus específico. Ver: OXFORD LATIN DICTIONARY. Oxford: Clarendon, 1968. p. 710.

<sup>73</sup> Plural de *divus*, o termo se relaciona à figura endeusada de um imperador. Entretanto, não deve ser associada ao termo *deus*, que está ligado aos deuses tradicionais. Ver: OXFORD LATIN DICTIONARY. Oxford: Clarendon, 1968. p. 566.

(LIVINGSTON, 2018, p. 3-4). Para mais que isso, conforme Price (1980, p. 32), haviam casos em que o próprio imperador, ao chegar à cidade, realizava os sacrifícios para os deuses locais.

É importante ressaltar a natureza também política desse culto: por populações de certas províncias, como a da Ásia Menor, o culto ao imperador era uma maneira formal de demonstrar fidelidade ao governante. Ademais, o culto provia um sistema pelo qual a aristocracia local poderia se relacionar ao poder de Roma, provando publicamente sua lealdade, garantindo legitimidade e status social ao participar do sacerdócio imperial (LIVINGSTON, p. 2). Dion Cássio (*História de Roma*, LI, 20, 7, grifo nosso), escrevendo no séc. III d.C., aponta que

[Júlio] César, enquanto isso, além de atender a negócios em geral, deu permissão para a dedicação de espaços sagrados em Éfeso e Niceia para Roma e César, seu pai, que ele nomeou como o herói Júlio. Essas cidades tinham à época alcançado um posto de chefia na Ásia e na Bitínia respectivamente. Ele comandou que os romanos que residiam nessas cidades deveriam prestar honras às duas divindades; mas ele permitiu que os estrangeiros, que ele denominou de helenos, consagrassem espaços a ele mesmo, os asiáticos fizessem os deles em Pérgamo e os bitinianos na Nicomédia. **Essa prática, iniciada sob ele, tem sido continuada sob outros imperadores, não apenas no caso das pátrias helênicas, mas também no de todas as outras, enquanto forem sujeitas aos romanos.**

Sob governo do imperador Adriano (117-138 d.C.), o termo *νεώκορος* (*neókoros*), uma classificação honorífica concedida pelo Senado romano e pelo imperador a algumas cidades da Ásia, que tinham construído templos em honra ao imperador, começa a ser usado de forma regular para aquelas que mantivessem a prática de criar festivais provinciais em honra ao gênio do imperador. Ser *νεώκορος*, portanto, traria bastante prestígio para a cidade (LIVINGSTON, 2018, p. 2). Como ressaltava Burrell (2004, p. 7), as *νεωκόροι* não só produziam moedas com propósitos econômicos, bem como disponibilizavam nelas, além das gravuras recorrentes referentes aos governadores da província, honras aos imperadores e aos templos dedicados a estes.

Uma continuidade percebida desde Augusto até o período dos Severos, é que cultos que antes focavam nas figuras individuais dos imperadores tornam-se progressivamente voltados ao culto coletivo deles, com o imperador Caracala sendo o último dos imperadores que se sabe ter um templo ou sacerdócio individual. Entretanto, como argumenta Price (1984, p. 58), isso não significa que os cultos foram perdendo sua importância político-



religiosa; os cultos individuais mantiveram sua relevância, mas legitimados a partir desse momento como partes de uma instituição coletiva.

Isto posto, o culto imperial fundado por Augusto pôde manter a autoridade carismática que esse imperador possuía. Os rituais praticados por meio desse culto, buscando objetificar e institucionalizar essa forma de carisma, conseguem perpetuar a autoridade pessoal que antes era apenas associada a Augusto. Dessa forma, a autoridade foi transmitida para os sucessores do Império Romano de forma que, como ressalta Price (1984, p. 59), garantiu esse carisma até para os “sucessores menos exaltados”.

A amplitude desse culto pode ser vista na maioria das cidades da Ásia Menor e, como arrisca Livingston (2018, p. 5), apesar das evidências serem inconclusivas, esse culto pode ter sido presente em todas as províncias do Império. Não só sendo feito presente por meio de templos e construções culturais individuais, o culto imperial poderia ser associado a templos de outras divindades locais. Ainda com Livingston (2018, p. 6), temos que as iconografias dos imperadores deificados e suas famílias poderiam, em certas ocasiões, ocuparem o mesmo espaço de templos de divindades tradicionais, podendo aparecer como estátuas dentro do templo ou contidos no território deste.

Finalmente, o culto imperial é, como descreve Price (1980, p. 28-9), uma prática que não aceita apenas argumentos racionais de ser puramente política. A motivação, para além disso, mistura ideologia política com motivações religiosas. Perceber as formas que os sacrifícios eram realizados ou como a hierarquia do culto era construída, são maneiras utilizadas para vermos como esse culto mobilizava um grande volume de pensamento em relação ao imperador, que não era claramente formulado, e que se manifesta por meio de modificações sutis nas práticas rituais com as sucessões imperiais.

Retornando a Brent (1999), temos que as igrejas do séc. III d.C., representantes das diversas ortodoxias cristãs e das acusações contra elas, reagem de forma a rebater acusações de incesto e canibalismo<sup>74</sup> e, para além disso, se colocam contra o culto imperial mais por questões de coincidência, do que de um propósito claro de fazê-lo: os judeus no Império Romano, por exemplo, não eram obrigados a fazer o sacrifício ao gênio do imperador, pois possuíam sua religião como uma tradição longeva, algo respeitável aos olhos romanos. A tentativa cristã nesse ponto era de se mostrar como composta de cidadãos

---

<sup>74</sup> Esse tipo de acusação é um *τόπος* (*tópos*) recorrente na história, isto é, um artifício de retórica para deslegitimar quaisquer movimentos contrários ao dominante.

moralmente corretos e leais ao Império Romano, mas sem participar do culto, assim como os judeus o faziam. Portanto, a evolução dessa ordem cristã era reativa e interativa ao mesmo tempo, tentando se organizar de forma a ser mais uma das alternativas religiosas que pululavam na pluralidade do Império (BRENT, 1999, p. 9).

O que começa ao fim do I séc. a.C. como o culto ao gênio do imperador – neste período, Augusto –, a apropriação do cargo de *pontifex maximus*<sup>75</sup> pelos imperadores posteriores torna-se também foco de adoração ancestral pelos romanos. Esse ato, que foi marcante como algo a ser observado pelos primeiros cristãos, moldou os discursos cristãos nos séculos vindouros, bem como a organização dos rituais e das comunidades. Temos em um primeiro momento no séc. I d.C., descrito no *Evangelho de Lucas*, livro direcionado a Teófilo<sup>76</sup>, um grupo em que o “judaísmo cumprido” se faz no messianismo de Jesus, uma realização que espelha a do imperador Augusto como consagrador do *saeculum aureum*<sup>77</sup> no Império Romano por meio de sua posição como instaurador da *pax deorum*.<sup>78</sup> Nisso, esse modelo de “judaísmo reformado” representa uma contracultura do que acontecia paralelamente com o culto imperial (BRENT, 1999, p. 61, 97).

Essa digressão é necessária para mostrar como a questão do gênio do imperador é antagônica à formação da ordem cristã que buscamos explicar. A proposta de contracultura do autor, nesse momento do primeiro século, demonstra como a comunidade representada por Teófilo precisava legitimar-se por algo além de textos apologéticos, que demonstravam a lealdade e moralidade de seus seguidores. Precisavam, portanto, de uma garantia mais positiva que à relacionada aos discursos pedagógicos que possuíam: mostrar que, na figura

---

<sup>75</sup> A mais alta patente do colégio sacerdotal, o *pontifex maximus* era um cargo que foi ressignificado até se tornar mais um dos títulos do imperador, que concentrou assim também o poder religioso. Ver: OXFORD LATIN DICTIONARY. Oxford: Clarendon, 1968. p. 1403.

<sup>76</sup> Figura obscura, esse nome pode significar simplesmente “amigo de Deus”, ou, como em *Evangelho de Lucas* 1:3, “ilustre [κρατιστος] Teófilo”, sendo “ilustre” uma denominação direcionada a oficiais romanos. Allen Brent (1999, p. 93), sobre essa discussão, argumenta que Lucas só usa esse termo em outro momento, em *Atos dos Apóstolos* 23, 25: aqui, sobre uma carta que Cláudio Lísias endereça ao governador Félix, Lucas usa o termo “excelentíssimo [κρατιστω] governador”. Conclui, assim, que Teófilo poderia ser um oficial romano, e não apenas um pseudônimo para típicos cristãos.

<sup>77</sup> No período do governo de Augusto, a personalidade do imperador seria a asseguradora do *saeculum aureum*, um retorno a uma “era de ouro”, precedente à decadência característica da “era de ferro”, sendo que a primeira traria de volta as virtudes estoicas. Augusto, neste caso, é o que, por meio da *pax deorum*, torna possível esse retorno.

<sup>78</sup> Representa a ideia de concórdia entre indivíduos e deuses. Neste contexto do Império Romano, estabelecer a *pax deorum* é garantir o bom funcionamento do Império em termos político-religiosos.

messiânica de Jesus, poderiam entregar a *pax deorum* que o culto ao gênio de Augusto também prometia assegurar (BRENT, 1999, p. 112).

Para fundamentar este argumento, Brent (1999, p. 114) recorre aos *Atos dos Apóstolos*, no momento narrado por Lucas em que Paulo de Tarso está perante o Sinédrio<sup>79</sup> e o governador Félix. Quando Paulo, percebendo a presença de fariseus e saduceus no Sinédrio, proclama que é fariseu e que “é por nossa esperança, a ressurreição dos mortos, que estou sendo julgado” (*Atos dos Apóstolos*, 23, 6), os judeus presentes se dividem e uma discussão se propaga. Lucas, autor dos *Atos*, expõe por meio dessa querela as divergências entre os saduceus e os fariseus, pois os saduceus “dizem que não há ressurreição, nem anjo nem espírito, enquanto os fariseus sustentam uma e outra coisa” (*Atos dos Apóstolos*, 23, 8). Isso cria *στάσις* (*stásis*),<sup>80</sup> algo que Brent (1999, p. 114) reconhece como resultado das palavras de Paulo e que também apresenta o atual estado do judaísmo como religião à época, isto é, uma religião não reformada e dividida, assim como a república romana antes de Augusto e sua instauração da *pax deorum*. O advento da criança divina e da era prometida judaica não poderia se fazer pelo judaísmo tal como o era, mas sim por um judaísmo reformado.

Assim, temos um judaísmo reformado que buscava oferecer uma *pax dei*.<sup>81</sup> Com Augusto, temos uma *pax deorum* marcada pela união das “virtudes pessoais” do período republicano, isto é, a *concordia*, a *disciplina* e a *simplicitas*. Igualmente, o movimento de Teófilo, “a primeira comunidade cristã” como descrita por Lucas, carregava esses mesmos valores que foram concentrados no culto ao gênio do imperador.<sup>82</sup> Entretanto, essa comunidade, por carregar o argumento do monoteísmo assim como o judaísmo o fazia para

---

<sup>79</sup> Os sinédrios eram assembleias de rabinos que presidiam tribunais, estes responsáveis por presidir a lei, realizar processos como julgamento de seus reis, ou decidir pela expansão das fronteiras do templo e de Jerusalém. Durante o período de sujeição ao Império Romano, o sinédrio poderia representar as autoridades do império na província da Palestina.

<sup>80</sup> Palavra com diversos significados, neste caso representa uma instabilidade interna entre os indivíduos e nações.

<sup>81</sup> Paz de Deus, significando aqui a paz de um deus único, característico de uma religião monoteísta.

<sup>82</sup> Em *Atos dos Apóstolos* (2, 42; 2, 45; 2, 46), Lucas descreve a primeira comunidade como os que “mostravam-se assíduos ao ensinamento dos apóstolos, à comunhão fraterna, à fração do pão e às orações. [...] vendiam suas propriedades e bens, e dividam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um. Dia após dia, unânimes, mostravam-se assíduos no Templo e partiam o pão pelas casas, tomando o alimento com alegria e simplicidade de coração.”

negar a participação aos cultos e sacrifícios de outras religiões, estaria fadada a cair em conflito com o culto imperial em algum momento (BRENT, 1999, p. 123).<sup>83</sup>

Para esse primeiro momento, por conseguinte, temos a criação de um novo quadro de referência com valores importados do culto imperial, algo que justificava a sua existência e até o seu significado como válidos. Apesar dessa validade, a comunidade não deixa de ser parasítica dentro do domínio dos valores do culto imperial, legitimado por todo o Império Romano, o qual proveu os materiais necessários para a criação dessa contracultura (BRENT, 1999, p. 130-1).

Esse judaísmo reformado seria plausível até o período do imperador Domiciano, que instaurou o *fiscus iudaicus*<sup>84</sup> para permitir que os judeus continuassem a se eximirem do culto ao gênio do imperador, mas pagando uma taxa específica. Aqueles que estavam fora do judaísmo tradicional tentando se legitimar como um novo movimento, seriam vistos como dissidentes da tradição e também não possuiriam uma justificativa válida para não participar do culto ao gênio do imperador ou não pagar o *fiscus*. A tentativa de Lucas de legitimar o movimento por meio dos *Atos dos Apóstolos*, portanto, fracassaria posteriormente (BRENT, 1999, p. 131). Alegar a busca de uma *pax dei* indo contra essas exigências do Império Romano causaria uma contínua *στάσις*, que iniciaria as acusações do *τόπος* por nós mencionado anteriormente.

Outra questão a ser explorada, instaurada por Lucas em *Atos dos Apóstolos*, é a de colégio apostólico. Diferentemente de autores posteriores como Hegésipo ou Clemente Romano<sup>85</sup>, Lucas constrói uma conexão entre os apóstolos que não necessariamente

---

<sup>83</sup> Este momento, como podemos ver nas *Cartas* de Plínio, o Jovem em 111 d.C. é o seguinte: “Eu nunca atendi a audiências que concernem aos Cristãos, por isso desconheço o que é costumeiro de ser punido ou investigado, e em qual extensão. Possuo mais do que um pouco de dúvida se deve haver uma distinção entre idades, e em qual extensão os jovens devem ser tratados não diferentemente dos mais velhos; se o perdão deve ser concedido pelo arrependimento; se a pessoa que foi Cristã em algum sentido não deva se beneficiar tendo renunciado; se é o nome de Cristão, por si só despreendido dos crimes, ou os crimes que unem-se ao nome que deveriam ser punidos (PLÍNIO O JOVEM, *Cartas*, X, 96, 1–2).”

<sup>84</sup> Primeiramente instaurado após a destruição de Jerusalém pelo imperador Vespasiano, esse imposto atingia apenas os judeus. No período de Domiciano, o imposto passou a abarcar os judeus nascidos e também os convertidos, além dos que resguardavam o fato de que eram judeus ou praticantes do judaísmo.

<sup>85</sup> Hegésipo (séc. II d.C.) foi um escritor, provavelmente de origem judaica. Autor de algumas memórias, tentou relatar a tradição apostólica em contraste polêmico contra os gnósticos. Ver: BARCELLONA, F. S. Hegesippus. In: DI BERARDINO, A. (ed.). Op. Cit., vol. 2, p. 202.

Clemente Romano (séc. I d.C.) é tido como o primeiro padre apostólico da Igreja Católica, além de bispo de Roma entre 88-99 d.C. A ele são dadas a autoria das *Cartas de Clemente Romano*. Clemente é responsável, conforme a tradição, a ter certificado a autoridade de presbíteros como dirigentes das igrejas, pois os

significa uma ordem eclesiástica estabelecida, com suas devidas sucessões – apesar de apóstolos como Paulo terem ordenado presbíteros. Como expõe Brent (1999, p. 132), os doze apóstolos não constituíam uma autoridade exclusiva nas primeiras comunidades, e também não eram os únicos a possuírem o título de apóstolo.

Todavia, a tendência que se constrói do séc. II d.C. em diante é a de ordens que se referem aos doze apóstolos como fontes iniciais de autoridade de uma tradição cristã. Ainda com Brent (1999, p. 135), outra característica do culto imperial foi a reforma, por Augusto, do colegiado dos *Fratres Arvales*,<sup>86</sup> que eram em seu início um grupo republicano que celebrava sacrifícios primaveris. Para o autor, essa imagem também é espelhada pela contracultura do judaísmo reformado narrado por Lucas: os doze apóstolos representavam as doze tribos de Israel e são assim conscientemente associadas na fundação do culto no episódio bíblico da Última Ceia (BRENT, 1999, p. 136).

Ademais, os *Fratres Arvales* tornaram-se intrinsecamente ligados ao culto imperial e possuíam papéis importantes como realizar sacrifícios nos aniversários imperiais e em ocasiões de ascensão ao trono. Qualquer vacância entre os doze, assim como nos períodos republicanos, era preenchida para manter a estabilidade do colegiado (BRENT, 1999, p. 137). O judaísmo reformado posterior tenta, com uma certa inversão dos valores dos *Fratres*, manter os apóstolos como legitimadores das tradições de presbíteros – e posteriormente bispos – nas igrejas dos próximos séculos.

### **2.1.1. A ordem cristã em desenvolvimento após Teófilo**

#### *Clemente Romano*

Para essa etapa, devemos recorrer a Clemente Romano (séc. I e início do II d.C.) e alguns de seus escritos. Partimos aqui, novamente, do pressuposto de um judaísmo reformado, com essas comunidades ainda não sendo denominadas como cristãs.

---

apóstolos que haviam os indicado como tais. Ver: BEATRICE, P. F. Letters of Clement of Rome. In: DI BERARDINO, A. (ed.). Op. Cit., vol. 1, p. 549-51.

<sup>86</sup> De acordo com o mito da fundação de Roma, Aca Laurência, mãe adotiva de Rômulo e Remo, teria perdido um de seus doze filhos no parto, e substituiu-o por Rômulo. Como um colegiado, os filhos formavam doze, uma tradição que se instaurou com esse número fatídico. Augusto, clamando a refundação de Roma, se colocava como o novo Rômulo, conseqüentemente parte dos *fratres*. (GÉLIO, *As Noites Áticas*, VII).

Em sua *Primeira Epístola aos Coríntios*, Clemente Romano (1, 1) aponta “desgraças e adversidades imprevistas, que nos aconteceram uma após outra...”, uma das primeiras alegações documentadas que justificariam uma perseguição aos cristãos no governo de Domiciano. Ademais, devemos levar em conta que essa epístola concerne à quebra da ordem nessa comunidade, devido à destituição de presbíteros. Continuando a ideia de contracultura, concordamos com Brent (1999) e argumentaremos que essa tese também se sustenta para esse momento, bem como posteriormente com Inácio de Antioquia.

Devemos denotar, de antemão, que esse cristianismo inicial, sendo percebido como um judaísmo reformado, apareceria para as documentações não-cristãs apenas como outra forma de judaísmo. Em Dion Cássio (*História de Roma*, 67, 1-3), há indicações que

...Domiciano matou, junto com muitos outros, o cônsul Flávio Clemente, embora ele fosse primo e tivesse como esposa Flávia Domitila, que também era parente do imperador. **A acusação contra ambos era a de ateísmo, uma acusação a qual muitos outros que adentraram os costumes judaicos foram condenados** (grifo nosso).

Essa afirmação de Dion Cássio entra em choque com a de Eusébio de Cesareia (*História Eclesiástica*, III, 18), que referenciando Dion Cássio escreve que

Naquela época, o ensino de nossa fé era de tal modo manifesto que até mesmo os historiadores alheios a nossa doutrina não hesitavam em relatar em suas obras a perseguição e os testemunhos prestados durante ela. Indicaram **precisamente suas datas; narram que no décimo quinto ano de Domiciano, Flávia Domitila, filha de uma irmã de Flávio Clemente, um dos cônsules de Roma nesta ocasião, foi também ela, com muitos outros, banida para a ilha Pôncia em punição de seu testemunho prestado a Cristo** (grifo nosso).

Esse tipo de perseguição, todavia, apesar de ser apropriada por Eusébio como uma perseguição aos cristãos, é ao contrário algo que resulta do isolamento social de indivíduos que se apartaram de religiões tradicionais. Esse ato de se apartar, conseqüentemente, resultava na não participação no culto imperial. Domiciano como imperador realizou algumas mudanças no culto imperial que o fariam aparecer na literatura como um novo Augusto, sendo reverenciado também como dominus e como divindade (BRENT, 1999, p. 144).

Retornando a Clemente Romano, temos que os doze apóstolos como designadores de bispos e presbíteros só se fazem como tal não nos *Atos dos Apóstolos*, mas na *Primeira*

*Epístola aos Coríntios*. Além de buscar legitimar a comunidade de Coríntios, Clemente Romano também procurou legitimar o culto cristão como um todo. A ideia de uma ordem cristã ainda refletiria o pano de fundo construído pelo temor imperial à *στάσις* e a manutenção da *pax deorum*.

Assim como a quebra da *pax deorum* para o Império Romano representa a instabilidade que leva à falta de governo e às guerras civis, para Clemente Romano (*Primeira Epístola aos Coríntios*, 2, 6), “toda briga e divisão deve ser abominável para vós”, buscando assim assegurar a ordem da comunidade e do culto. Para além disso, o padre apostólico escreve que

É melhor estar em conflito homens ignorantes, faltos de bom senso, soberbos e jactanciosos em seus arrogantes discursos, do que estar em conflito com Deus. [...] **respeitemos aqueles que nos guiam** (CLEMENTE ROMANO, *Epístola aos Coríntios*, 21, 5-6, grifo nosso).

A passagem que demonstra o paralelo de contracultura o qual Brent (1999, p. 145-6) descreve como crucial para a compreensão do espelhamento também feito por Clemente Romano, entretanto, é fundamentada na teoria de que há um paralelismo entre a ordem cósmica e social, que daria uma explicação racional para o culto imperial como assegurador da *pax deorum*. Pela parte de Clemente Romano (*Epístola aos Coríntios*, 37, 1-3, grifo nosso), inspirado por uma comparação aos exércitos romanos e seus soldados, diz que

Irmãos, militemos com toda nossa prontidão sob as ordens irrepreensíveis dele [Deus]. Consideremos os soldados que servem sob as ordens dos nossos governantes: com que disciplina, docilidade e submissão eles executam as funções que lhes são designadas! Nem todos são comandantes, nem chefes de mil, nem chefes de cem, nem chefes de cinquenta, e assim por diante. **Cada um, porém, no seu próprio posto, executa aquilo que lhe é prescrito pelo rei e pelos governantes.**

E a isso, acrescenta que

Os céus, que se movem por sua disposição, lhe [Deus] obedecem harmoniosamente. O dia e a noite realizam o curso que ele estabeleceu, sem tropeçar um no outro. O sol, a lua e os coros dos astros giram harmoniosamente conforme sua ordem e, sem nenhuma transgressão, dentro dos limites que ele determinou (CLEMENTE ROMANO, *Epístola aos Coríntios*, 20, 1-3).

Ambos os casos refletem uma paz que é assegurada pelo deus cristão, por aqueles designados pelos apóstolos ou pelos próprios governantes do Império Romano. O que Brent (1999, p. 146) defende adiante é que essa exposição feita por Clemente Romano sobre a

ordem da comunidade cristã é uma tentativa de manter a organização da mesma por meio da legitimação dos presbíteros que a presidiam. Uma filosofia comum da ordem imperial seria refletida no culto imperial, carregando a crença de que o imperador como sumo-sacerdote do culto e a divindade que ele representava seriam veneradas após sua morte – ou às vezes um culto à sua personalidade durante sua vida, como no caso de Domiciano. Essa ideia comum é, conforme Brent (1999, p. 146), a filosofia na qual Clemente Romano se inspira para criar sua ideia paralela de ordem da comunidade cristã, que o leva a criar uma teoria do culto cristão e daqueles que o presidem.

A ordem natural e social das coisas é fundamentada por Clemente Romano com base na tipologia do Antigo Testamento, da qual se chega à conclusão de que Cristo aponta os apóstolos, mas Cristo é também filho de Deus. Para ele, a ordem das comunidades cristãs é a ordem baseada na execução correta do culto, isto é, as oferendas válidas deveriam ser feitas no altar em Jerusalém, supervisionadas pelo sumo-sacerdote em questão e aqueles apontados como ministros ou presbíteros:

Devemos fazer com ordem tudo o que o Senhor nos mandou realizar nos tempos determinados. Ele ordenou que as ofertas e as funções litúrgicas fossem realizadas, não ao acaso ou desordenadamente, mas em circunstâncias e horas determinadas. **Ele próprio, por sua soberana vontade, determinou onde e por quem ele deseja que as coisas sejam realizadas**, a fim de que cada coisa, feita santamente com a sua santa aprovação, seja agradável à sua vontade. Aqueles, portanto, que apresentam suas ofertas nos tempos determinados, são agradáveis e felizes, pois, segundo os preceitos do senhor, eles não erram. **Ao sumo sacerdote foram confiados ofícios litúrgicos particulares; aos sacerdotes foi designado seu lugar particular; e aos levitas foram impostos serviços particulares. O leigo está ligado aos preceitos leigos** (CLEMENTE ROMANO, *Epístola aos Coríntios*, 40, 1-5, grifo nosso).

Assim como para o Império Romano, que prezava pela correta execução dos cultos e dos auspícios, Clemente Romano buscava a mesma ideia por meio dos indivíduos determinados pela “soberana vontade” do deus cristão. A desordem natural e política, personificadas pela *στάσις* eram, portanto, um lugar-comum entre ambos.

A ênfase de Clemente Romano em relação à sucessão apostólica é mais baseada na tipologia do Antigo Testamento do que em uma lista com sucessões determinadas.<sup>87</sup> Como

---

<sup>87</sup> Bammel (1990, p. 63-65 *apud* BRENT, 1999, p. 149-50) argumenta que compreender a linguagem de Clemente Romano como relacionada a uma linguagem de culto é algo proveniente das medidas do Império Romano em relação à supressão de alguns cultos. Baseado em um papiro descoberto por Schubart (?), demonstra um certificado em que um sacerdote do culto dionisíaco precisara declarar três sucessores



dispõe Brent (1999, p. 149), essa sucessão desencadeada pelos apóstolos é de ordem filosófica e de funções litúrgicas, em um sentido expressamente cultural. Vemos adiante na *Epístola aos Coríntios* (44, 1-4) que

Nossos apóstolos conheciam, da parte do Senhor Jesus Cristo, que haveria disputas por causa da função episcopal. Por esse motivo, prevendo exatamente o futuro, **instituíram aqueles de quem falávamos antes, e ordenaram que, por ocasião da morte desses, outros homens provados lhes sucedessem no ministério**. Os que foram estabelecidos por eles ou por outros homens eminentes, com a aprovação de toda a Igreja, e que serviram irrepreensivelmente ao rebanho de Cristo, com humildade, calma e dignidade, e que durante muito tempo receberam o testemunho de todos, achamos que não é justo demiti-los de suas funções. Para nós, **não seria culpa leve** se exonerássemos do episcopado aqueles que apresentaram os dons de maneira irrepreensível e santa.

Essa passagem, além de indicar as sucessões, também suscita a problemática da destituição de eclesiásticos que ocorrera na comunidade de Coríntios. Para além de lidar com um problema interno, Clemente Romano pretendia evitar que isso gerasse repercussões externas e que se tornasse um problema aos olhos do Império. Todavia, a carta não representa uma tentativa apologética em direção às autoridades romanas, diferentemente de posteriores escritos de autores cristãos. Clemente Romano (*Epístola aos Coríntios*, 60, 4) escreve que

Concede concórdia e paz/ a nós e a todos os habitantes da terra, / assim como as destes aos nossos pais, / quando te invocaram santamente na fé e na verdade. Torna-nos submissos ao teu nome onipotente e virtuosíssimo, / e aos nossos chefes/ e aos que governam sobre a terra [...]

Com isso, ele tenta realizar uma oração que englobe o Império e os cristãos sujeitos a ele. Essa oração, além de abarcar esse objetivo cósmico, termina com o propósito de que a *στάσις* na comunidade de Coríntios acabe (BRENT, 1999, p. 152). Ademais, na *Epístola aos Coríntios* (61, 1), temos a evocação de valores personificados pelo culto ao imperador

---

ordenados para manterem tanto o ritual quanto a palavra divina (*τερος λόγος*) do culto. Essa primeira inscrição pertence ao Egito, durante governo de Ptolomeu Filopator IV (séc. III a.C.).

A segunda inscrição, sobre o culto a Serápis, mostra como na cidade grega de Delos esse culto foi reconhecido como estranho e estrangeiro. Apesar de haver a prática cultural, um local para o culto não pode ser erigido por ao menos duas gerações, uma vez que ainda não se havia uma sucessão estabelecida. A inscrição analisada por Bammel revela que, perante uma possível desordem, a sucessão designada garantiria a ordem. Esse paralelo é estendido pelo autor (BAMMEL, 1999, p. 70 *apud* BRENT, 1999, p. 150) para perceber o mesmo problema nas listas de Hegésipo e Irineu de Lions (séc. II d.C.), que também designam três gerações para garantir a sucessão e a ordem.

Por meio dessas inferências, Bammel (1990, p. 66 *apud* BRENT, 1999, p. 150) cria uma correlação entre a famosa revolta da bacanal (TITO LÍVIO, *História de Roma*, 39, 8, 1-19) e a posterior proibição por Júlio César e Augusto de cultos sem sucessão hierocrática.

de Augusto: “Tu, Senhor, lhes deste o poder da realeza [...] para que nós, conhecendo a glória e a honra que lhes foi dada, obedecêssemos a eles [...] Dá-lhes, Senhor, a **saúde**, a **paz**, a **concordia** e a **constância**, para que exerçam com segurança a soberania que lhes deste” (grifo nosso), asseguradores da *pax deorum* (BRENT, 1999, p. 153).

Todavia, o que faz a carta não representar uma tentativa apologética é justamente o fato de que, para um governador romano, não há sentido em crer em uma carta sobre um deus estrangeiro que assegura virtudes como concordia e paz, contrariamente à segurança que possuía de ter essas virtudes garantidas pela deificação de Augusto e de seus sucessores. Isto posto, temos que Clemente Romano, assim como Lucas em seu *Evangelho* e *Atos dos Apóstolos*, temiam tanto pela desordem no culto das comunidades cristãs quanto pela retaliação das autoridades não-cristãs; precisavam, dessa forma, legitimar a inserção daquele grupo em um contexto greco-romano (BRENT, 1999, p. 154).

Consideramos, assim, que Clemente Romano e seu grupo, assim como no caso de Teófilo analisado anteriormente, criaram uma argumentação legal, com bases metafísicas, na qual a ressignificação de valores da sociedade imperial poderia ser vista. Ambos estavam inseridos na crença de que o culto imperial havia impedido a catástrofe metafísica que se desenvolvia na república. As doutrinas cristãs e a ordem das comunidades cristãs como chegou a eles foram transformadas nos alicerces filosóficos, culturais e religiosos do Império (BRENT, 1999, p. 155).

Os escritos referentes a Clemente Romano e Teófilo se entrelaçam não com citações ou relações diretas, mas com o fato de ambos representarem uma contracultura que se espelha no culto imperial. A relação deles não se constrói como um apocalipse cataclísmico, mas na construção da ordem e harmonia legitimadas pelo deus cristão na natureza e conseqüentemente na sociedade, por meio da perpetuação de uma *paideia* que carrega a ideia de subordinação à autoridade eclesiástica (BRENT, 1999, p. 162).

### *Inácio de Antioquia*

Nos direcionando agora a Inácio de Antioquia e suas *Cartas*, faremos um breve paralelo entre esses escritos e suas referências no *Apocalipse de João*, por meio do qual verificaremos a transposição da imagem dos anjos e presbíteros do *Apocalipse* para a

ordenação real de bispos e presbíteros por parte dele. Por meio disso, teremos também a emulação de instituições não-cristãs para moldar os modelos de contracultura cristãos.

As imagens principais dessa comparação são: o advento da ordem da igreja celeste adentrando as igrejas terrenas; e a similitude entre as figuras angelicais e suas posições na hierarquia celeste com o papel do bispo em relação à sua comunidade. Essa última, como veremos adiante, representará a hierarquia tripartite, na qual o bispo, nesse momento, equivale a uma das partes.

Uma das referências da *Carta aos Efésios* de Inácio atesta essa imagética apocalíptica. Temos nessa passagem a imagem de anjos e presbíteros rezando com incensos e cantando hinos em torno do altar:

**Convém caminhar de acordo com o pensamento de vosso bispo**, como já o fazeis. Vosso presbitério, de boa reputação e digno de Deus, está unido ao bispo, assim como as cordas à cítara. Por isso, no acordo de vossos sentimentos e na *concordia* de vosso amor, vós podeis cantar a Jesus Cristo. A partir de cada um, que vos torneis um só coro, a fim de que, na *concordia* de vosso acordo, tomando na unidade o tom de Deus, **cantei a uma só voz**, por meio de Jesus Cristo, um hino ao Pai, para que ele vos escute e vos reconheça por vossas boas obras, como membros do seu Filho. **É proveitoso, portanto, que estejais em unidade inseparável**, a fim de sempre participar de Deus (INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Efésios*, 4, 1-2, grifo nosso).

Mais uma vez, vemos a presença da *concordia* como virtude a ser mantida entre os bispos e presbíteros. Não só essa *concordia* evitaria a *στάσις* dessa comunidade, bem como manteria a legitimidade por meio do canto “a uma só voz” que conservaria as autoridades eclesiásticas sob uma “unidade inseparável”, garantida pelo deus cristão.

Ademais, a hierarquia tripartite pode ser vista na sua *Carta aos Magnésios*. Após também ressaltar a noção de respeito aos bispos e do amor pela unidade da comunidade (1, 1-2; 3, 1-2), Inácio continua e escreve que

[...] vos peço que estejais dispostos a fazer todas as coisas na concórdia de Deus, **sob a presidência do bispo, que ocupa o lugar de Deus, dos presbíteros, que representam o colégio dos apóstolos, e dos diáconos**, que são muito caros para mim, **aos quais foi confiado o serviço de Jesus Cristo** [...]. Que não haja nada entre vós que possa vos dividir, mas **univos ao bispo** e aos chefes como sinal e ensinamento de incorruptibilidade (*Carta aos Magnésios*, 6, 1-2, grifo nosso).

Brent (2007, p. 11) expõe como Inácio, relatando a forma como percebia a hierarquia em Antioquia, construiu essa ideia de *concordia* por meio de uma formação

tripartite. Todavia, sua visão de uma assembleia litúrgica é idealizada e visionária, pois, tendo escrito suas cartas às comunidades enquanto estava na prisão, dificilmente teria um conhecimento real destas. Sua visão, assim, possui um teor místico e reflete a forma como a hierarquia nas comunidades deveria ser, e não como realmente eram (BRENT, 1999, p. 218). Essa visão, como demonstramos a seguir, é inspirada na hierarquia disposta na Jerusalém celeste, relatada no *Apocalipse de João*.

Tanto o *Apocalipse* quanto Inácio estão unidos na noção de que as comunidades cristãs possuem uma personalidade que é incorporada e representada por anjos. Em trechos do *Apocalipse*, por exemplo, temos que as cartas endereçadas às igrejas da Ásia se referem sempre ao “anjo da Igreja em Éfeso” (*Apocalipse de João*, 2, 1), ou ao “anjo da Igreja em Esmirna” (*Apocalipse de João*, 2, 8), um padrão que se mantém para todas as sete igrejas. Essa personificação pode ser vista em Inácio quando fala aos tralianos: “Ele [Políbio] veio a Esmirna por vontade de Deus e de Jesus Cristo. Dessa forma, ele se alegrou comigo, que estou acorrentado em Jesus Cristo, **de modo que eu pude ver nele toda a vossa comunidade.**” (*Carta aos Tralianos*, 1, 1, grifo nosso). Políbio, bispo da Trália<sup>88</sup>, é para J. Colson (1951, p. 97 *apud* BRENT, 1999, p. 219) a figura na qual Inácio vê o papel do bispo: a encarnação de toda a sua comunidade.

A imagem tripartite se manifesta na comunidade após a morte de Cristo na cruz como redenção dos pecados (BRENT, 1999, p. 220). Essa imagem, nesse momento, se faz presente nas comunidades como uma forma de redenção continuada, personificada pela harmonia entre os bispos, presbíteros e diáconos em manter a ordem. Inácio (*Carta aos Efésios*, 13, 1-2, grifo nosso) destaca que os eclesiásticos devem se

[...] reunir mais frequentemente, para agradecer e louvar a Deus. Quando vos reunis com frequência, as forças de satanás são abatidas e sua obra de ruína é **dissolvida pela concórdia de vossa fé. Não há nada mais precioso do que a paz**, que põe abaixo toda a guerra das potências aéreas e terrestres.

Essa passagem é complementada por um trecho da *Carta aos Magnésios*, onde Inácio (13, 2) ressalta que os cristãos “sejam submissos ao bispo e também uns aos outros,

---

<sup>88</sup> Cidade localizada na Ásia Menor, tinha grande importância por estar em uma encruzilhada. No período de Augusto, a cidade passou por um terrível terremoto que a devastou. Após isso, Augusto provê fundos para que seja reconstruída. Em homenagem a isso, a cidade se rebatiza como Cesareia. Ver nota “h” dos tradutores em: PADRES APOSTÓLICOS. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 2014. p. 62

assim como Jesus Cristo se submeteu, na carne, ao Pai, e os apóstolos se submeteram a Cristo, ao Pai e ao Espírito, a fim de que haja união, tanto física como espiritual.” Com ela, Inácio ratifica a legitimação celeste da ordem terrestre e, ademais, consagra a ideia de manter a continuidade entre o ato – para os cristãos – histórico da morte de Jesus por meio da manutenção do culto e sua ordem (BRENT, 1999, p. 221).

As três ordens – bispos, presbíteros e diáconos – realizam cada qual o seu papel, da mesma forma que suas inspirações celestes. Os bispos, por exemplo, enviam os diáconos para que se comuniquem com a comunidade, recebam oferendas, deem direções litúrgicas, assim como o Pai envia o Filho como intermediador (BRENT, 1999, p. 222). Como demonstraremos a seguir, essa capacidade de Inácio de sintetizar ícones de autoridade celeste e traduzi-los para o plano terrestre não é judaica, e sim inspirada nos modelos do culto imperial.

Uma dessas importantes relações de contracultura pode ser vista no ato de martírio. Sendo uma encenação da morte de Jesus Cristo, esse ato foi buscado por Inácio e em sua concepção era um reflexo da procissão feita no culto imperial em direção ao sacrifício no altar. Inácio, como argumenta Brent (1999, p. 230), vê o seu sacrifício em Roma como centrado em uma procissão ritualística, teatral.

Schoedel (1985, p. 11-2), ao analisar o deslocamento de Inácio entre Antioquia e Roma como cativo,<sup>89</sup> percebe que o bispo tomou esse evento como forma de teatralizar e encenar um martírio em favor das comunidades cristãs para qual escreve, enquanto está preso em Esmirna, a caminho de Roma. A ausência por parte de Inácio de narrar a sua condição na prisão ou discutir sobre outros prisioneiros, podendo dar assim indicações históricas desse período, demonstram a preocupação com o significado profundo dessa missão, ou seja

Desde a Síria até Roma, luto contra as feras, por terra e por mar, de noite e de dia, acorrentado a dez leopardos, a um destacamento de soldados; quando se lhes faz bem, tornam-se piores ainda. [...] Possa eu alegrar-me com as feras que me estão sendo preparadas. Desejo que elas sejam rápidas comigo. Acariciá-las-ei, para que elas me devorem logo, e não tenham medo, como tiveram de alguns e não ousaram tocá-los. **Se, por má vontade, elas se recusarem, eu as forçarei.** [...] Fogo e cruz, manadas de feras, lacerações, desmembramentos, deslocamento de ossos,

---

<sup>89</sup> Schoedel (1985, p. 11) supõe que Inácio foi aprisionado ou por autoridades seculares, que queriam amedrontar a comunidade cristã de Antioquia para que ela mantivesse certa discricão, ou que ele foi entregue pela própria comunidade, por ter sido um bispo “imperioso” (*Carta aos Magnésios*, 12).

mutilações de membros, trituração de todo o corpo, que os piores flagelos do diabo caíam sobre mim, **com a única condição de que eu alcance Jesus Cristo** (INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Romanos*, 5, 1-3, grifo nosso).

Schoedel (1985, p. 12) dá indicações posteriores desse objetivo quando demonstra que Inácio enviou mensageiros a Roma, enquanto ainda estava na Síria, para avisá-los sobre a sua chegada. Além disso, quando o bispo chega a Esmirna, mensageiros também são enviados a Éfeso, Magnésia e à Trália para avisar da chegada do bispo à cidade, que logo recebe representantes dessas comunidades. Finalmente, temos que Inácio pede que as comunidades cristãs que mostraram suporte enviassem cartas e embaixadas à comunidade de Antioquia. Disso, Schoedel (1985, p. 12) conclui que é evidente que Inácio e os outros investidos nessa missão entendiam a importância de embaixadas e cartas para se ganhar reconhecimento e legitimidade; assim, temos uma parte desses eventos que é encenada e outra que é sincera.

O espetáculo da morte de Inácio na arena, conforme Brent (1999, p. 231), é também cultural. Esse evento atraiu também as comunidades cristãs que foram endereçadas, pois representa o martírio de um bispo que encenava a salvação de Jesus Cristo. Quando o bispo adentra a arena vindo do Leste – de Antioquia – e o imperador está presente no Oeste – em Roma –, a processão cultural tem seu clímax. Como Inácio escreve ao fim de sua *Carta aos Efésios* (21, 1), “eu sou vosso sacrifício expiatório, para vós e para os que, em honra a Deus, haveis enviado a Esmirna...”.

Com isso, as funções de Inácio como bispo são estendidas como se ele simbolizasse a própria oferenda para o ritual da Eucaristia. Em sua *Carta aos Romanos* (4, 1), indica que “Sou trigo de Deus, e serei moído pelos dentes das feras, para que me apresente como trigo puro de Cristo” e “Não desejeis nada para mim, senão ser oferecido em libação a Deus, enquanto ainda existe altar preparado” (*Carta aos Romanos*, 2, 1). Na arena, perante cristãos de várias comunidades, o ritual da Eucaristia nesse caso se faz com o sangue do mártir – vinho – e o seu corpo – pão, trigo. Com o que Brent (1999, p. 233) denomina como uma “confrontação entre cultos rivais”, a jornada saída da Síria e o martírio de Inácio em Roma se fariam como uma procissão vitoriosa que também auxiliaria na produção de imagens de contracultura.

A imagem de Augusto realizando um augúrio extraordinário que garantiria a *pax* e o *saeculum aureum*, como descrevemos anteriormente nesse capítulo, deveria ser continuada sacramente, repetida. A repetição desse ato pelos imperadores e autoridades eclesiásticas imperiais garantiria a continuidade da *concordia* que, apesar de anteriormente ter sido uma virtude individual, a partir de Augusto seria associada a ele. Essa nova sociedade imperial possuía uma memória coletiva de várias guerras civis e desordem aos fins da república romana, a qual havia – teoricamente – terminado por meio da *pax* e do *princeps* (BRENT, 1999, p. 240).

Quando Inácio diz na *Carta aos Efésios* (13, 1-2), como citamos anteriormente, que “não há nada mais precioso do que a paz”, referencia a capacidade do culto cristão de manter a *concordia*, a qual evita a *ὄλεθρος* (*holétros*)<sup>90</sup> dos poderes cósmicos. O ato cultual na morte de Inácio representa a vitória de Cristo sobre as forças demoníacas; esse é o papel, conforme Brent (1999, p. 240), da reunião frequente dos cristãos como uma *ἐκκλησία*: garantir a *pax deorum*, assim como o fazia o culto imperial romano iniciado por Augusto.

### 2.1.2. O culto imperial no período dos Severos

Na virada do séc. II para o III d.C., o Império Romano viu uma mudança em sua ideologia de unidade imperial: a dinastia dos Severos, baseada em sincretismo religioso, concentrou essa ideia na pessoa do imperador. A *Constitutio Antoniana*<sup>91</sup>, delineada pelo imperador Caracala e estendendo a cidadania a todos aqueles que vivam nos limites citadinos ou não do império, é uma atitude que Brent (1999, p. 251) julga como tendo objetivo primário ampliar o alcance do culto imperial, que reflete a maneira dos Severos de incorporar diversas culturas dentro de um Império, além dos cultos como o de Ísis, Serápis, Mitra e do Sol Invicto.<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> Neste caso, a palavra significa “destruição, ruína”.

<sup>91</sup> W. H. C. Frend (1965, p. 312, grifo nosso) escreve que a *Constitutio*, “Em termos fiscais, significava que muitos mais deveriam pagar a taxa de herança e, mais a sério, tornarem-se sujeitos às liturgias citadinas, **e em termos religiosos foi para fornecer mais adoradores aos deuses romanos.**”

<sup>92</sup> Ísis: deusa egípcia de poder mágico imenso, representa a mãe do faraó. Como mãe de Hórus, é nesse aspecto que ela é vista como uma ligação fundamental entre a realeza e os deuses, uma vez que o faraó representava Hórus encarnado. Sobre o seu papel religioso durante o Império Romano, há uma dicotomia entre as evidências arqueológicas e escritas sobre quanto o culto se espalhou no Império e quais foram as

Essa era dos Severos, iniciada após a morte do imperador Cômodo – e, conseqüentemente, o fim da dinastia Antoniana – e a breve estadia no poder por Pertinax – cerca de 4 meses –, principia-se com Septímio Severo derrotando Albino e se aclamando continuador dos Antoninos, renomeando o seu filho Bassiano (Caracala) com o nome de Marco Aurélio Antonino, bem como o título de César, garantindo-o como sucessor legítimo ao trono. Essa legitimação dinástica, conforme Elio lo Cascio (2005, p. 137), era crucial para garantir a relação entre o imperador e as tropas e a unidade do Império Romano.

Apesar de não haver uma resolução absoluta para o problema da sucessão imperial, a “autoadoção” por parte de Septímio Severo, ao se colocar como continuador da tradição antoniniana, mostra como um dos problemas enfrentados pelo Império Romano à época era a perpetuação de um regime imperial, que em si mesmo não era bem delimitado e definido. Sem existir uma resposta constitucionalmente aceitável para a sucessão, existiam soluções que garantiriam a estabilidade política: sucessão dinástica, que se fazia para o período imperial como a mais óbvia escolha; e a escolha do homem mais capaz, por meio das políticas de adoção que já eram utilizadas desde os primórdios do período imperial. A adoção, neste caso, manteria as expectativas de um dos grupos que, ao final do séc. II d.C. seria um dos mais importantes para manter a estabilidade de Roma: o exército (CASCIO, 2005, p. 138).

O peso da sucessão dinástica restaurada por Septímio Severo pode ser visto observado após a morte de Caracala e a sua sucessão por Macrino, prefeito do pretório. Apesar do apoio do exército, essa sucessão fracassou após 14 meses devido à falta de

---

repercussões do mesmo. Ísis é escarnecida por Juvenal (escritor de sátiras que viveu entre 60-128 d.C.), que fala sobre a duração exagerada dos cultos de iniciação. Por outro lado, a popularidade da deusa no culto dos mistérios foi grandiosa.

Serápis: deus antropomórfico que mescla características egípcias e helênicas, surgiu nos momentos iniciais da dinastia ptolemaica no Egito. Seus elementos helênicos são uma mistura das personalidades de Hélios, Zeus, Dionísio, Hades e Asclépio: de Zeus e Hélios, ele traz aspectos da soberania e do deus-sol; de Dionísio, a fertilidade na natureza; de Hades e Asclépio as conexões com o *post mortem* e a cura. O seu maior culto era efetuado em Alexandria, mas, assim com Ísis, seu culto se espalhou pelo Mediterrâneo durante os primeiros séculos do Império Romano.

Mitra: deus de origem indo-iraniana, Mitra é relacionado a uma divindade conectada ao sol. Protetor dos pastos e dos humanos justos, o seu culto se espalhou pela Ásia Menor desde o período do Império Aquemênida (séc. VI a IV d.C.). Esse culto, entre os sécs. I e II d.C. se espalhou pelo Império Romano. Unido a elementos de helenismo, tornou-se um culto de mistério, com caráter iniciatório e esotérico. Assumiu novas funções nesse período, sendo essas de teor cosmogônico e soteriológico.

Para Ísis e Serápis, ver: HART, G. *The Routledge Dictionary of Egyptian gods and goddesses*. 2nd ed. London/New York: Routledge, 2005. p. 79-83; 139-40.

Para Mitra, ver: GASPARRO, S. G. Mithras – Mithraism. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). Op. Cit., vol. 2, p. 813-15.



legitimidade dinástica: Macrino não era senador nem relacionado aos Severos. Após a sua queda do poder, Heliogábalos, primo mais jovem de Caracala, é aclamado imperador pela terceira legião gálica, fica relativamente pouco tempo no poder (4 anos) e, por ter também adotado seu primo Severo Alexandre, evita uma possível crise sucessória (CASCIO, 2005, p. 139).

Em relação ao exército como portador de um papel político importante, podemos ver que após Septímio Severo – um provinciano – ter tomado o poder e dissolvido a guarda pretoriana, colocando no lugar da mesma legionários de suas legiões, desafiou a política antiquíssima de não estacionar tropas próximo a Roma quando o faz colocando uma legião em Albano.<sup>93</sup> Ademais, o comando das tropas legionárias deixa progressivamente as mãos dos senadores que eram *legatus*<sup>94</sup> e passa para os *praefecti*<sup>95</sup> recrutados da ordem equestre. Assim sendo, pela primeira vez os postos de comando militar estavam sendo subtraídos dos senadores e, por conseguinte, tornavam-se mais independentes deles. Cascio (2005, p. 141) ressalta que, todavia, isso não deve ser levado como uma política intencional contra os senadores, mas mais como uma reação necessária por parte de Septímio Severo devido às circunstâncias dos conflitos que o levaram ao poder.

Após essa breve contextualização sobre o período dos Severos, para essa etapa devemos explorar o papel crescente do neoplatonismo, principalmente por meio de Amônio Sacas e Plotino<sup>96</sup> como expoentes dessa filosofia. O neoplatonismo, como veremos, torna-se a filosofia que, devido à sua doutrina, legitima uma nova reformulação no culto imperial.

Plotino, baseado na ideia de unidade ontológica<sup>97</sup>, que é transmitida por uma gradação hierárquica, encontrou a expressão dessa ideia por meio dos cultos de Isis e Mitra,

---

<sup>93</sup> Albano é uma cidade que faz fronteira com Roma.

<sup>94</sup> *Legatus*, em relação aos senadores romanos, era um general romano responsável por comandar uma legião ou contingente militar. Para ocupar esse cargo, o *legatus* deveria ser proveniente da classe senatorial romana. Ver: OXFORD LATIN DICTIONARY. Oxford: Clarendon, 1968. p. 1013.

<sup>95</sup> O *praefectus* no exército era uma pessoa apontada pelo imperador ou pelo governador da região para presidir uma legião ou contingente militar. Antes de Septímio Severo, o *praefectus* era sujeito ao *legatos*. Ver: OXFORD LATIN DICTIONARY. Oxford: Clarendon, 1968. p. 1430.

<sup>96</sup> Nascido entre 204–205 d.C., com cerca de 28 anos procura por vários mestres de filosofia em Alexandria, encontrando, ao fim, Amônio Sacas. Após a morte de Amônio em 240 d.C., participa de uma expedição do Imperador Gordiano III contra a Pérsia. O Imperador falece e, em consequência disso, Plotino abriga-se em Antioquia e, posteriormente, vai para Roma, lá estabelecendo suas atividades didáticas e inicia dessa forma a escrita de vários tratados. Falece por volta de 269–270 d.C. É o nome mais conhecido do Neoplatonismo. Ver: LILLA, S. Plotino. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). Op. Cit., vol. 3, p. 230-1.

<sup>97</sup> A ontologia é a doutrina segundo a qual a filosofia emana de um deus, e não do homem. Fundamentalmente, essa doutrina prega que o homem possui uma filosofia que advém do deus em questão.

unidos em um panteão de divindades que ultimamente era representado pela figura do Sol Invicto (BRENT, 1999, p. 255).

Como argumenta Brent (1999, p. 257), o culto a Ísis era uma das maiores expressões desse sincretismo dos Severos, devido ao fato da deusa egípcia representar tantas outras divindades. Com uma discussão generalizada sobre as origens da filosofia de Platão<sup>98</sup> nos sécs. II e III d.C., autores como Plutarco<sup>99</sup> e Pseudo-Hipólito<sup>100</sup> clamavam que o platonismo possuía origens egípcias. A partir disso, temos outras assumpções correntes como a de que toda religião advinha historicamente do Egito e do culto a Ísis: essa deusa, por exemplo, possuiria outros nomes, como Astarte, Artemis, Hera, Afrodite, Hestia, Reia e Deméter.

Os poderes da deusa, não só de ordem natural, também se estendiam à ordem social. O culto a Ísis, entretanto, foi primeiramente visto de forma suspeita pelos romanos, só depois sendo aceito pelo panteão. Se partirmos do pressuposto de que a *pax deorum* era o propósito final do culto imperial, a extensão do império romano para as regiões do Egito e da Síria deveriam abarcar também os deuses daquela região, pois esses eram os governadores divinos das mesmas (BRENT, 1999, p. 258-9).

A suspeita com o culto, manifestada nos governos do imperador Tibério (14-37 d.C.), foram suspensas durante o governo do imperador Adriano (117-138 d.C.) que,

---

No caso da ideologia imperial do período dos Severos, a unidade ontológica se apresentava como o poder que emanava de uma única fonte, importante para a ideia monárquica desse período em questão, que se centrava na figura do imperador. Ver: ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 728; BRENT, A. *The Imperial Cult and the Development of Church Order: concepts and images of authority in paganism and early Christianity before the Age of Cyprian*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999. p. 253.

<sup>98</sup> Essa discussão também pode ser vista em Justino Romano e Irineu de Lyons. Como expõe Mark J. Edwards (2010, p. 45), o conceito de *λογος* (“logos”) era reconhecido pelos platônicos como o deus Hermes, este embaixador de Zeus, e Platão visualizou além disso a alma na imagem de uma cruz, em seu livro *Timeu*. A noção trinitária que é exposta por Irineu de Lyons em *Contra as Heresias* (I, 22, 1; III, 17, 4) e por Justino Romano em sua *Primeira Apologia* (LX) refletem, conforme a argumentação deles, uma má interpretação de Platão por parte dos ensinamentos de Moisés e, conseqüentemente, dos egípcios.

<sup>99</sup> Um biógrafo e filósofo proveniente da Queroneia, Plutarco (aprox. 46-121 d.C.) teve destaque durante o império de Domiciano (81-96 d.C.) em Roma como filósofo e também por volta de 90 d.C. foi apontado sacerdote no templo de Delfos. Escreveu diversas biografias sobre gregos e romanos famosos, além de tratados sobre a moral. Ver: HAZEL, J. *Who's who in the Greek World*. London/New York: Routledge, 2002. p. 196-7.

<sup>100</sup> Entre os trabalhos associados à figura de Hipólito Romano (aprox. 170-235 d.C.), existem alguns como o *In sanctum Pascha, Homilia sobre os Salmos, Contra Beron e Helicônio*. A falta de certeza sobre a autoria desses trabalhos ser de Hipólito é o que o denomina como “Pseudo-Hipólito”. Ver: SIMONETTI, M. Pseudo-Hippolytus. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). *Op. Cit.*, vol. 3, p. 252-54.

conforme Brent (1999, p. 260), honrou Serápis, consorte de Ísis, com um serapeu<sup>101</sup> em sua vila. Aos fins do governo de Adriano, temos também moedas que em seu lado reverso retratam Isis com uma flor de lótus em sua cabeça, sentada em um cão, segurando um sistro<sup>102</sup> e uma lança (TAKÁCS, 1995, p. 106; ROMAN IMPERIAL COINAGE (2), 1926, p. 444, no. 826). O culto imperial estava, portanto, se apropriando de uma iconografia de cunho universal, de uma Ísis que possuía diversos nomes. Essa tipologia de um imperialismo universal que buscava se expressar por meio de um culto também universal teve continuidade nos governos posteriores. Todavia, divindades orientais, como Ísis, eram aceitas dentro do espectro ideológico de uma interpretação romana, com suas imagens sempre adaptadas (BRENT, 1999, p. 261-2).

De volta ao período dos Severos, temos que o culto do Sol Invicto Heliogábalo, que o imperador Marco Aurélio Antonino Heliogábalo – o último título emprestado do nome do deus sírio – se empenhou em propagar pelo Império Romano em 218 d.C., representa mais uma das forças de sincretismo que, de maneira dinâmica, conseguiu incorporar elementos de divindades como Ísis às outras do panteão greco-romano. Uma nova maneira de legitimidade, conforme Cascio (2005, p. 140), pode ser visto através de Heliogábalo: a partir do momento em que o imperador se declara sumo-sacerdote deste culto, há uma quebra associada à imagem do *princeps* como mantenedor das tradições romanas.

A diferença desse culto perante os outros é o marco histórico no período dos Severos, em que o Sol Invicto é visto como a primeira tentativa de representar uma iconografia que carregava um cunho político-religioso de pretensões universais (BRENT, 1999, p. 264). Como narra Richard Krill após o assassinato de Heliogábalo (1978, p. 41 *apud* BRENT, 1999, p. 266),

logo surgiu sob Alexandre uma tentativa renovada em direção à tolerância de todos os cultos, combinada sob diferentes aspectos de uma religião universal. Sob a forte influência dos conceitos neopitagóricos e

---

<sup>101</sup> Em linhas gerais, um serapeu é um templo dedicado ao deus Serápis. No caso do imperador Adriano, conforme Rabun Taylor (2004, p. 252), temos que ele construiu o templo como forma propagandística em favor dos deuses egípcios, que estavam ameaçados pelas revoltas judaicas por volta de 115 d.C. As revoltas, afetando a vida econômica em Alexandria e nas cidades dos arredores, colocou a própria cidade em risco, uma vez que os judeus combatiam os gregos e as noções de *romanitas* na cidade. Após a supressão da revolta, Adriano e outros dedicam templos a Serápis e outros deuses, como Ísis, como forma de oferenda e agradecimento aos mesmos.

<sup>102</sup> O sistro, um instrumento de percussão, foi relacionado ao culto de Ísis e, a partir do momento em que esse culto se torna popular nos limites do Império Romano, o instrumento torna-se também popular entre os romanos.

neoplatônicos, cultos individuais chegaram a ser vistos como expressões de uma verdade adequada a todas as religiões. Cada um era uma versão diferente de um único deus supremo.

A discordância levantada por Brent (1999, p. 266-7), entretanto, é de que Krill percebe o Sol Invicto como expressão única no culto imperial, ideia essa que Brent rebate ao ressaltar que o deus foi incorporado pelo culto, não se tornando seu principal expoente, assim como fora feito anteriormente pelos imperadores em relação a Ísis e Serápis.

A imagem de Serápis pode ser também vista em moedas associadas ao imperador Caracala (ROMAN IMPERIAL COINAGE (4), 1936, p. 267, no. 290), onde o último é associado ao Sol Invicto; ademais, há também em um pequeno monumento analisado por Cumont e Canet (1919, p. 313-314), descoberto no fundo das Termas de Caracala, uma inscrição<sup>103</sup> indicando que o imperador deve ser observado como *ΚΟΣΜΟΚΡΑΤΩΡ* (*COSMOCRÁTOR*), associando-o a Zeus, Mitra e Hélios. Para além disso, temos a imagem de Caracala representado como um faraó em Alexandria (KACHAB, 1961, p. 125 *apud* BRENT, 1999, p. 269), que pode ter sido construída quando ele visitou a cidade em 215 d.C. e prestou honrarias a Serápis e Alexandre o Grande.

A inscrição analisada por Cumont e Canet (1919, p. 314), além de possuir o termo citado acima, conta ainda com as inscrições *Εἰς Ζεὺς Μίτρας Ἥλιος* (*Eis Zeus Mitras Hélios*), que Brent (1999, p. 269) interpreta como um sinal do sincretismo que gira em torno do universalismo do Sol Invicto. A identificação dessa divindade com Caracala é, assim, uma continuidade da iconografia de poder imperial começada por Septímio Severo. Essa transformação iconográfica, não só se mantendo no âmbito imperial, conseguiu legitimidade em uma das filosofias mais presentes à época, o neoplatonismo.

A necessidade do Império Romano de se direcionar, nos séculos posteriores ao III d.C. a uma construção de um ideal imperial mostra como essa noção precede o neoplatonismo (BRENT, 1999, p. 275). Iniciado principalmente com base no pensamento de Amônio Sacas, mas também com reflexões de Clemente de Alexandria, Irineu de Lyons<sup>104</sup> e Pseudo-Hipólito, vemos como esses autores se voltam à tarefa de construir uma

---

<sup>103</sup> Ver anexo “A”.

<sup>104</sup> Irineu de Lyons foi um bispo grego e escritor cristão. Chegou a conhecer o bispo Policarpo de Esmirna, um mártir e, também, sobreviveu aos martírios de Lyons, em 177 d.C., sendo responsável por levar a *Carta dos Mártires de Lyons* ao bispo de Roma, Eleutério. É conhecido por, já nessa época, combater os que ele chamava de hereges, os gnósticos. Ver: ORBE, A. Irineu. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). Op. Cit., p. 716–720.

ordem metafísica que contracenasse a ordem social, como demonstramos anteriormente em outras etapas desse capítulo, a qual era suportada tanto em suas igrejas quanto pelo Império. Vemos que o papel de Plotino, discípulo de Amônio Sacas, se sobressai devido ao fato de ele ter sintetizado os princípios da unidade da seguinte forma:

Como, portanto, a natureza simples do bem se revelou para nós também primeira – pois todo o não primeiro é não simples – e algo que não possui nada em si mesmo, mas uno, e como a natureza do chamado uno é a mesma [...], quando quer que digamos “o uno” e quando quer digamos “o bem”, deve-se pensar que sua natureza é a mesma e que chamamos “una” sem predicá-la de coisa alguma, mas mostrando-a para nós mesmos como nos é possível [...]. **Então, se não provém de outro, nem está em outro, nem é síntese alguma, é necessário que nada haja acima dele.** Não se deve, portanto, ir a outros princípios e, tendo-o preposto e, em seguida, após ele, o intelecto e o inteligente primário e, depois, a alma após o intelecto – pois esta é a ordem conforme à natureza –, não se deve postular nem mais nem menos do que estes no inteligível (PLOTINO, *Enéadas*, II, 9, 1-13, 16, grifo nosso).

Esse ponto de vista resumido por Plotino se colocaria em relação àquele dos gnósticos de maneira reativa. Os gnósticos, a partir da teoria de que o conhecimento era uma condição para a salvação, pregavam que uma parte da divindade criadora do mundo estava presente em cada indivíduo, tornando assim o acesso a esse conhecimento uma tarefa individual e, portanto, anti-coletivista (ABBAGNANO, 2007, p. 485-86). A perspectiva de Plotino, assim, reformulava o platonismo para que este desse conta de uma realidade social na qual o ideal imperial de unidade política se fizesse presente: a busca pela imortalidade por parte do indivíduo como sendo uma busca interior se colocaria como uma alternativa em relação à inevitabilidade de uma autocracia militar. Focando na experiência interior, o neoplatonismo que guiava o indivíduo à unidade do “bem” e do “uno” na origem de toda a ordem metafísica – e consequentemente social –, buscou restaurar um novo ideal imperial do período dos Severos (BRENT, 1999, p. 276).

Ademais, temos a legitimação do sol como modelo central também do bem e do uno, que pode ser vista em Plotino. Nas *Enéadas* (I, 1, 7-8; 2, 1), o filósofo destaca que

Um exemplo [de bem] é o sol, que é como um centro para a luz que provém e dele depende: em todo lugar, de fato, ela está com ele e jamais se separa; e se quiseres separar os dois, a luz continuará com o sol. E como todas as coisas se dirigem ao bem? As inanimadas se dirigem à alma, e a alma se dirige a ele através do intelecto.

Aqui, a unidade ontológica representada pelo sol é a mesma utilizada pelo ideal imperial, em que ele é responsável por mover e manter a unidade de todo o aparato político do Império. Assim, temos que à época dos Severos os continuadores dessa busca pela unidade, por parte dos não-cristãos, seriam representados pela figura de Plotino: a filosofia ou religião mais válida não seria simplesmente a mais antiga, mas aquela pela qual todas as outras são derivadas ou tomam elementos emprestados para se constituírem (BRENT, 1999, p. 277, 285).

Como delineia Brent (1999, p. 290), esse processo que se encontra no período dos Severos representado pelo universalismo e pelo neoplatonismo, tenta legitimar um sincretismo religioso que ordenaria a diversidade cultural que permeava o Império, ordem essa que seria atingida por intermédio do culto imperial. Um sincretismo coerente seria possível se toda essa diversidade pudesse ser traçada de uma fonte comum. Por meio de um monarquianismo<sup>105</sup> que justificasse aos cristãos o universalismo Severiano, temos a contracultura por parte de escritores cristãos que tentaram, com a doutrina da Trindade, construir uma ideia que se contrapusesse à dos gnósticos, acompanhando assim o desenvolvimento da ordem das comunidades cristãs que resultaria em um bispo-monarca.

A partir desses esboços que dispomos sobre o período dos Severos e sua relação com o neoplatonismo e os deuses que citamos, reflexões cristãs encabeçadas por indivíduos como Irineu de Lyons e Pseudo-Hipólito buscaram desenvolver a doutrina da Trindade como ato de contracultura frente às teorias que vimos até o momento neste tópico. Enquanto Irineu produziu uma lista de sucessões episcopais que traçavam até os apóstolos todas as doutrinas cristãs julgadas por ele como válidas, Pseudo-Hipólito realizou o mesmo de maneira similar, mas com foco em Roma (BRENT, 1999, p. 286).

O crescimento da ordem tripartite, marcadamente presente aos fins do séc. II e começo do III d.C., tem como líder da ordem a figura do bispo, negando assim os preceitos providos pelo gnosticismo. Ademais, essa forma de divisão, diferente daquela prevista por Inácio de Antioquia na tripartição composta pelo bispo, presbítero e diácono, é interpretada

---

<sup>105</sup> O monarquianismo foi um movimento cristão que colocava o seu deus como uno, diferentemente do trinitarianismo que o colocava como composto de três indivíduos consubstanciais. O monarquianismo, advindo de raízes judaicas e dos primeiros grupos cristãos, entraram em embate com as teorias posteriores que deveriam incluir o Filho e o Espírito Santo na trindade com o Pai. Tertuliano, no início do séc. III d.C., apontou que a maioria dos cristãos deveriam ser monarquianos, uma vez que resistiam aos seus ensinamentos do deus que contém três substâncias. Ver: SIMONETTI, M. Monarchians – Monarchianism. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). Op. Cit., vol. 2, p. 819-20.

pelos autores que vão contra o gnosticismo como uma forma que Brent (1999, p. 297) denomina de “trinitária monárquica”, um reflexo da ordem imperial divina, utilizada pelos cristãos do séc. III d.C. como contracultura que legitimasse a ordem social de bispos-monarcas. É nesse momento, igualmente, que os bispos de Roma começam a ganhar destaque como centralizador do poder não só de todas as casas-igrejas da cidade, mas também sobre os bispos de outras cidades, contrapondo a figura do imperador que representava a ordem imperial que emana de Roma para os governadores.

Podemos ver essa tentativa por meio da *Refutação de todas as heresias*, de Pseudo-Hipólito. Escrevendo sobre o bispo Calisto,<sup>106</sup> o autor expõe que

[...] ele [Calisto] foi impelido por uma ambição incessante a ocupar o trono episcopal. Esse homem moldou para seu propósito Zeferino, um indivíduo ignorante, iletrado e inexperiente em definições eclesiásticas. E enquanto Zeferino fosse acessível a propinas, e avarento, Calisto, atraindo-o por meio de presentes e demandas ilícitas, foi capaz de seduzi-lo para qualquer curso de ação que quisesse. **E foi assim que Calisto foi bem-sucedido em induzir Zeferino a criar continuas discórdias entre os irmãos, enquanto ele posteriormente providenciou, por meio de palavras desonestas, anexar os dois grupos em boa vontade para si mesmo** (PSEUDO-HIPÓLITO, *Refutação de todas as heresias*, IX, VI, 1-8, grifo nosso).

Desconsiderando as ofensas à imagem de Calisto, é por meio desse argumento de Pseudo-Hipólito que Brent (1999, p. 313-14) nota a tentativa do bispo de não mais presidir apenas um grupo de casas-igrejas que não possuíam uma conexão firme entre si, mas realizar uma reforma que as centralizasse em si mesmo como bispo-monarca. Ademais, ainda com Brent (1999, p. 314), temos que Calisto exerceu uma política de leniência no sentido de acolher para as suas casas-igrejas aqueles cristãos que haviam sido excomungados por outros bispos em Roma, uma ofensa à autoridade dos últimos. Frente a uma comunidade crescente liderada por Calisto, os outros bispos e presbíteros poderiam recusar-se a praticar o *fermentum*<sup>107</sup> com ele, colocando-se contra a sua posição; ou aquiescerem, o que geraria uma progressiva redução das suas autoridades perante a

---

<sup>106</sup> De origem servil, Calisto foi apontado diácono pelo bispo Zeferino e posteriormente tornou-se bispo após a morte do último. Apesar de acusar outros bispos de monarquianismo, é acusado por Pseudo-Hipólito de ter tentado criar um bispado-monárquico ele mesmo. Hübner (2002, *apud* DI BERARDINO, 2014, p. 1:413) que aponta as similaridades da doutrina trinitária de Calisto e as de Noeto de Esmirna (séc. II d.C.), considera as acusações de Pseudo-Hipólito como bem fundamentadas. Ver: STUDER, B. Callistus I, pope. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). Op. Cit., vol. 1, p. 413.

<sup>107</sup> Prática adotada pelas primeiras comunidades cristãs que garantia a comunhão entre os bispos e presbíteros por meio de mútuo reconhecimento.

comunidade. As duas escolhas, todavia, teriam o mesmo resultado, uma vez que o grupo de Calisto crescia incessantemente e se fazia dominante em Roma.

Desde o séc. I d.C., Roma já era marcada por uma pluralidade de casas-igrejas com líderes diversos, como vemos na *Epístola aos Romanos* de Paulo (16, 1-16).<sup>108</sup> De maneira levemente distinta, os meados do séc. II d.C. via também uma gama de comunidades, que similarmente refletiam várias escolas filosóficas diferentes e que sem dúvidas participavam da vida comunitária e litúrgica (BRENT, 1995, p. 406).

Pseudo-hipólito ataca Calisto, nesse momento, devido ao último almejar uma posição semelhante à de *pontifex maximus*. Buscando o título de *episcopus episcoporum*, “bispo dos bispos” – posteriormente denominado papa –<sup>109</sup>, Calisto, conforme Brent (1999, p. 317), clamava que a igreja deveria ser uma congregação mista, assim como havia sido a arca de Noé, neste caso significando a pluralidade de pontos de vista em uma unidade comum. Nesse aspecto, ele refletia a política dos Severos que exemplificamos brevemente acima, ou senão uma mais imponente vista pela postura de Heliogábalo.

Essa postura, relatada por Dion Cássio (*História de Roma*, LXXX, 9, 3), retrata que o imperador – ele mesmo um sacerdote do Sol Invicto Heliogábalo – buscou ter filhos com a sacerdotisa dedicada à deusa Vesta<sup>110</sup>, que representaria a união do Sol Invicto com Vesta, gerando filhos divinos. Isto posto, o imperador visava uma linhagem de sacerdotes divinos pela qual uma monarquia resultaria. Traçando um paralelo disso com a atitude de Calisto, Brent (1999, p. 320-21) percebe como ele tentou clamar para si a origem da linha sucessória que garantiria a sua autoridade – e dos bispos subsequentes apontados por si – sob toda as casas-igrejas de Roma. Reivindicando, ademais, que os cristãos precisavam de apenas um representante sacerdotal supremo, garantiria assim a indivisibilidade da comunidade romana.

---

<sup>108</sup> Aqui, Paulo escreve recomendações e saudações às igrejas de Roma: “Recomendo-vos Febe, nossa irmã, diaconisa da igreja de Cencreia. [...] Saudai Prisca e Áquila, meus colaboradores em Cristo Jesus. [...] Saudai meu amado Epêneto, primícias da Ásia para Cristo. [...] Saudai os da casa de Aristóbulo. [...] Saudai os da casa de Narciso do Senhor [...]”.

<sup>109</sup> Tertuliano, em *Contra Práxeas* (XX), indica a vontade de Práxeas, bispo da virada do séc. II para o III d.C., de suportar a teoria monarquianista da unidade indivisível do deus cristão. O reflexo dessa teoria se faria na unidade da igreja concentrada no bispo, uma tendência partilhada também por Calisto.

<sup>110</sup> Deusa romana que representa o fogo sagrado. Seu culto era controlado pelas virgens vestais, que eram mulheres dedicadas a manter o fogo sagrado sempre aceso. Conforme Grimal (1990, p. 450), o culto de Vesta foi introduzido em Roma ainda no período de Rômulo, sendo, portanto, antiquíssimo. Ver: GRIMAL, P. *The Concise Dictionary of Classical Mythology*. Cambridge: Blackwell, 1990. p. 450.



Com Calisto sofrendo o martírio em 222 d.C., as ideias da comunidade concentradas sob a autoridade de um *episcopus episcoporum* se mantêm e se alastram para as comunidades que respondiam às casas-igrejas de Roma. É nesse espectro que o bispo Demétrio, intrinsecamente relacionado a Roma, assenta as bases para o nascente bispado-monárquico de Alexandria, indicado subjetivamente por Eusébio e posteriormente lido por Eugène de Faye (1927) como tal.

A partir disso, trabalharemos na próxima etapa desse capítulo, inicialmente, as breves indicações de Tertuliano<sup>111</sup> sobre as disputas de poder entre as casas-igrejas no norte da África. Cada uma dessas casas possuía seus presbíteros, e cada qual reagiu de uma maneira ante as tentativas de Calisto de absolvição de excomungados e as implicações desse ato. A ordem das comunidades cristãs à época de Tertuliano no norte da África era algo que, devido ao que se passava em Roma, também mudaria. Essa mudança aconteceria durante a vida de Orígenes, particularmente em relação às problemáticas que circundam a sua ordenação ao presbitério pelos bispos de Cesareia Marítima e Jerusalém, e o subsequente protesto de Demétrio.

## **2.2. Alexandria no séc. III d.C.: a formação de um bispado monárquico**

Falar em termos de heresia sem uma contraparte reconhecida como ortodoxa – como a partir do séc. IV d.C. –, é uma questão que começa a ser exposta primeiramente por Irineu de Lyons e, depois, por Hipólito Romano. Com seus livros combatendo o que consideravam as comunidades cristãs heréticas – como os valentinianos –, esses autores participaram da construção de uma ordem cristã por meio de delineamentos do que eram práticas e doutrinas corretas e o que, por outro lado, deveria ser considerado como contrário.

---

<sup>111</sup> Tertuliano (aprox. 160–220 d.C.) foi um cristão montanista. Escreveu inúmeras obras, dentre elas a *Apologia* (aprox. 197 d.C.), com intuito de demonstrar indignação acerca das perseguições aos cristãos. É de Tertuliano que possuímos o primeiro uso escrito do termo *religio* como referente à *vera religio*, ou seja, a “verdadeira religião”, o cristianismo. Ver: DUNN, Geoffrey D. *Tertullian*. London & New York: Routledge, 2005. p. 1-8.

Antes das consequências dos escritos de Irineu de Lyons, a figura do bispo era ainda uma reflexão de *primus inter pares*, ou seja, ele representava o primeiro entre seus iguais, os presbíteros, mas dificilmente poderia ser distinguido dos mesmos. Todavia, aos fins do séc. II d.C., até o período de Cipriano de Cartago<sup>112</sup> em meados do séc. III d.C. – com quem temos uma transformação efetiva em um bispado monárquico – (RANKIN, 1995, p. 2), essa mudança começa a se moldar e, para mais, pode ser vista nos escritos de cristãos que viveram esse período.

Esses reflexos podem ser vistos, conforme Jerônimo de Estridão, com Tertuliano, que foi um dos nomes que entraram em direto embate com os presbíteros e bispos de Roma, mesmo estando ele localizado no norte da África, precisamente em Cartago. Como escreve Jerônimo (*Sobre Homens Ilustres*, 53), “ele era presbítero da igreja até a meia-idade, posteriormente conduzido pela inveja e abuso do clero da igreja romana, caiu na doutrina de Montano...”. Assim como em Roma, as reformas intentadas por Calisto afetaram grupos também na África; alguns indivíduos, como Tertuliano e os montanistas, tornaram-se alvo desse grupo liderado por Calisto que, mesmo se intitulado antimonárquico em termos ideológicos, praticava o monarquianismo.

Em *Contra Práxeas* (I), Tertuliano, referindo-se ao bispo de Roma (provavelmente Vitor), escreve que

Pois após o bispo de Roma reconhecer os dons proféticos de Montano, Prisca, e Maximila e, em consequência do reconhecimento ter conferido a sua paz às igrejas da Ásia e Frígia, ele [Práxeas], importunamente incitando acusações falsas contra os mesmos profetas e suas igrejas, e insistindo na autoridade dos predecessores do bispo na sé, o compeliu a revogar a carta pacífica que ele havia expedido, bem como desistir de seu propósito de reconhecer os ditos dons. Por meio disso, Práxeas fez um serviço duplo para o diabo em Roma: ele afastou a profecia, e trouxe a heresia; colocou em fuga o Paracleto e crucificou o Pai.

Em relação às igrejas da Ásia e Frígia supracitadas, Brent (1995, p. 526) supõe que as mesmas são as congregações desses povos contidas em Roma, uma vez que o bispo de Roma não teria poder à época para excomungar essas comunidades em outras províncias. Sendo o *Contra Práxeas* uma obra escrita no período em que Tertuliano já era montanista,

---

<sup>112</sup> Cipriano (aprox. 200-258 d.C.) foi bispo de Cartago entre 249 d.C. até a sua morte. Escreveu diversas obras, como *Sobre jogos públicos*, *A virtude da modéstia*, *Sobre a vaidade das imagens*, dentre outras. O período em que Cipriano sofre exílio, logo antes de seu martírio, é marcado pela escrita de diversas cartas que, em seu conteúdo, narram também a intensificação das perseguições às autoridades eclesiásticas das igrejas. Ver: SAXER, V. Cyprian of Carthage. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). Op. Cit., vol. 1, p. 646-9.

vemos o reflexo de Práxeas em Vitor, assim como Pseudo-Hipólito o viu em relação a Calisto e Zeferino, sendo o último o sucessor de Vitor.

Essa mudança ideológica de Tertuliano em relação à igreja de Roma, mais do que uma ruptura, é apenas o que David Rankin (1995, p. 41) escreve como “pertencimento a um montanismo ‘ecclesiola-in-ecclesia’ [pequena igreja na igreja]”, ou seja, um movimento que ainda pertencia à comunidade em questão, mas que divergia nos termos de profecia. A noção de cisma, como temos na segunda metade do séc. III d.C. e por todo o séc. IV d.C. não se fazia à época; Tertuliano fala sobre essas novas práticas do movimento profético que havia adentrado, com práticas e atividades distintas das comunidades cristãs romanas, mas isso não comprova que os integrantes desse movimento não se envolviam com essa comunidade (RANKIN, 1995, p. 41).

Tais eventos, apesar de se tratarem diretamente da comunidade cristã de Cartago, também seriam reproduzidos de maneira similar em Alexandria. Se em Roma, como vimos no tópico anterior, Calisto construiu uma imagem negativa de Zeferino para posteriormente se apresentar como acolhedor e agregador das casas-igrejas cristãs da cidade, temos uma outra postura no norte da África, precisamente em Alexandria. Desde Marcos, considerado como o precursor do cristianismo em Alexandria, a cadeia sucessória de bispos é obscura, carece de confiabilidade e só começa a ser delineada com segurança a partir de um nome: Demétrio.<sup>113</sup>

Demétrio, o “viticultor”, preza de grande prestígio na historiografia copta. Conforme Maged A. Mikhail (2017, p. 3), a visão negativa de Demétrio advém de Eusébio em sua biografia de Orígenes, a qual é lida por acadêmicos como um embate entre um autoritarismo tradicional do bispo contra a autoridade carismática de Orígenes. Na *Vida de Demétrio*, contida no livro *Martírios Coptas* compilado e traduzido ao inglês por Wallis Budge (1914), temos uma perspectiva diferente da vida do bispo: Demétrio, como redige Mikhail (2017, p. 124; 127; 129), teria resistido às tentações do casamento se conservando virgem, junto à sua esposa, mantendo-se em autocontrole durante toda a sua vida sem necessidade da autocastração, como fizera Orígenes;<sup>114</sup> ou, além disso, era o responsável

---

<sup>113</sup> Como expõem Davis e Gabra (2004, p. 16), Eusébio de Cesareia, responsável por descrever as sucessões dos bispados em diversas cidades, dá uma lista sucessória extremamente limitada por não ter acesso a documentos confiáveis, que narrassem uma tradição menos gnóstica do cristianismo em Alexandria.

<sup>114</sup> “Ele estava imbuído das virtudes fundamentais: virgindade e casamento sagrado.

por realizar o cálculo correto da quaresma e enviar seus cálculos a, dentre outros bispos, Vitor de Roma.

Walter Bauer (1996, p. 61), ao estudar a evolução da ordem eclesiástica no Egito, destaca ainda que é apenas com Demétrio que uma forma de ordem cristã predominante, centralizada em Alexandria, começa a se impor. Quando o bispo é ordenado como tal em 189 d.C. pelo seu predecessor, Juliano,<sup>115</sup> ele era o único bispo egípcio; o costume, anteriormente, era o de os presbíteros apontarem um bispo apenas quando fosse necessário. Com Demétrio, todavia, temos a primeira tentativa de organização das casas-igrejas com o mesmo apontando outros três bispos. É com ele, também, que temos a sistematização das escolas de ensino pedagógico em confluência com a igreja, sendo essas instituições comandadas, a partir desse momento, pela figura do bispo.

Analisando Irineu de Lyons em *Contra as Heresias*, temos 12 nomes de bispos<sup>116</sup> sucessores do apóstolo Pedro em Roma. Estes, conforme Irineu (*Contra as Heresias*, 3, 3, 3-4), formam a correta sucessão eclesiástica dos cristãos em Roma. Vale ressaltar, ademais, que Irineu é o primeiro a tentar impor uma lista sucessória de uma possível igreja cristã ortodoxa; essa atitude afetaria, conseqüentemente, os grupos que não podiam clamar uma linhagem definida. Um rumo similar ocorreria entre outras comunidades na última década do séc. II d.C.: com a circulação do *Contra as Heresias*, essas comunidades também buscaram a sua definição institucionalizada. No Egito, a lista sucessória que posteriormente Eusébio tem em mãos pode ter sido compilada no período de Demétrio, como apontam Davis e Gabra (2004, p. 19). Essa tentativa certamente visava contrapor outras

---

Não obstante, talvez alguém diria a mim, “Não é possível que um homem se mantenha virgem após o casamento.” [...] Eu digo junto ao nosso Salvador que “existem alguns que se fizeram eunucos pelo bem do Reino do Céu.” Pois eunucos que “nasceram de suas mães” como tais, são simplesmente chamados de “eunuco”, mas aquele que se fará eunuco, quem poderá falar por sua força?” (*O Encômio de Flaviano sobre Demétrio, bispo de Alexandria*, 32, a). Essa referência é contra Orígenes, uma vez que essa é a mesma passagem bíblica utilizada por Eusébio para biografar a autocastração do alexandrino. Além do mais, uma biografia de Demétrio precisaria mostrar as virtudes do bispo como contrárias àquele que se tornou, na historiografia, alvo de uma suposta inveja e fúria de Demétrio.

<sup>115</sup> Décimo-primeiro bispo de Alexandria, manteve o posto por 10 anos durante os governos de Marco Aurélio e Cômodo. Sua biografia é escarça, bem como as de seus predecessores. Ver: ATIYA, A. Julian, Saint. In: ATIYA, A. (ed.). *The Coptic Encyclopedia*. New York/Toronto: Macmillan, 1991. Vol. 5, p. 1380.

<sup>116</sup> Estes são: Lino, Anacleto, Clemente Romano, Evaristo, Alexandre, Sisto, Telésforo, Higinio, Pio, Aniceto, Sóter e, à época de Irineu, Eleutério.

comunidades cristãs com um viés gnóstico, como as de Valentino e Basíides,<sup>117</sup> dois líderes de comunidades cristãs que foram educados e que atuaram em Alexandria.

Em Alexandria, estudiosos como Clemente de Alexandria e Orígenes, cristãos que circulavam entre vários grupos de filósofos, também se viram perante a transformação iniciada por Demétrio. Ambos, assim como Demétrio com a comunidade cristã alexandrina, mantinham a retórica de uma sucessão apostólica que garantia a autoridade do seu próprio conhecimento. Essa tradição, conforme R. van den Broek (1995, p. 42), era propagada por Clemente como advinda de todos os seus professores, e não só de Panteno:<sup>118</sup> ela se estendia para o próprio *Didaskaleion*, pois uma prática comum era a de ter presbíteros e laicos ensinando a comunidade cristã, como vemos com Orígenes. Entretanto, essa retórica posteriormente entra em choque com a centralização de poder do episcopado alexandrino (DAVIS; GABRA, 2004, p. 20): é nesse choque que vemos que laicos como Clemente e Orígenes são desautorizados por um bispo como Demétrio, uma vez que clamavam ter uma autoridade proveniente dos apóstolos, mesmo eles não fazendo parte do corpo eclesiástico das igrejas.

Essas tentativas, mais que apenas por uma vontade de concentração de poder, surgiam também em um período em que as esporádicas e locais perseguições aos proselitistas – inclusos aqui os cristãos e alguns grupos judeus – podiam se tornar mais frequentes. Alexandria, no decorrer do séc. III d.C., passaria por três grandes perseguições que abarcariam os cristãos: a primeira (202-206 d.C.) durante o governo de Septímio Severo; a segunda (249-251 d.C.) durante o governo de Décio, e a terceira (303-311 d.C.) sob governo de Diocleciano (DAVIS; GABRA, 2004, p. 21).

Já sobre as escolas pedagógicas em Alexandria, temos também uma tentativa por parte de Eusébio de Cesareia (*História Eclesiástica*, V, 10, 1) de traçar uma linhagem, por mais que curta, que abarcava Panteno como líder da escola pedagógica, seguido por

---

<sup>117</sup> Basíides (sec. II d.C.) viveu e ensinou em Alexandria. Clamava que seus ensinamentos vinham do apóstolo Matias, e eles consistiam em ensinar teorias do deus “não-existente”, que proveu a semente do mundo que continha todas as coisas em si. Dessa semente e de gerações subsequentes, teríamos uma geração de todos os seres que existem. Ver: CASTAGNO, A. M. Basilides. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). Op. Cit., vol. 1, p. 343.

<sup>118</sup> Panteno (séc. II d.C.) foi o predecessor de Clemente em Alexandria. Era tido por Clemente como o maior dos professores, superando mesmo os presbíteros que carregavam a tradição direta dos apóstolos, tendo deixado Alexandria para ensinar em regiões da Índia. Tendo sido primeiramente um adepto do estoicismo, liderou posteriormente a escola pedagógica de Alexandria sob governo de Cômmodo. Ver: LILLA, S. Pantenus. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). Op. Cit., vol. 3, p. 43-4.

Clemente e, por último, Orígenes, apesar de também supor que a escola remetesse a tempos mais antigos. Todavia, como argumentam Davis e Gabra (2004, p. 24), antes de Orígenes dificilmente havia uma escola pedagógica formal em Alexandria, algo que ocorre apenas sob bispado de Demétrio e sua ordenação de Orígenes como líder dessa instituição. Antes disso, provavelmente os ensinamentos eram passados por Panteno e Clemente de uma forma mais independente, em um contexto filosófico que em Alexandria se fazia fluido.

Essa fluidez é, conforme van den Broek (1995, p. 43-4), percebida no contexto dos eruditos em Alexandria, sendo eles professores e filósofos que circulavam pela cidade e que trocavam seus conhecimentos de filosofia grecorromana, além de doutrinas cristãs e gnósticas. Esse contexto também era produtor de conhecimento escrito: desde meados do séc. II d.C., a cidade possuía métodos de criticismo textual que eram empregados em textos bíblicos, sendo a *Héxapla* de Orígenes apenas uma das inúmeras obras que continuam essa tradição alexandrina. Ainda com o autor, temos que esse meio cultural, até a virada do séc. II para o III d.C., possuía uma confluência de estudiosos das escrituras, tanto gramáticos quanto professores do *Didaskaleion* – grupos estes que provavelmente o pai de Orígenes fazia parte –, os quais se conheciam e acabavam por integrar seus conhecimentos cristãos aos gregos. Todavia, como conclui van den Broek (1995, p. 44), isso não significava que uma escola formal, totalmente cristã, já existisse.

É a partir de por volta de 211 d.C. que Demétrio começa a ter os meios de instrução religiosa concentrados em si, ao apontar Orígenes como líder da escola pedagógica, embora isso ainda não significasse que o *Didaskaleion* fosse uma instituição possuída pelas igrejas, já que Orígenes continuou como um professor laico. No que concerne ao conteúdo dos ensinamentos, vimos em sua biografia que a partir de certo ponto – aprox. 217 d.C. –, a escola pedagógica se divide em duas etapas, com Orígenes ensinando os estudos avançados, em contraste com Heráclas que ensinava os primários. O currículo, conforme van den Broek (1995, p. 45), é mais uma especulação feita por Eusébio – se baseando no currículo disposto por Gregório Taumaturgo em *Agradecimento a Orígenes* – do que algo fixo. Ademais, tanto Heráclas quanto Orígenes possuíam uma convivência profunda com os círculos de filósofos, como vimos na relação de ambos com Amônio Sacas.

Baseado nesses apontamentos, podemos levar essa sistematização como um sinal da tentativa do bispo Demétrio de organizar e regular os ensinamentos que eram transmitidos

pelas igrejas locais. Eusébio (*História Eclesiástica*, VI, 3, 1), além disso, mostra que antes de Orígenes ninguém havia se dedicado à educação cristã elementar em Alexandria, já que todos haviam deixado o ofício sob ameaças de perseguição. Para mais, como vimos no primeiro capítulo dessa dissertação, Orígenes já lidava com a prática de educação elementar antes de ser apontado como líder da escola pedagógica. Com a concentração tanto da escola pedagógica quanto das casas-igrejas sob Demétrio, a união de igrejas sob a ameaça de uma perseguição se fazia possível, também conectada a recursos para se criar uma *paideia* cristã adequada para a formação de uma ordem eclesiástica de moldes alexandrinos.

Essa tentativa de Demétrio, conforme A. Martin (1981, p. 10), realmente institucionalizaria a escola pedagógica após Orígenes: os que assumem a liderança do colégio são recrutados entre os presbíteros de Alexandria, como de início é Heráclas, apontado como presbítero, após Orígenes; Dionísio<sup>119</sup> posteriormente e, adiante, também Teognósio.<sup>120</sup> Para mais, o bispo de Alexandria deteria poder total sobre as outras comunidades cristãs da província do Egito, uma vez que o posto de seus respectivos bispos era concedido por ele.

Além disso, temos também que o episódico envio de cartas – também presente no primeiro capítulo dessa dissertação – por Demétrio aos outros bispos, concernente a Orígenes, é uma das primeiras tentativas documentadas de um bispo tentando pedir a outras comunidades cristãs o suporte à sua autoridade. As consequências – um sínodo contra Orígenes – apresentam também a concordância das igrejas de Roma quanto ao pedido alexandrino, bem como a dissensão de outras igrejas, como as da Palestina (DAVIS; GABRA, 2004, p. 26).

Tanto a biografia de Orígenes quanto a mudança de doutrina por parte de Tertuliano refletem o início da criação das ordens cristãs no norte da África. Como discute Brent (1995, p. 539), a lista compilada por Irineu de Lyons tomou tempo para se instaurar em Roma, e passou a ser efetiva quando as datações das sucessões foram clarificadas já no

---

<sup>119</sup> Dionísio (séc. III d.C.) foi bispo de Alexandria após Heráclas, assumindo seu bispado no mesmo ano em que eclode a perseguição do imperador Décio (249 d.C.). Ele é responsável por narrar, por meio de suas cartas, a perseguição em Alexandria, enquanto lá se encontrava escondido. Ver: NAUTIN, P.; PRINZIVALLI, E. Dionysius of Alexandria. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). Op. Cit., vol. 1, p. 715-6.

<sup>120</sup> Presidiu a escola pedagógica de Alexandria por volta de 265-280 d.C. Escreveu uma obra intitulada *Hipotipóses*, que possuía estrutura similar à do *Sobre os princípios* de Orígenes. Ver: SIMONETTI, M. Theognostus. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). Op. Cit., vol. 3, p. 748.

período do bispo de Roma, Ponciano.<sup>121</sup> Até esse período, temos um contexto fluido que retrata tanto um Tertuliano que, por mais que fosse montanista, ainda tinha ligações com as igrejas romanas, quanto um Orígenes que, mesmo laico, ensinava a pedagogia.

Essa fluidez das autoridades episcopais em Alexandria iria, progressivamente, ser suprimida por uma nova ordem para as comunidades cristãs da cidade. Com a ida de Orígenes para a Palestina como mais uma das consequências desse processo, tornamos agora para o terceiro capítulo dessa dissertação. Em seu início, veremos como a ordem cristã ainda não estava em processo similar de transformação na Palestina – contrastando com Alexandria e Roma –, e como essa particularidade facilitou o estabelecimento de Orígenes em Cesareia Marítima, já como presbítero, e também como fundador de uma escola e biblioteca cristãs.

---

<sup>121</sup> Sucessor de Urbano I, por volta de 230 d.C., Ponciano manteve seu bispado em Roma até 235 d.C., quando é deportado a uma ilha para realizar trabalhos forçados. Após isso, resigna do posto de bispo e morre na ilha; seu corpo, posteriormente, é trazido de volta e enterrado no cemitério de Calisto, em Roma. Ver: DI BERARDINO, A. Pontianus (Pontian), pope. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). Op. Cit., vol. 3, p. 251.



## CAPÍTULO III

### **O *Contra Celso* de Orígenes e a *paideia* apostólica em formação na Cesareia Marítima (séc. III d.C.).**

Com a composição dos bispados monárquicos que demonstramos no segundo capítulo, adentramos agora nas consequências disso na vida e trajetória de Orígenes. Após ele ser expulso de Alexandria, suas atividades são transferidas para Cesareia Marítima, onde o mesmo continuou a exercer a tarefa de ensinar, mas dessa vez como presbítero. A ordenação facilitou o processo em que Orígenes continuou o caminho como uma referência do cristianismo da época, além de ter permitido a criação de uma biblioteca e de uma escola filosófica na cidade.

Conforme a documentação e a historiografia levantada, Cesareia Marítima se destaca, portanto, como uma cidade que é favorável a Orígenes por intermédio dos bispos que o ordenam. O alexandrino, como demonstrou Nautin (1977) em sua análise apresentada no nosso primeiro capítulo, poderia ter prosseguido para outras cidades, como tentou em Atenas ou Roma; mas, finalmente, se estabeleceu em Cesareia Marítima devido também à possibilidade de pregar como presbítero, autoridade que não possuía em Alexandria e alhures.

Para esse terceiro e último capítulo, apresentamos a formação da *paideia* apostólica em Cesareia Marítima como algo iniciado por Orígenes. Apesar da cidade já ter sido destino de apóstolos no séc. I d.C. – Filipe e Paulo –, é apenas no séc. III d.C. que ela começa a ter visibilidade como produtora de escritos cristãos. Isto posto, analisaremos adiante como Orígenes construiu seu espaço de legitimação na cidade, e também como ele lidou com os outros grupos da cidade e com o bispado da região.

### 3.1. Cesareia Marítima e a Palestina: a cidade; a província; sua cultura

Primeiramente uma vila deserta de nome Torre de Estraton, Cesareia Marítima ganha esse nome com Herodes, o Grande<sup>122</sup> por volta de 13-9 a.C. e, sendo uma cidade portuária, logo conquista destaque econômico e político na província da Palestina, superando futuramente o posto de Jerusalém como o centro político-administrativo do Império Romano na província. Além disso, conforme Hohlfelder (1988, p. 1), estava contido no propósito de Herodes desafiar o posto de Alexandria como o maior porto do leste Mediterrâneo.

As cidades da Palestina fundadas a partir de Alexandre foram fruto de uma fundação mítica, que ia além da expressão de adesão à cultura grega: era uma forma de se apartar da população judaica da região, que previamente comandava o território, além de assegurar a normalização do espaço como integrado ao Império Romano. Belayche (2009, p. 168), analisando moedas da província a partir do séc. I d.C., apresenta como estas mostravam a lealdade da região aos romanos e ao imperador, representado também pela glorificação das cidades e dos seus pontos de referência. Estes eram os meios pelos quais a elite local expressava o seu orgulho e prestígio por meio de uma representação das ideologias da cidade. As cidades, em sua maioria, tomaram do mesmo repertório de temas e formas, comuns no Leste neste momento: elas se inspiravam em seus moldes, modelos e gravuras. Todas tentavam, igualmente, se ligarem a uma descendência mitológica grega, uma vez que à época essa era a única imagem gloriosa possível. Todavia, nem todas as cidades, aqui incluso Cesareia Marítima, podiam tomar parte nessa ideia, pois eram extremamente recentes, ou já eram previamente centros de comunidades judaicas (BELAYCHE, 2009, p. 168).

Após a morte de Herodes, Arquelau, seu sucessor, assume o governo da Palestina até 6 d.C., quando é removido pelo poder de procuradores romanos; após isso, o governo centralizado em Jerusalém, já vacilante, passa a ser paulatinamente presidido em Cesareia Marítima.

---

<sup>122</sup> Herodes, o Grande foi um governante local na província da Palestina, suportado pelo Império Romano. Foi apontado como rei dos judeus em 40 a.C. pelo senado romano, mas só conseguiu recapturar Jerusalém das mãos de Antígono, o Asmoneu em 37 a.C. Ver: SHULMAN, E. Herod and Herodian Dynasty. In: BASKIN, J. R. (ed.). *The Cambridge Dictionary of Judaism & Jewish Culture*. Cambridge: University Press, 2011. p. 226.

Com a destruição de Jerusalém, a cidade rival se torna a capital oficial da província. Ela se mantém como capital até 375 d.C.; a sua localização conveniente sob um ponto de vista geopolítico, isto é, uma cidade costeira situada em um limite mediano da província era altamente apropriada para os requisitos administrativos do Império Romano, tornando-se assim superior, econômica e politicamente, à situação de Jerusalém (FOERSTER, 1975, p. 15).

Durante o período da Primeira Guerra Judaico-Romana (66-70 d.C.), a cidade passa a ser reconhecida como colônia, uma vez que participou como base do exército romano e que também apoiou a investida do imperador Vespasiano contra Jerusalém. Com esse título, a cidade recebe isenção de algumas taxas, como o *tributum capitis* e posteriormente, com o imperador Tito, o *tributum soli*.<sup>123</sup> Ademais, como principais cultos, a cidade possuía o de Serápis, e possivelmente os de Dionísio e Deméter, apesar do culto predominante ser o imperial (FOERSTER, 1975, p. 15).

Como destaca Keith Beebe (1983, p. 202-5), é provável que uma aliança entre o imperador Augusto e Herodes favoreceu uma saída para a hegemonia romana na Síria e na Palestina; para eles o controle de um porto estratégico seria crucial, com um outro centro de controle que pudesse, igualmente, manter o suprimento de grãos de Roma – sendo um porto intermediário de retorno entre Alexandria e Roma –<sup>124</sup> e a hegemonia política na província. Já que a maioria das cidades do leste do Império possuíam raízes que não eram romanas, e muitas vezes seus habitantes tinham aversão aos romanos, Cesareia Marítima serviria como uma cidade livre de laços intrinsecamente judaicos. Sendo Antioquia um outro centro de autoridade romana no Leste, ela era demasiado distante para lidar com os surtos de descontentamento da região ante o Império Romano. Assim, uma cidade sem laços históricos e culturais tornou-se o centro, apesar de posteriormente também abarcar uma vasta população judia em seu interior (BEEBE, 1983, p. 206).

Ressaltados por Chancey e Porter (2001, p. 185, 190), indícios arqueológicos demonstram como a interferência direta de Roma no controle da província da Palestina

---

<sup>123</sup> O *tributum capitis* e o *soli* são, respectivamente, um tributo cobrado por indivíduo, independentemente de renda, e o outro um tributo por habitação em um solo.

<sup>124</sup> Conforme Beebe (1983, p. 205), a viagem de ida dos navios que traziam os grãos do porto de Alexandria até Roma não era a mesma de retorno, uma vez que os ventos estavam sempre contra a popa do navio. Por isso, era necessário fazer uma viagem diferente, contornando as costas da Palestina, Ásia Menor e depois para Roma.

encorajou um maior desenvolvimento econômico. A economia da região floresceu e muitas cidades cresceram, uma vez que os imperadores da dinastia flaviana – Vespasiano, Tito e Domiciano – tornaram as suas atenções para o Leste. Para mais, os romanos construíram rotas que perpassavam Cesareia Marítima, visando facilitar o movimento de tropas na região. Finalmente, a cidade presenciou uma aparição de sinagogas judaicas desde a Primeira Guerra Judaico-Romana, além de um outro aumento posterior à Revolta de Bar Kokhba, principalmente já no início do séc. III d.C., algo que conforme os autores indica a prosperidade dos judeus sob o jugo romano (CHANCEY; PORTER, 2001, p. 198).

Essa província, conforme Schwartz (2001, p. 111), recebeu as implicações legais do governo direto de Roma. Quando o Império Romano anexava uma província, ele a sujeitava à lei romana e confiava ao governador romano da província a autoridade política sob a mesma. Eles não reconheciam a autonomia da população local – exceto no caso de algumas cidades gregas – e não apontavam intermediários entre si e os locais, uma característica que existia anteriormente, mas que cai em desuso no séc. I d.C. Ademais, sob o Império Romano, as cidades da Palestina seguiam um modelo greco-romano, no sentido em que eram oligarquias caracterizadas pelo evergetismo, além de os indivíduos dessas cidades poderem possuir uma cidadania que não necessariamente excluiria identidades étnicas. Outrossim, como expõe Schwartz (2001, p. 161), os valores e ideologia das cidades eram influenciados de forma específica por Roma.

Além disso, é por volta da virada dos sécs. II-III d.C. que o rabinato, disperso nos meios rurais após a Revolta de Bar Kokhba, começa a retornar para o meio urbano. Como ressalta Schwartz (2001, p. 113, 120), a autoridade rabínica e patriarcal do rabinato era limitada no séc. III d.C. A tentativa destes de dispensar os escritos greco-romanos como insuficientes é, ainda com o autor, uma necessidade para os mesmos se integrarem novamente na vida metropolitana da Palestina; levar a conclusão destes como uma ideia partilhada entre todos os judeus da região seria, portanto, errônea (SCHWARTZ, 2001, p. 136).

Em relação à cultura da província, características levantadas por Hengel (1974, p. 59) mostram que havia helenização na região devido à influência ptolemaica desde o séc. III a.C. Indo adiante, o autor aponta ainda que a cidade de Jerusalém, à época, já devia possuir uma minoria de língua grega na cidade. Para mais, a província vê no mesmo

período diversos papiros literários em grego, de cunho educacional, que apontam para um interesse intelectual entre os conhecedores da língua na região. Tornar-se letrado em grego, para os judeus, traria também acesso à aristocracia da Palestina, devido ao domínio ptolomaico e conseqüentemente grego da região (HENGEL, 1974, p. 65-6).

Hengel (1974, p. 70, 78) realça que Alexandria expandiu suas influências culturais para a Palestina de tal modo que permitiria o intercâmbio de filhos da aristocracia de Jerusalém que visavam estudar em Alexandria, abrindo as portas assim para os estudos retóricos e conseqüente o conhecimento sobre a *paideia* grega. Ainda com o autor, temos que as escolas de escribas da Palestina podem ter mantido um viés de prezar pela tradição judaica, mas sem descartar novas formas e conceitos a serem utilizados. A partir do momento em que, como aponta Hengel (1974, p. 95), o judaísmo da Palestina passa a ver as primeiras invenções como advindas de Abraão e Moisés – incluso nisso a filosofia –, a *Torá* se torna o livro mais antigo e, assim, aquele que origina todo o conhecimento, somado a isso também o helenismo. Esse fator, dessa forma, se tornaria uma justificativa para a adesão a aspectos gregos na cultura judaica.

Essa reflexão de Hengel é ratificada por Schwartz (2001, p. 163), que expõe que os rabinos combinavam elementos de diversas funções – como sofistas, filósofos e jurisprudentes –, mas ainda assim argumentavam que todo o conhecimento e prática derivavam da *Torá*; a semelhança de combinações das funções citadas, conforme o autor, só é vista *mutatis mutandis* em bispos cristãos. O rabinato, bem como os bispos cristãos, também era marcado pela rejeição da alta cultura imperial urbana, oferecendo uma alternativa radical e coerente para os seus seguidores (SCHWARTZ, 2001, p. 163). É importante ressaltarmos que, entretanto, isso não criava uma rejeição absoluta às imagens e símbolos greco-romanos: os judeus, transformando as corriqueiras forças supraterrâneas naturais e sociais do Império Romano em personalidades, também os incorporaram, mas em posições divinas inferiores, como semideuses ou anjos (SCHWARTZ, 2001, p. 171).

Deve-se notar, também, que nesse contexto da helenização dos judeus, o *Contra Celso* apresenta um contraste das ideias e práticas rabínicas e não-rabínicas do judaísmo, uma vez que Celso incorpora uma visão dos judeus que é mais sincrética e helenizada, e Orígenes, ao opô-lo, tenta fazê-lo com uma argumentação baseada no judaísmo rabínico, teoricamente menos helenizado. A imagem dos judeus que Orígenes lida no *Contra Celso*

é, portanto, unilateral, e não concorda necessariamente com a sua visão dos mesmos em, por exemplo, suas homilias (DE LANGE, 1976, p. 41-2).

Concluindo o raciocínio de Schwartz (2001, p. 175), notamos que não havia dominância por parte dos rabinos em relação aos judeus em geral na Palestina ou em Cesareia Marítima. As revoltas, marcadas por respostas devastadoras por parte de Roma, fragmentaram a integridade judaica centralizada em Jerusalém; na prática, argumenta o autor, os judeus da Palestina tinham uma alternativa: seguir a ideologia predominante, isto é, a da cidade greco-romana, que possuía uma cultura helênica, com religiosidades diversas, não-particularistas, que ganhava prestígio ao se associar à promessa de paz e prosperidade do Império Romano; isso formaria um cidadão, especificamente em Cesareia Marítima, que seria capaz de ser cidadão romano e ao mesmo tempo judeu ou cristão, e culturalmente poderia se sentir grego. Se o mesmo seguisse as suas responsabilidades municipais com afinco, isso poderia levar à atenuação dos seus traços cristãos ou judaicos, uma consequência por vezes inevitável no Império Romano.

Ainda sobre os indícios que demonstram a helenização da Palestina, Chancey e Porter (2001, p. 191) destacam que a aparição de estruturas gregas como hipódromos, teatros e anfiteatros nos perímetros urbanos só se dá com o governo romano da província. Apesar de algumas aparecerem aos fins do séc. I a.C., é só entre os sécs. II a IV d.C. que elas são construídas. Assim, apesar da dominação da região por três séculos por governantes gregos, características helenísticas mais pronunciadas só se apresentam no período romano.

Para a história cultural da Palestina, de acordo com Millar (1993, p. 377), a cidade mais significativa foi Cesareia Marítima; como uma colônia e residência do *legatus*, poderia inclusive abarcar um tetrarca como Herodes, sendo ao mesmo tempo uma cidade grega e posteriormente um centro de estudos cristãos em grego, que se entrelaçava com a comunidade judaica que ali residia. A cidade, um dos pontos cruciais para o rabinato bilíngue – ou trlíngue – em desenvolvimento, abarcava o que Millar (1993, p. 378), citando a anedota da ida do rabino Levi à Cesareia Marítima, afirma como uma possível leitura oral da *Shemá*<sup>125</sup> em grego, algo que poderia parecer abominável aos judeus de Jerusalém, mas quiçá compreensível aos judeus da diáspora. Devemos ressaltar, ainda com o autor, que

---

<sup>125</sup> A *Shemá* consiste da oração de abertura da *Torá*, uma oração feita pelos judeus visando realizar a profissão de fé diária.

inclusive as formas de interpretação textual utilizadas na *Mishná* possuem paralelos com métodos gregos (MILLAR, 1993, p. 379).

Em termos religiosos, a cultura da província não se fez menos plural do que as outras do Império Romano. A coexistência de cultos diversos, como mostra Friedheim (2006, p. 1), é resultado incontornável do ambiente sincrético do mundo antigo, muitas vezes politeísta. Esse sincretismo, mesmo que possa ser apresentado pelos escritos rabínicos como algo que não tocou o judaísmo palestino, é impossível de ser ignorado, uma vez que esses escritores também viviam no seio dessa miscigenação. Não apenas isso, mas a possibilidade de um judeu se tornar politeísta nos séculos de dominação romana da região igualmente não podem ser descartados (FRIEDHEIM, 2006, 14-5, 37). Ainda com Friedheim (2006, p. 55), percebemos que alguns judeus da região, vivendo a diáspora após as rebeliões e também a crise econômica do séc. III d.C., podem ter participado como sacerdotes em templos de outros cultos, uma vez que isso gerava a isenção de alguns impostos; a participação e integração na cultura greco-romana, como exemplificada pela leitura da *Shemá* em grego, é um exemplo do sincretismo da província e de Cesareia Marítima.

Assim como expomos a centralidade do culto solar no capítulo anterior, não deixamos de fazê-lo aqui: Friedheim (2006, p. 125), analisando informações talmúdic, apresenta este culto como central também na Palestina. Do mesmo modo, recorrendo à arqueologia, o autor realça a popularidade do culto entre os sécs. II-IV d.C., que por intermédio de comparações com os *Talmud* da região apresenta acusações dos rabinos contra esse culto, o qual aparentava ser diametralmente oposto ao judaísmo e que fomentava ataques verbais por parte dos rabinos, uma vez que a popularidade do culto atraía judeus a aderi-lo (FRIEDHEIM, 2006, p. 131).<sup>126</sup>

### **3.2. Espaços de legitimação em Cesareia Marítima: as escolas judaicas e cristãs e a *paideia* apostólica de Orígenes nos sécs. II-III d.C.**

---

<sup>126</sup> No séc. IV d.C., em Hamat Tibérias (atualmente um sítio arqueológico em Israel), um mosaico no centro de uma sinagoga representa o Sol Invicto. Ver: FRIEDHEIM, 2006, p. 157.

A vida cívica em Cesareia Marítima e alhures usava de uma comunidade instruída, uma elite urbana que possuía como currículo estudos sobre Virgílio, Homero, dramas e livros de história gregos, bem como manuais de retórica que formavam os conhecimentos de cada indivíduo e que se voltavam para a administração do meio público. Essa *paideia* em comum fortalecia os laços cultivados entre essas elites, dando assim um caráter público ao que chamamos de cultura greco-romana (LAPIN, 1996, p. 497).

Ao fim do séc. II d.C., muitos rabinos condenavam Cesareia Marítima devido à sua conexão com os romanos, que haviam destruído Jerusalém e o templo. Eles marcaram a cidade como impura e a qualificaram como uma cidade como as outras não-judaicas da província. Entretanto, os imperadores da dinastia dos Severos tomaram medidas que favoreceram os judeus por todo o Império, o que em retorno recriou a imagem que estes tinham sobre os romanos. Por fim, os judeus que migraram dos meios rurais para Cesareia Marítima levaram Judá Hanasi, principal editor e redator da *Mishná*, a declarar a cidade como pura (HEINE, 2010, p. 147).

A presença judaica em Cesareia Marítima, consoante Levey (1975, p. 43) é algo integrado, diferentemente da situação desse grupo no Egito, que normalmente vivia em guetos próprios. Ademais, eles mantinham suas peregrinações para Jerusalém, além de auxiliarem o templo com presentes. A cidade possuía um rabinato importante para a educação dos judeus, e todos os três grandes nomes – Bar Kappara, Hoshaiah Rabbah e Abbahu, tendo este último vivido posterior à época de Orígenes – tiveram suas respectivas escolas que também colaboraram com a construção do *Talmud* de Cesareia Marítima.

De acordo com Lapin (1996, p. 497) temos de Cesareia Marítima, paradoxalmente, informações mais abrangentes sobre as educações cristãs e judaicas a partir do séc. III d.C. Antes desse período, dados sobre educação, mesmo que greco-romana, são extremamente escassos. Kennedy (1999, p. 149) descreve como comuns as escolas de retórica nas cidades helenizadas na província, mas não vai além de indicações do período do apóstolo Paulo e sua convivência com a retórica clássica.

Ainda segundo Lapin (1996, p. 500), concordamos com o mesmo acerca da noção de “escolas” em Cesareia Marítima, tanto no caso de Orígenes quanto do rabinato: devemos abordá-las como um círculo de discípulos que revolviam em torno de um mestre, e não como uma instituição formal como aquela que estava se construindo em Alexandria com



Demétrio. Como reforça Carriker (2003, p. 6), essa escola deve ter operado sob a autorização de Teoctisto; a noção moderna de escolas, portanto, é errônea para esse contexto; a de escola pedagógica, no caso de Cesareia Marítima, também o é, pois os objetivos de Orígenes, ao fim, eram os de introduzir não-cristãos ao cristianismo e cristãos à cultura clássica. A diferenciação, contudo, era que essa escola cristã à época de Orígenes abrangia um público-alvo maior, visando também uma *paideia* greco-romana tradicional, enquanto os rabinos se circunscreviam a uma audiência de cunho étnico. Os estudos rabínicos, consoante Lapin (1996, p. 504), eram direcionados majoritariamente ao estudo da *Mishná* e da *Torá*, com enfoque nas leis e na interpretação destas. Contrário aos discursos cristãos, que na maioria das vezes eram personalistas, os rabínicos eram comunais, sem uma voz de autoridade única.

Além do mais, Löhr (2010, p. 164) expõe que apesar do prestígio social de ser um professor de filosofia, o contexto institucional dessa profissão era volátil: as escolas eram por vezes pequenas, com apenas um mestre e alguns discípulos. Em algumas escolas, como a de Orígenes, pode-se perceber discípulos sérios como Gregório Taumaturgo, que se distinguia de ouvintes ocasionais. A maioria das escolas, entretanto, sequer sobrevivia à morte de seus fundadores. Os professores de filosofia não eram pagos pelo imperador ou pelas cidades; deveriam possuir outras profissões, como gramático, retórico, ou serem dependentes de patronos abastados – como um Ambrósio para Orígenes – e das contribuições de seus pupilos.

A primeira escola para o estudo da *Torá* em Cesareia Marítima foi aberta por Bar Kappara, na virada do séc. II para o III d.C. Kappara era discípulo de Judá Hanasi, que possuía uma escola em Séforis – ao norte de Cesareia Marítima – e, conforme Levey (1975, p. 55), uma rivalidade entre mestre e pupilo existia entre ambos. Após a morte de Hanasi, a escola de Kappara ganhou supremacia na Palestina perante todas as outras escolas rabínicas. Ainda com Levey (1975, p. 56), temos que Kappara era estimado pelas autoridades romanas do local, e além disso foi responsável por ensinar os maiores professores da época na Palestina: dentre eles estava Hoshaiiah, que possivelmente conviveu com Orígenes em Cesareia Marítima (HEINE, 2010, 148).<sup>127</sup>

---

<sup>127</sup> Orígenes cita, com artigo definido e substantivo no singular, o “professor dos judeus” (HEINE, 2010, p. 151) e “o judeu considerado como sábio” (ORÍGENES, *Contra Celso*, I, 51). À época do alexandrino, não havia outra figura proeminente nos círculos rabínicos de Cesareia Marítima que não Hoshaiiah.

A fama da cidade como disseminadora da *Torá* foi propagada por Hoshaiiah, que também estabeleceu uma escola em 230 d.C. na cidade. Os métodos exegéticos do rabino, conforme Levey (1975, p. 58), eram paralelos àqueles de Fílon de Alexandria; juntamente, as discussões teológicas na cidade eram frequentes entre cristãos e judeus. Como vemos no *Contra Celso* (I, 55;), Orígenes já havia debatido com “homens tidos como sábios entre os judeus” ou, como escreve alhures (II, 31), “em conversa com muitos judeus famosos por sua ciência”. A premissa de que Orígenes e Hoshaiiah participaram de debates vem de Bacher (1891, p. 358), que disserta sobre Orígenes se apresentar contra a interpretação literal de preceitos bíblicos. Em um diálogo entre o rabino e um filósofo, o último pergunta: se o rito de circuncisão possui tamanha importância, por que Deus já não criara o homem circuncidado? Hoshaiiah responde que o homem, igualmente a todas as coisas que foram criadas nos seis dias da criação divina, precisa ser aperfeiçoado, e a circuncisão é um dos caminhos para a perfeição (*Midrash Rabbah, Genesis, XI, 6*). O termo “filósofo”, conforme Bacher (1891, p. 358), significa nesse contexto um representante do cristianismo.<sup>128</sup>

Se o filósofo era realmente Orígenes, isso marca à época uma convivência entre os dois maiores representantes do judaísmo e cristianismo em Cesareia Marítima, que se contrastavam, uma vez que o uso da interpretação alegórica feita por Orígenes era o contrário do que Hoshaiiah pregava, isto é, uma prática de todos os preceitos do judaísmo (BACHER, 1891, p. 359). Como escreve Orígenes no *Contra Celso* (II, 4, grifo nosso),

É verdade que a iniciação cristã principia pelos textos sagrados de Moisés e pelos escritos dos profetas. E depois da iniciação, em sua explicação e elucidação, começam a fazer progresso os iniciados, que procuram conhecer “a revelação de um mistério envolvido em silêncio desde os séculos eternos, agora, porém, manifestado pelos escritos proféticos e pela manifestação de nosso Senhor Jesus Cristo” (Rm 16, 25-26). Não é, como dizeis, “apenas progredindo que se despreza” o que está escrito na lei: **pelo contrário, a lei é cercada de uma honra maior mostrando-se que profundidade de sábias e misteriosas doutrinas esses textos encerram, que os judeus não perscrutaram a fundo em sua leitura muito superficial e muito afeiçoada às fábulas.**

Por meio dessa citação, expomos mais uma das partes que compõem a *paideia* apostólica. Retornando a Levey (1975, p. 59), percebemos que Hoshaiiah, assim como Kappara, eram familiarizados com a língua grega e também representavam como autoridades os judeus em Cesareia Marítima perante as autoridades romanas. Apesar de a

---

<sup>128</sup> Essa conclusão é retirada da análise da *Midrash Rabbah* pelo autor, comparando o termo por todo o texto.

literatura rabínica entrar em conflito com a permissibilidade da língua e cultura grega no cotidiano judaico, a helenização é inegável, uma vez que pelas questões territoriais e de dominação, os judeus letrados precisavam aprender o grego se almejassem postos de poder na região. A educação rabínica era, nesse contexto, um fenômeno de contracultura: enfatizava uma literatura, um corpo de tradições e linguagens que na maioria das vezes era inacessível aos falantes do grego e latim; esse fator, entretanto, é normal em uma cidade que não era monoliticamente greco-romana (LAPIN, 1996, p. 498).

Nos tornando agora aos cristãos na cidade, vemos que eles datam da época apostólica, com o apóstolo Filipe sendo o primeiro a se assentar na cidade e assim trazer um judaísmo reformado. Após isso, Paulo visita a cidade por duas vezes, sendo a primeira para ir à Jerusalém, e a segunda novamente para ir à cidade, mas em companhia do apóstolo Lucas. Downey (1975, p. 24) destaca que Cesareia Marítima, após Paulo ser preso e ameaçado por judeus em Jerusalém, torna-se o local onde o apóstolo é mantido sob custódia por dois anos.

Infelizmente, a episódica viagem de Paulo à Roma, para ser julgado, é o último episódio relacionado ao cristianismo que vemos em Cesareia Marítima por mais de um século. O que é apresentado posteriormente é uma lista sucessória de bispos, assim como a de Alexandria: sem indícios confiáveis, a primeira aparição de um nome possivelmente histórico, devido ao concílio em 195 d.C. sobre a data da Páscoa – do qual também participou o bispo Demétrio de Alexandria – é o de Teófilo, um bispo que teria ocupado o trono episcopal por volta de 189 d.C. (EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, V, 22) (DOWNEY, 1975, p. 25). Assim como a provável lista falsa de Alexandria, Turner (1900, p. 552) mostra como à época de Eusébio de Cesareia alguma lista sucessória de Cesareia Marítima já deveria existir; bem como há especulações de que a primeira lista de Alexandria foi feita por Demétrio, aqui temos a possibilidade de que o bispo Teófilo ou, posteriormente, Teoctisto, podem tê-la criado.

O que pode ser dito sobre os cristãos de Cesareia Marítima posteriores ao séc. I d.C., entretanto, é que eles mantinham laços estreitos com aqueles de Jerusalém. Tanto Filipe e Pedro, que estiveram em Cesareia Marítima, vieram da cidade (HEINE, 2010, p. 153); ademais, temos os atos em conjunto dos bispos Teoctisto e Alexandre – referenciados no primeiro capítulo dessa dissertação – em defesa de Orígenes. Presume-se, destarte, que a

maioria das comunidades cristãs dessa cidade consistiam majoritariamente de judeus convertidos; o cristianismo da Palestina, como disserta de Lange (1976, p. 12), foi influenciado pelo seu ambiente judaico, mas saber se a observância de costumes judaicos por esses cristãos da região era praticada ou não é algo inconclusivo. Não sabemos, além disso, como esses judeus convertidos ao cristianismo eram vistos pela comunidade judaica.

Consideramos, com Carriker (2003, p. 30), que a localização dos arquivos episcopais da cidade, anteriores ao estabelecimento da biblioteca de Orígenes, é desconhecida, mas provavelmente fazia parte de alguma residência cristã. É possível que essas residências, mesmo após a criação da biblioteca, tenham se mantido em um mesmo lugar: Orígenes poderia ter um edifício eclesiástico onde habitar, junto à biblioteca e a outros possíveis clérigos. Entretanto, a expansão da biblioteca pode tê-la deslocado de local com o passar das décadas. Além disso, McGuckin (1992, p. 20) expõe que se Eusébio pôde referenciar os arquivos episcopais datados do séc. II d.C., posteriormente o convite de Orígenes a se estabelecer em Cesareia Marítima veio com o propósito de constituir uma escola no local, e não necessariamente fundar uma do início. A sua nomeação como presbítero levaria a uma conclusão lógica de que, desde o começo, a escola seria situada nos limites de autoridade do bispado local, em algum tipo de residência cristã e não em uma residência privada.

É após a alegada perseguição do imperador Maximino (235-8 d.C.) que Orígenes passa a criar o que chamamos de escola de Cesareia Marítima. Provavelmente, é também após essa época que ele passa a pregar e gerar as homilias, fruto dos ciclos de pregações (HEINE, 2010, p. 154). Deste ponto, começa o desenvolvimento real de sua *paideia* apostólica. A partir desse momento, vemos como Orígenes trouxe as compreensões judaico-cristãs sobre o Antigo Testamento do seu professor, “o Hebreu” – que sintetizava leituras sobre Fílon de Alexandria –, da cidade onde nasceu para Cesareia Marítima (HEINE, 2010, p. 188).

Concordando com Heine, Edwards (2002, p. 17) disserta que os trabalhos de Fílon não eram uma aberração no judaísmo, e seus estudos não se diferenciavam enormemente daqueles de um judeu na sinagoga; se “o Hebreu” de Orígenes era, de alguma forma, um discípulo da tradição de Fílon, Orígenes pode finalmente ter recebido uma educação que teria “lisonjeado um filósofo e satisfeito um rabino” (EDWARDS, 2002, p. 17).

Orígenes, vindo de Alexandria, leva para Cesareia Marítima diversos escritos inacabados, bem como alguns que usava para estudo. Carriker (2003, p. 5) mostra que, dentre os textos, o alexandrino pode ter trazido algumas obras de Fílon. Ademais, as diversas viagens que Orígenes faz após ser expulso de Alexandria poderiam ter auxiliado na aquisição de exemplares de outros assuntos; parte das atividades do alexandrino como presbítero na cidade, consoante McGuckin (1992, p. 20), era adquirir exemplares de livros e aumentar a biblioteca das igrejas locais, o que explica as viagens exploradas por Nautin (1977) no primeiro capítulo dessa dissertação.

Apesar de termos uma continuidade evidente em Pânfilo e Eusébio de Cesareia no que tange à escola e à defesa da figura de Orígenes, bem como a existência física de uma biblioteca, vemos por meio de Gregório Taumaturgo um testemunho de como essa relação entre Orígenes e seus alunos ocorria de maneira fluida (LAPIN, 1996, p. 501). Ressaltamos, destarte, que é por meio do *Discurso de agradecimento a Orígenes* que podemos perceber o currículo trabalhado por Orígenes. Primeiramente, sabemos que Gregório era um indivíduo versado em retórica, bem como nos estudos do grego, latim e na lei romana. Além disso, temos indicações do autor acerca do currículo trabalhado por Orígenes, bem como a sua postura como professor:

Se dirigia a nós de forma socrática e nos incitava com a sua maneira de raciocinar; nos vendo desenfreados [...], com persuasão e doutrina nos endereçava e domava com a sua palavra [...]. E não apenas tentava aceder esse aspecto de nossa alma que se refere à **dialética** [...], imprimia em nossas almas uma admiração espiritual em vez de irracional. Esta é a lição sublime, divina e a mais desejada por todos, que ensina a **fisiologia** [...]. Colocava a **geometria**, por ser segura, como cimento sólido e base de tudo; e nos levantava ao mais alto, graças à **astronomia** [...] (GREGÓRIO TAUMATURGO, *Discurso de agradecimento a Orígenes*, 7, 97; 8, 109-114, grifo nosso).

O currículo descrito é em grande parte de cunho greco-romano: se inicia pela argumentação dialética, para depois seguir aos estudos físicos, à geometria e astronomia, assim como os estudos éticos:

Mas, sobretudo nos inculcia o que constitui o ápice de todas as coisas, aquilo pelo qual se esforçam todos os tipos de filósofos; pois a sublime filosofia recolhe os frutos de todas as outras ciências como se se tratasse de uma plantação variada, que são: **as divinas virtudes morais** [...]. (GREGÓRIO TAUMATURGO, *Discurso de agradecimento a Orígenes*, 9, 115, grifo nosso).

Esses passos primários servem como propedêutica para a teologia. Além disso, Gregório demonstra como Orígenes não descarta os filósofos clássicos, exceto aqueles que não acreditavam nas divindades:

Se quisesse explicar com quanto trabalho e diligência nos ensinava e reverenciava a **teologia**, deveria penetrar em suas mesmas disposições para saber com que intenção e preparação desejava que aprendêssemos todas as razões sobre a Divindade [...]. Desejava que descobríssemos e tivéssemos contato com todos os demais [filósofos], sem preferir, nem tampouco condenar nenhum gênero de doutrina filosófica, fosse grega ou estrangeira, mas escutar a todas. (GREGÓRIO TAUMATURGO, *Discurso de agradecimento a Orígenes*, 13, 150, 153, grifo nosso).

Apenas em um último momento, os discípulos começam a abordar as escrituras:

Nos aconselhava que não prestássemos atenção a ninguém, nem a nenhum que fora celebrado por todos os homens como o mais sábio, afora Deus e seus profetas. Estes ele interpretava e esclarecia a nós o quanto nos parecesse obscuro e enigmático, como ocorre frequentemente com as sentenças sagradas [...]. Assim, portanto, se algo era enigmático, ele, respeitoso e discreto ouvinte de Deus, **nos esclarecia e trazia à luz** (GREGÓRIO TAUMATURGO, *Discurso de agradecimento a Orígenes*, 15, 173-4, grifo nosso).

Consoante Lapin (1996, p. 503), não podemos tratar essas indicações como uma educação cristã simples e típica na Palestina. Devemos perceber os interesses tanto de Gregório como um jovem buscando uma formação necessária à época, quanto os objetivos de Orígenes como mestre de um círculo de discípulos. Cesareia Marítima, composta por diversas instituições civis, consoante McGuckin (1992, p. 14), requisitaria um corpo considerável de pessoas do campo administrativo, que formavam a elite da cidade. Apesar de provavelmente apenas uma minoria destes serem cristãos à época de Orígenes, eles estariam de alguma maneira disponíveis a serem educados; se não eles, os seus filhos, o que abriria portas para as escolas da cidade. Orígenes, abrangendo um maior estrato dessa sociedade, em comparação aos rabinos, pode ter atraído mais atenção, e inclusive um patronato que não só o de Ambrósio, uma vez que ele também oferecia os estudos primários em literatura antiga e ciências naturais. A sua experiência em Alexandria, na qual ele desde jovem teria sido um professor, teria dado ao alexandrino uma boa posição em Cesareia Marítima.

Como o primeiro capítulo dessa dissertação apresenta, a produção literária feita por Orígenes é constituída em maior parte por homilias e comentários sobre as escrituras, as

quais refletem os estudos exegéticos do alexandrino. Portanto, assim como Orígenes ensinava aos seus discípulos, a importância propedêutica dos estudos das disciplinas, aqui incluso a filosofia, era parte de um fim maior, ou seja, a compreensão das escrituras. Conforme uma carta de Orígenes preservada na *Filocalia* e endereçada a um discípulo de nome Gregório:<sup>129</sup>

Saudações em Deus, de Orígenes para o meu bom senhor e reverenciadíssimo filho, Gregório [...].<sup>130</sup> Você, por exemplo, **tem habilidade o suficiente para se tornar um especialista em lei romana, ou um filósofo em uma das escolas gregas tidas em grande estima.** Eu gostaria que você, entretanto, fizesse do cristianismo o seu “objeto”, e que usasse toda a força da sua habilidade para ser bem-sucedido. (GREGÓRIO NAZIANZENO; BASÍLIO DE CESAREIA, *Filocalia*, 13, 1, grifo nosso).

Ficam demonstrados assim os objetivos do currículo ensinado por Orígenes. Para mais, como argumenta o alexandrino na *Filocalia* (13, 1), assim como os pupilos dos filósofos diziam que as disciplinas de geometria, música, retórica, astronomia eram servas da filosofia, “podemos dizer isso sobre a filosofia em relação ao cristianismo”. Para mais, Orígenes, em relação aos autores greco-romanos, buscando igualmente demonstrar uma tendência inclusiva do cristianismo, escreve em seu *Contra Celso* (VII, 46) que

[...] temos o cuidado em não combater nada que seja nobremente expresso, ainda que os autores sejam estranhos à nossa fé, e em não provocar discussões nem pretender derrubar as doutrinas sadias.

Completamos o que diz Orígenes com uma afirmação de Marrou (1977, p. 489), que ressalta como as igrejas cristãs da Antiguidade, conscientes da necessidade que o caráter letrado da religião impunha – uma vez que é uma religião do livro –, não viram outra forma do que permitir o acesso à cultura literária por meio das escolas de cunho helenístico, já solidificadas na tradição greco-romana.

---

<sup>129</sup> Não temos certeza se este é o mesmo Gregório do *Discurso de agradecimento a Orígenes*. Entretanto, Nautin (1977, p. 155-61) argumenta que esse discípulo estudou em Cesareia Marítima e foi continuar seus estudos em Alexandria. A sua argumentação é baseada nas referências ao Egito que Orígenes faz, quando o último escreve sobre a sua experiência pessoal nos círculos educacionais de Alexandria, nos quais se aprende o necessário para depois deixar a cidade.

<sup>130</sup> A relação entre discípulo e mestre, às vezes expressada com afeto ou com patronímicos – como Eusébio que toma o nome de Pânfilo como segundo nome –, poderia demonstrar vínculos intensos, uma característica que não era cristã, mas romana (LAPIN, 1996, p. 504).

Tanto os cristãos representados primeiramente por Orígenes, quanto os judeus pelos rabinos aparentam terem pertencido a grupos de um alto estrato da sociedade romana, visando cada qual alcançar suas noções de ortodoxia. Todavia, reforçamos que a autoridade dos rabinos e do alexandrino não abarca toda a comunidade: os tratados de filosofia, homilias e comentários de Orígenes não representam o cristianismo como um todo em Cesareia Marítima, bem como os estudos das leis dos rabinos. Mas, isso não diminui a importância desses grupos: se foram bem articulados, puderam forçar a linguagem pela qual os futuros debates seriam travados. No caso de Orígenes, o seu discurso moldado por características da filosofia grega fomentaria discussões teológicas e institucionais por séculos (LAPIN, 1996, p. 507).

Nos tornamos agora para algumas homilias de Orígenes, para depois contracenar-las com o *Contra Celso*. Adiante, a relação entre os grupos supracitados pode ser vista em uma das homilias de Orígenes. Em *Homilias sobre os Salmos* (36, 1.1), o alexandrino escreve que

Por que é que até agora os judeus ainda não se revoltaram contra os pagãos, ou sequer os odeiam ou se enraivecem contra aqueles que idolatram ídolos e blasfemam a Deus, mas possuem um ódio insaciável dos cristãos, que ao menos esqueceram os ídolos e se tornaram a Deus? [...] Portanto, quando virem judeus agindo de maneira odiosa e hostil contra cristãos, saibam que a profecia está sendo realizada, que diz 'E eu vou agitá-los contra aqueles que não são uma raça.' Pois, nós não somos uma raça. Alguns de nós se tornaram crentes em uma cidade e outros de outra, mas nunca, desde o começo da fé cristã, uma raça inteira a adotou. Nós não somos uma única raça, como os judeus ou os egípcios.

Essa homilia, conforme Heine (2010, p. 173), deve ter alguma conexão com a experiência dos cristãos em Cesareia Marítima, uma vez que as homilias deveriam se conectar com algo da realidade dos ouvintes presentes. Sendo assim, essas referências nos mostram que o cotidiano entre os cristãos e judeus, em Cesareia Marítima, era por vezes hostil. Ainda com o autor, percebemos que na cidade Orígenes teve que repensar suas relações teológicas com os judeus, de uma maneira diferente de sua experiência em Alexandria (HEINE, 2010, p. 174). Anteriormente, a convivência era primariamente com judeus cristãos, como “o Hebreu” referenciado no primeiro capítulo dessa dissertação. Já em Cesareia Marítima, a comunidade judaica era amparada pelas escolas de rabinos que possuem grande papel na produção da *Mishná*. Entretanto, apesar da animosidade cotidiana



e teológica, como escreve Heine (2010, p. 179), Orígenes não pôde rejeitar os judeus nem as escrituras, apenas a forma como interpretam os textos sagrados. Essa animosidade, continua o autor, era parcialmente desconsiderada por Orígenes, pois ele via os judeus como parte do “trabalho de Deus”, algo que pode ter influenciado a sua relação com as sinagogas em Cesareia Marítima. Conforme indicamos em citações de sua obra, Orígenes escrevia abertamente sobre os conflitos com os judeus. Todavia, ele sabia que a salvação dos judeus e, igualmente, dos não-cristãos estava escrita nos planos divinos (HEINE, 2010, p. 205).

As homilias eram assim definidas, à época, pela sua estrutura e ordem das palavras do texto a ser explorado, sendo que partes de outros textos poderiam ser adicionados à discussão. Na sua forma mais pura, conforme Kennedy (1999, p. 156), a homilia não possui o intento de fazer uma exposição sistemática teológica: ao contrário, ela visa apenas dizer aos ouvintes o que precisam saber para entenderem o texto e transformarem aquilo em prática para as suas vidas. Em um contexto do cristianismo dos primeiros séculos, o falante seria um bispo, ou no caso de Orígenes, um presbítero, o qual possuía uma autoridade similar à do sofista para falar aos catecúmenos e batizados. É com Orígenes, entretanto, que a homilia começa a perder a sua estrutura simples e passa a analisar um texto com diversas camadas de entendimento.<sup>131</sup> Antes do alexandrino, temos poucos sermões que sobreviveram ao tempo; o seu método exegético de análise, inclusive, garante que as homilias futuras sigam a estrutura de exposição e análise de cada frase em questão, bem como a comparação com outros textos das escrituras (ALIKIN, 2010, p. 203).

O ofício de presbítero, no séc. III d.C., ganha destaque por progressivamente ocupar as funções anteriormente exclusivas ao bispo. Presidir a Eucaristia, por exemplo, em séculos passados só poderia ser feito por um presbítero devido à ausência de um bispo, que no caso delegava a função ao primeiro. Todavia, com o crescimento dos cristianismos nas cidades e campos, as tarefas de um presbítero aumentaram consideravelmente (ALIKIN, 2010, p. 76). Com Orígenes na Palestina, temos indícios de um aumento dessas funções, bem como relatos da frequência crescente dos encontros eucarísticos, mostrando como as

---

<sup>131</sup> Orígenes utiliza de três níveis de interpretação: lógico, ético e emocional. Neste caso, como argumenta Kennedy (1999, p. 159) isso se contrapõe à hermenêutica aristotélica do *logos*, *ethos* e *pathos*, os modos da persuasão retórica. A ênfase de Orígenes em buscar as intenções divinas no texto, mais que o sentido literal da interpretação, pode ser comparada à teoria da *stasis* na retórica, que explorava a questão da intenção contra a erudição de um texto.

leituras das escrituras seguiam a leitura do dia anterior e criavam uma continuidade (ALIKIN, 2010, p. 98); como escreve o alexandrino, os fiéis devem vir aos encontros todos os dias, e não apenas nos dias festivos (ORÍGENES, *Homilias sobre o Gênesis*, X, 1, 3).

Para mais, Orígenes, como apologista, estava ciente do paradoxo nas relações entre as igrejas e os judeus: por um lado, Jesus, os apóstolos e o próprio cristianismo surgiram do judaísmo, os ensinamentos das igrejas tinham base na *Torá*, e os detalhes da vida do messias foram previstos pelos profetas judeus; por outro, os judeus se recusaram a reconhecer Jesus como o messias, e atacaram os judeus reformados. A alternativa, seguida por Orígenes e pelos apologistas anteriores, seria ir de encontro aos judeus (DE LANGE, 1976, p. 63). Em seu *Contra Celso*, ele escreve que

[...] podemos considerar todas as doutrinas atuais dos judeus como fábulas e futilidades – **pois não possuem a luz da inteligência das Escrituras** – e as doutrinas dos cristãos como a verdade, **aptas como são a educar e a exaltar a alma e o espírito do homem** e a convencer de que eles têm uma “cidade” não neste mundo de certa forma como os judeus na terra, mas “no céu” (Fl. 3, 20) (ORÍGENES, *Contra Celso*, II, V, grifo nosso).

Apesar do ataque à forma interpretativa dos judeus, seja em Alexandria ou em Cesareia Marítima, muito do conhecimento de Orígenes sobre o judaísmo veio diretamente dos judeus da época. O seu interesse na exposição pura das escrituras, independentemente de interesses polêmicos, levou-o a inquirir fora das igrejas por outras tradições exegéticas. As tradições judaicas, argumenta de Lange (1976, p. 20-1), eram claramente importantes para Orígenes: para se expor uma passagem bíblica difícil, era necessário primeiramente pesquisar a tradição judaica. Barthélemy (1967, p. 45-78 *apud* DE LANGE, 1976, p. 20), ao investigar as citações bíblicas em alguns textos de Fílon de Alexandria copiados em Cesareia Marítima, conclui que Orígenes deveria ter um ou mais judeus trabalhando como escriba, o que explicaria a composição da Hécaxpla; ademais, Orígenes certamente teve acesso a estudiosos judeus que poderiam ajuda-lo com as interpretações e tradições judaicas.

As homilias de Orígenes que abordam o Antigo Testamento não eram, conforme Junod (1994, p. 78 *apud* HEINE, 2010, p. 179) feitas apenas para catecúmenos. O autor denota que o nível das homilias é rebuscado, mostrando que Orígenes colocava uma grande demanda intelectual, moral e espiritual das igrejas em suas homilias, algo que também abarcava bispos, clérigos bem como os próprios catecúmenos. Para mais, como argumenta

Cameron (1991, p. 147), uma das maiores vantagens dessa literatura homilética que começa a ser produzida com Orígenes é a de que ela conseguiu se desprender dos moldes da cultura de elite, desenvolvendo uma forma de escrita que poderia ser difundida com maior abrangência, ao mesmo tempo mantendo o seu apelo essencial ao público de elite.

Para mais do que catecúmenos, a congregação para qual Orígenes pregava era composta de uma audiência mista (JUNOD, 1994, p. 57 *apud* HEINE, 2010, p. 181): haviam pessoas que possuíam cópias das escrituras sagradas, e outras não; com isso, vemos que alguns dos ouvintes de suas homilias eram pessoas abastadas. Conforme Orígenes em *Homilias sobre o Gênesis* (X, 5, grifo nosso),

Vejam como uma porção de mistérios nos pressiona. Nós não podemos tratar de todas as coisas que se apresentam. Essas coisas, ao menos, devem estimulá-los a ouvir, a se reunir. Mesmo que apressemos algumas coisas pelo bem da brevidade, você mesmo, **quando ler o texto novamente e inquiri-lo, pode dispersar o mistério e descobrir (certamente se você continuar no exame desses assuntos)** [...].

Os membros do clero que poderiam estar presentes teriam igualmente acesso a uma cópia da *Septuaginta* nas igrejas. Mas, temos que também levar em consideração os outros que investiam em adquirir cópias, algo que mostra o poder aquisitivo, assim como o nível de educação da comunidade de Cesareia Marítima. Notamos, adiante, que o endereçamento de Orígenes aos clérigos lenientes com os pecadores pode ser visto em suas *Homilias em Josué* (7, 6),

Vocês que presidem a Igreja e são o olho do corpo de Cristo, para que vocês possam especialmente manter-se de olho em tudo, examinar tudo, e até prever coisas que virão. Vocês são pastores; vocês veem as ovelhas do Senhor desavisadas do perigo, prestes a serem levadas ao precipício e suspendidas sobre lugares íngremes. Vocês não correm? Não os chamam de volta? Ao menos não os detêm com a sua voz e com um grito de repreensão?

De volta à décima *Homilia em Gênesis* de Orígenes, percebemos que ele não estava satisfeito com a sua audiência e com os clérigos de Cesareia Marítima. De acordo com Heine (2010, p. 183), o alexandrino descreve em demasia o relaxamento dos fiéis em relação à devoção a Deus; ou, como ele expõe sobre revelar os mistérios das escrituras, “devo lançar “as pérolas” da palavra de Deus para as orelhas surdas e afastadas? O Apóstolo<sup>132</sup> não o fez” (ORÍGENES, *Homilia em Gênesis*, X, 1). Concluimos com Heine

---

<sup>132</sup> “O Apóstolo”, para Orígenes, é Paulo de Samósata.

(2010, p. 183) que Orígenes via o estilo de vida de grande parte de sua congregação como frustrante aos seus ideais: para o alexandrino, a vida de um cristão era uma jornada, assim como a dos israelitas que deixaram o Egito. Essa jornada, assim como a dos israelitas, era repleta de desafios, os quais deveriam ser enfrentados com todas as forças.

As pregações de Orígenes, que demonstram na prática a sua *paideia* apostólica, foram provavelmente concebidas, de acordo com Castagno (1998, p. 66), para atingirem tanto os convertidos quanto os iniciados. Os ciclos baseados nas escrituras, iniciando pelos salmos e deixando os livros de teor histórico por último, seriam assim dispostos devido ao fato de Orígenes acreditar que possuíam uma proporção maior de mistério, precisando assim de uma aptidão superior para serem compreendidos. As homilias, ainda com a autora, apresentam a resistência que o alexandrino encontrou em relação aos seus métodos: apesar das alegorias serem aceitas e difusas entre um meio sofisticado de intelectuais, fora desses grupos Orígenes ainda era incompreendido e até combatido (CASTAGNO, 1998, p. 73).

Sobre os objetivos de Orígenes em suas pregações, observamos que haviam aqui duas direções principais: tentar primeiramente consolar os mais pobres para que pudessem suportar suas situações por mais tempo, visando o futuro eterno dos céus; e, segundo, ele quase sempre interpretava as passagens das escrituras usando os temas de pobreza e riqueza, ou contrastando também doença e saúde, em termos espirituais (CASTAGNO, 1998, p. 79-80).

Mas, o propósito geral das homilias de Orígenes, consoante Junod (1994, p. 65-81 *apud* HEINE, 2010, p. 184), não é explicar o significado dos textos, mas edificar as igrejas; o significado era uma tarefa que o alexandrino explorava alhures, em seus comentários. Nas homilias, o alexandrino fala sobre os elementos das escrituras importantes para solidificarem as igrejas; essa atividade, para ele, significava conceder lições constantes e severas, ao mesmo tempo instrutivas e encorajantes. A atividade de pregador em Cesareia Marítima seria gratificante e dolorosa, já que edificar as igrejas indica confrontar e condenar pecadores.

Orígenes (*Contra Celso*, V, 15, grifo nosso) escreve que

o logos, que dá ensinamentos adaptados a muitos daqueles que não de ler a Escritura, diz com uma sabedoria oculta das coisas severas para amedrontar aqueles que não podem de outra forma se converter da onda de seus pecados [...]. Fui obrigado a relatar em termos obscuros as

**verdades que ultrapassam a fé dos simples que precisam de uma instrução simples nos termos [...]**

Aqui, há uma contradição com as homilias do alexandrino analisadas por Castagno (1998, p. 85-6), assim como as que expomos anteriormente: Orígenes se situava entre duas necessidades com a mesma importância. A primeira, era aquela de converter os simples por meio de ameaças de punição eterna, um tema aparentemente indispensável para realizar uma conversão efetiva; a segunda, a de converter por meio da revelação dos mistérios ocultos nas escrituras, reservado àqueles que podiam alcançar tal conhecimento. A solução, por fim, era traçar um caminho que perpassasse as duas necessidades: primeiramente a conversão a qualquer custo, de forma coercitiva, para posteriormente mostrar o caminho para as verdades cristãs.

A partir do exposto acima, tornamos agora para a discussão sobre a efetivação desses círculos de discípulos centrados em Orígenes. A forma como o alexandrino executou isso é exemplificada por sua *paideia* apostólica, que é marcada por uma miscigenação de ensinamentos greco-romanos com as modificações cristãs aplicadas a estes.

É mormente a partir do *Contra Celso*, que carrega tais contradições com as homilias expostas anteriormente, que podemos observar Orígenes repensar a sua abordagem em relação à sua *paideia* apostólica e às doutrinas cristãs. Essa conversão a qualquer custo é exemplificada por Orígenes, ainda no *Contra Celso* (IV, 53, grifo nosso):

E que outra doutrina seria mais eficaz para converter e levar a natureza humana a uma vida virtuosa senão a fé ou a persuasão de que a de um Deus supremo que vê todas as nossas palavras, nossas ações e mesmo nossos pensamentos? **Apresente quem quiser um outro método que ao mesmo tempo converta e melhora não um ou dois indivíduos apenas, mas também, enquanto possível, um número bem grande;** então a comparação dos dois métodos levará à compreensão exata sobre qual a doutrina que prepara para a vida virtuosa.

Neste ponto, podemos ver uma radicalização dos métodos de conversão empregados pelo alexandrino. Como escreve Duncan (2013, p. 89), o *Contra Celso* ultrapassa os limites apologéticos, que eram comumente escritos pelos cristãos dos sécs. I e II d.C.: é um tratado de como os cristãos podem ser persuasivos por meio das escrituras sagradas. Diferentemente da retórica de Paulo e dos outros apóstolos, ou dos escritores posteriores que escreviam majoritariamente epístolas, a retórica cristã a partir de Orígenes foca menos na busca pela autenticidade e mais nas formas de se converter audiências mistas. Quando

Celso (ORÍGENES, *Contra Celso*, III, 52) acusa que “eis nas praças públicas os que divulgam os seus segredos e pedem esmola”, se referindo aos cristãos que falavam abertamente aos transeuntes em espaços abertos, Orígenes (*Contra Celso*, III, 52, grifo nosso) responde que

fazemos tudo o que é possível para que nossa assembleia seja composta de homens prudentes, e então temos a audácia, nas conversas com a comunidade, de **propor em público nossos mais belos e divinos mistérios, quando temos a nosso alcance ouvintes inteligentes. Mas conservamos em segredo e retemos os mistérios mais profundos, quando vemos que as pessoas reunidas são mais simples** e precisam de ensinamentos que chamamos, por metáfora, “leite”.

As formas de persuasão para se atingir audiências mistas, denotadas por Duncan (2013, p. 90), são vistas de duas maneiras: a primeira é grega, baseada em provas dialéticas e em comparações e associações com as filosofias e a literatura; a segunda, cristã, é calcada nos princípios do caráter ético de Jesus e dos apóstolos, além da fé em Deus e na escritura. Orígenes (*Contra Celso*, I, 2), respondendo às acusações de Celso sobre o barbarismo das doutrinas cristãs, disserta que

eis o que posso dizer, partindo de sua observação, para defender a verdade das teses do cristianismo: todo aquele que vem dos dogmas e das disciplinas gregas ao Evangelho pode não só julgar que elas são verdadeiras, mas ainda provar, pondo-as em prática, que elas satisfazem a condição que parecia faltar com relação a uma demonstração grega, provando desta forma a verdade do cristianismo.

E em outra passagem, que

no cristianismo [...] não encontramos menos exames aprofundados dos assuntos da fé, nem explicação dos enigmas proféticos, das parábolas evangélicas e de mil outros fatos ou preceitos que tenham um significado simbólico. Mas não sendo possível, em vista do número ínfimo de pessoas que, por causa das necessidades da vida ou da fraqueza humana, se entregam à razão, **que outro método mais eficaz para ajudar as massas encontraríamos a não ser aquele que foi transmitido às pátrias por Jesus?** (ORÍGENES, *Contra Celso*, I, 9, grifo nosso).

Conforme comparação das duas assertivas de Orígenes, vemos que a *paideia* apostólica, que tem como alicerce a figura de Jesus, revolve em torno da ideia da alegoria e da parábola. O estudo das coisas divinas, como argumenta Jaeger (1965, p. 71), era algo comum no pensamento filosófico dos pensadores alexandrinos. O que era diferente, entretanto, era a forma como Orígenes usou as especulações filosóficas para sustentar uma religião que não era resultado de uma investigação humana independente sobre a verdade,

como as filosofias gregas, mas que tinha como ponto de partida uma revelação divina, contida em escritos sagrados. O pensamento teológico de Orígenes, destarte, é algo que surge não de uma aderência a apenas uma doutrina – platônica ou estoica –, ou de um ecletismo entre elas, mas é fruto de uma época em que os cristianismos emergentes e as filosofias gregas sofriam uma adaptação mútua (JAEGGER, 1965, p. 93).

O que Orígenes não pôde fazer, todavia, era admitir os evangelhos ou os discursos de Jesus como frutos da retórica grega, algo que Celso fazia, pois isso os tornaria enganosos aos olhos do alexandrino. Portanto, é assim que ele cria uma nova categoria de persuasão, característica dos evangelhos (DUNCAN, 2013, p. 92). Podemos inferir isso quando Orígenes (*Contra Celso*, III, 39, grifo nosso) escreve que

devemos considerar as palavras seguintes em que Celso diz que *nossa fé, apossando-se de nossa alma, cria tal adesão a Jesus*. É bem verdade que nossa fé cria tal adesão [...]. **Cremos igualmente na sinceridade dos evangelistas; descobrimo-la na piedade e na consciência que se manifestam em seus escritos**, onde não existe qualquer sinal de inautenticidade, fraude, ficção ou impostura. Pois temos a certeza disto: almas como as deles, que não aprenderam **os procedimentos ensinados entre os gregos pela sofística artificiosa, muito enganosa e sutil**, e a arte oratória usada nos tribunais, não teriam sido capazes de inventar histórias que podem por si mesmas conduzir à fé e à vida de acordo com esta fé. Penso igualmente que Jesus quis ter homens assim como mestres de doutrina para não dar espaço à desconfiança de sofismas ilusórios, mas fazer brilhar aos olhos das pessoas capazes de compreender que a **sinceridade de intenção dos escritores, unida, por assim dizer, a tanta simplicidade, tinha merecido uma virtude divina muito mais eficaz que não parece ser a abundância oratória, a composição de períodos, a fidelidade às divisões e às regras da arte grega**.

Não é surpreendente, após a exposição do currículo que Orígenes ministrava em sua escola, o paradoxo da crítica à retórica grega. Isso é um tema recorrente, argumenta Duncan (2013, p. 94), algo que Gregório Taumaturgo, intencionalmente ou não, revela ao dissertar sobre o currículo. O último, ao discursar sobre retóricos, desdenhava-os como portadores de um estudo desnecessário; ao contrário disso, se analisarmos o currículo descrito, vemos que Orígenes ensinava dialética e razão. Duncan (2013, p. 94) argumenta adiante que o alexandrino provavelmente usava de uma simultânea crítica e elogio à retórica e ao pensamento grego. Ao menos, o estudo de retórica não era banido em sua escola. Por fim, Orígenes era um produto não apenas de uma educação cristã emergente, mas também de uma *paideia* grega, com traços que giravam em torno de uma educação baseada na retórica

característicos de Alexandria. Em suma, Orígenes não usa inteiramente o argumento da fé para caracterizar a retórica cristã; o retórico cristão pode utilizar a técnica, desde que siga o exemplo da retórica de Jesus e dos apóstolos conforme as escrituras sagradas.

O alexandrino, além disso, não responde a algumas acusações que Celso faz sobre as técnicas de persuasão dos cristãos. Celso (ORÍGENES, *Contra Celso*, III, 55, grifo nosso) disserta que

**sem consideração com o pai ou com os preceptores, acham que todos devem acreditar apenas neles; os outros não passam de impertinentes estúpidos, que ignoram o verdadeiro bem**, incapazes de realiza-lo, preocupados com vis banalidades [...]. Cochicham-lhes que, na presença do pai e dos preceptores, não hão de querer nem poder explicar nada de bom às crianças, porque lhes repugnam a idiotice e a grosseria destas pessoas totalmente corrompidas e enterradas no vício que poderiam mandar castiga-los. Eis aí com que palavras eles persuadem!

Assim, Orígenes (*Contra Celso*, III, 56) responde às acusações, mas mostra que os cristãos não se envergonham de confessarem as táticas utilizadas. O que ele não responde, entretanto, é o argumento de Celso de que essas táticas vão de encontro à autoridade parental e à *paideia* grega, centrada na retórica. Em outras palavras, como escreve Duncan (2013, p. 97), desde que a autoridade das escrituras sagradas seja mantida, enganar e simplificar são táticas aceitáveis ao se pregar as doutrinas cristãs, pois o efeito esperado é a única medida.

Partindo da estratégia de converter audiências mistas, Orígenes responde a Celso que

estamos longe de declarar aos que chegam: crê primeiro que aquele que eu te apresento é o filho de Deus. **Mas nós apresentamos a doutrina a cada pessoa sob a forma que convém a seu caráter e às suas disposições, pois aprendemos “como se deve responder a cada um”** (Cl. 4, 6). Existem aqueles que podem receber mais que exortação para crer: é o que nós lhes pregamos. Com outros, enquanto possível, tratamos “por perguntas e respostas” (ORÍGENES, *Contra Celso*, VI, 10, grifo nosso).

Mais à frente, quando o alexandrino argumenta que “o assunto encerra uma profunda doutrina mística [...] Não devemos expor aos ouvidos profanos a doutrina...”, ele complementa uma noção hierárquica, característica de sua *paideia* apostólica. Já que o cristianismo está sempre em expansão e não discriminava a sua audiência, a adaptação do discurso era sempre necessária (DUNCAN, 2013, p. 98).



Como ressalta Kennedy (1999, p. 139), a retórica judaico-cristã teve que gradualmente usar traços da retórica clássica para se endereçar à audiência composta por aqueles que foram educados nas escolas de retórica, que desde a conquista da província por Alexandre, o Grande, já existia na região. O pregador, a partir da época de Moisés, deveria também ser o veículo do *logos* divino, tornando-se assim apenas o mediador da retórica divina, assim como são os apóstolos posteriormente. As escrituras sagradas, nos séculos seguintes, são vistas como o alvo de uma exegese que é construída na hipótese de que há um mistério oculto nas escrituras, que foi deliberadamente escrito dessa forma, e só é acessível por meio da ajuda divina, intermediada pelos clérigos (KENNEDY, 1999, p. 151).

Essa adaptação da retórica cristã, consoante Cameron (1991, p. 66-7), é a forma cristã de perceber o mundo por meio da revelação divina, e apesar de ela não necessariamente excluir os conhecimentos não-cristãos, o seu maior representante como professor é Cristo. Gregório Taumaturgo, como exploramos anteriormente, percebera que o estudo da retórica clássica deveria levar naturalmente às escrituras sagradas, como se caminhasse para uma verdade maior: os cristãos poderiam abarcar quaisquer doutrinas, gregas ou não, pois “todas levariam ao conhecimento de Deus” (CAMERON, 1991, p. 67).

A forma imagética, por vezes representada pela ideia de alegoria, surge nos primeiros estágios dos cristianismos como uma maneira de educar os iletrados e ignorantes; como a argumentação cristã não poderia se expressar adequadamente por meios lógicos, as imagens religiosas se tornaram o centro da argumentação. A ferramenta que, primariamente, visava apenas atingir um maior número de pessoas, como vemos em Orígenes, se tornou posteriormente um grande argumento do cristianismo e ajudou a desenvolver a sua própria teologia de representação (CAMERON, 1991, p. 226).

O alexandrino, ao escrever seu *Contra Celso*, pretendia igualmente expor a doutrina cristã e legitimá-la perante um outro tipo de grupo. Como ele escreve,

esta defesa é escrita contra um homem estranho à nossa fé, **e por causa daqueles que ainda são crianças, joguetes das ondas, “agitados por todo vento de doutrina, presos pela artimanha dos homens e da sua astúcia que nos induz ao erro”** (Ef. 4, 14) (ORÍGENES, *Contra Celso*, V, 18, grifo nosso).

Isso mostra, destarte, que ele não só buscava se afirmar perante os grupos já estabelecidos, como os rabinos ou os não-cristãos, mas também perante os que ele julga como indecisos. Não necessariamente, neste caso, Orígenes se afirmava para convertê-los:

aqui, busca apenas rebater Celso quando este diz que a ressurreição de Jesus é um absurdo. O alexandrino ressalta, em contrapartida, que a ressurreição da carne, pregada nas igrejas, é mais claramente compreendida “pela elite dos pensadores” (ORÍGENES, *Contra Celso*, V, 18).

A legitimação, adiante, é percebida quando Orígenes tenta responder os questionamentos de Celso por meio de citações das escrituras. Quando Celso escreve que os cristãos esperavam ver o deus cristão com os sentidos do corpo, e não com o espírito – algo absurdo em termos platônicos –, Orígenes (*Contra Celso*, VII, 34, grifo nosso) ressalta que

Sabemos que as Escrituras empregam termos homônimos para os olhos que não são os do corpo, e da mesma forma para os ouvidos ou as mãos; e o que é mais notável, para um sentido divino e de outra ordem que não é o designado comumente por esta palavra. Pois quando o profeta diz: “Abre meus olhos para eu contemplar as maravilhas que vêm de tua lei”; “O mandamento do Senhor é claro, ilumina meus olhos”; “Ilumina meus olhos, para que eu não adormeça na morte” (Sl. 118, 18; 18, 9; 12, 4), **ninguém é tão néscio a ponto de pensar que os olhos do corpo compreendem as maravilhas da lei divina [...]** E para aprender das Santas Escrituras que existe um sentido superior e não corporal, é preciso compreender as palavras de Salomão nos Provérbios: “Encontrarás o conhecimento de Deus” (Pr. 2, 5).

Aqui, quando Orígenes responde a Celso, ele busca diferenciar dois tipos de fiéis: aqueles que creem de forma literal, e os que o fazem de forma figurada. A crítica do alexandrino se constrói contra os que percebem os escritos cristãos de forma literal, isto é, ela se endereça provavelmente aos judeus convertidos ao cristianismo. Além disso, a resposta propicia uma forma de mostrar como as escrituras sagradas, desde que interpretadas alegoricamente, podem assegurar soluções a questões doutrinárias que foram levantadas há séculos.

A acusação feita por Celso é verossímil, uma vez que esse tipo de discussão ainda se fazia à época; torna-se necessário, então, combater esse tipo de argumento para legitimar a interpretação alegórica utilizada por Orígenes. Como escrevem Silva e Soares (2010, p. 92), “Orígenes não apenas refuta as acusações de Celso, mas procura igualmente advertir os cristãos acerca do perigo das heresias e, sobretudo, do “contágio” judaico dentro da Igreja...”.

Entretanto, para mais que uma defesa da identidade cristã, Orígenes legitima a sua ortodoxia como possível salvadora do Império Romano. Quando Celso (ORÍGENES, *Contra Celso*, VIII, 69) escreve que “certamente não dirás que os romanos, convencidos por ti, negligenciassem seus ritos habituais [...] para melhor invocar teu Altíssimo [...], este desceria para combater por eles”, ironizando o poder onipresente e onipotente do deus cristão, Orígenes (*Contra Celso*, VIII, 70) explica que

[...] como supõe Celso, se todos os romanos convencidos começarem a rezar, eles triunfarão sobre seus inimigos; ou melhor, não terão mais nenhuma guerra, pois serão protegidos pelo poder divino que tinha prometido, para cinquenta justos, conservar intactas cinco cidades inteiras. [...] Se ele quiser que nossas lutas e combates pela religião sejam reiniciados, os adversários podem se apresentar, nós lhes diremos: “Tudo posso naquele que me conforta, Cristo Jesus nosso Senhor” (Fl. 4, 13).

Tomando as palavras do adversário para si, o alexandrino mostra o pretense poder dessa religião em desenvolvimento. Além do mais, redige que “e se os judeus que tinham recebido estas promessas condicionais não têm mais eira nem beira, deve-se ver a culpa disto em todas as suas transgressões da lei e particularmente em sua recusa contra Jesus” (ORÍGENES, *Contra Celso*, VIII, 69). Orígenes, apartando os judeus dos cristãos e conseqüentemente se contrapondo contra as argumentações de Celso, as quais tomam emprestado um artifício de retórica personificado por um judeu, rebate a maioria de suas acusações, combatendo assim tanto o judaísmo quanto as doutrinas greco-romanas.

À época em que Orígenes concebia o *Contra Celso*, o cristianismo representado por ele buscava legitimidade institucional. Debater com Celso, assim, é uma tentativa de ir além das argumentações que apresentara em suas homilias; podendo responder diretamente às doutrinas apresentadas por Celso, Orígenes tentou legitimar a sua *paideia* apostólica frente aos judeus e demais grupos presentes na cidade. As homilias, anteriormente, só se endereçavam aos presentes nas pregações. Os seus frequentes debates com rabinos, além do crescimento da biblioteca e da escola cristã na cidade, fariam com que o alexandrino precisasse escrever um tratado como o *Contra Celso*, que tanto o legitimaria em Cesareia Marítima, quanto em outras partes em relação ao desenvolvimento dos cristianismos e suas ortodoxias. Como Orígenes (*Contra Celso*, VIII, 76, grifo nosso) escreve ao fim do livro,

A leitura de seu tratado [de Celso] e de minha resposta fará discernir qual das obras respira mais o verdadeiro Deus, o tom da piedade para com ele,

**a verdade das sãs doutrinas que, chegando aos homens, os incitam para a vida melhor.**

Conforme nossa leitura e exposição de Orígenes durante esse trabalho, a sua ideia de *paideia* apostólica se apresenta da seguinte forma: é a *paideia* advinda dos apóstolos, que não utiliza dos procedimentos dialéticos e retóricos dos gregos; ela se firma por meio do poder divino, fazendo com que os apóstolos fossem o veículo do *logos* divino e da palavra pregada por Jesus (*Contra Celso*, I, 62). O último, dessa forma, escolheu homens simples para propagar os evangelhos cristãos sem a abundância de oratória (*Contra Celso*, III, 39). Para mais, ele propõe em sua *paideia* apostólica uma ferramenta de conversão que seja convincente tanto para as massas quanto para os indivíduos que tiveram acesso à *paideia* tradicional (*Contra Celso*, IV, 53), pois o *logos* é adaptável.

Devemos perceber essa necessidade de desenvolvimento do cristianismo no séc. III d.C. em Cesareia Marítima como crucial para o estabelecimento de Orígenes na cidade: também se tratava de uma resposta à crescente reputação das escolas de rabinos, que se tornavam famosas com Bar Kappara e Hoshaiiah Rabbah. Essa é uma das razões pela qual os bispos Alexandre e Teoctisto teriam apontado Orígenes como presbítero da cidade. A fundação de uma escola, além de uma biblioteca, daria à comunidade local um cerne para desenvolvimento de estudos próprios. Como argumenta Knauber (1967-1968, p. 203), Orígenes viu a própria escola como o princípio de seu propósito missionário-filosófico: oferecer a jovens discípulos, não-cristãos, uma introdução intelectualmente rigorosa e respeitável do cristianismo.

## Considerações Finais

Nesta dissertação, demonstramos como Orígenes, primeiramente partícipe das igrejas alexandrinas, é expulso da cidade e é forçado a se estabelecer em outro lugar. Apesar de buscar outros destinos, ele se assenta em Cesareia Marítima e ali começa uma atividade regular como presbítero. Verificamos, assim, eventos da vida de Orígenes que possuem interpretações distintas, tanto devido às provas inconclusivas que Eusébio de Cesareia apresenta em sua biografia sobre ele, quanto pelas abordagens da documentação antiga e historiografia posterior. Por fim, uma análise sobre a sua expulsão de Alexandria nos fez perceber o crescente bispado-monárquico que se construía com o bispo Demétrio.

Esse fato da vida do alexandrino nos deu abertura para explorarmos uma tendência que se construiu com os primeiros bispos cristãos, desde à época em que essa religião ainda se colocava como um judaísmo reformado, até o séc. III d.C., onde tentativas regionais por parte de alguns bispos – como Calisto e Demétrio – fizeram os cristianismos tomarem uma direção cada vez mais institucionalizada, centrada na figura do bispo. Essa atitude, que conseqüentemente gerou um embate com Orígenes, justifica a procura do último de continuar a exercer as suas atividades em outro lugar.

Já em Cesareia Marítima, Orígenes, após ser ordenado presbítero, pôde recomeçar as suas ambições educacionais e doutrinárias. Ainda desenvolvendo os comentários sobre as escrituras, geralmente encomendados por Ambrósio, ele começa a pregar e gerar homilias, que apresentaram na prática os passos necessários para seguir uma *paideia* apostólica. Essa *paideia*, assim definida por ser herdada e proveniente dos apóstolos, tenta se ratificar como superior e fim último dos estudos da *paideia* tradicional. Entretanto, as homilias não eram suficientes para legitimar o alexandrino na comunidade cristã de Cesareia Marítima, bem como perante os outros grupos que ali habitavam. Isso fez com que este, por fim, escrevesse o *Contra Celso*, possuindo também o intuito de legitimar na cidade a sua escola filosófica e a biblioteca cristã.

O sucesso de Orígenes, isto posto, pode ser visto na tradição instaurada na cidade. Mesmo com a sua expulsão e subsequente tentativa de dirimirem a sua imagem em Alexandria, ele conseguiu, ainda com percalços, se estabelecer em Cesareia Marítima. A *paideia* apostólica desenvolvida por si, que por vezes pregava que o deus cristão cria um

certo número de males para uma conversão com êxito (ORÍGENES, *Contra Celso*, VI, 56), é seguida por seus sucessores. Pânfilo, em sua *Apologia de Orígenes* (9), ressalta que é inegável o título de presbítero conferido a Orígenes, bem como ele ter levado uma vida filosófica e conforme a disciplina cristã, devotando-se ao estudo das escrituras sagradas e a ser um educador.

Por pelo menos cinco décadas de trabalhos, primeiramente com Pânfilo, Eusébio pôde contar com os vastos recursos de uma biblioteca, neste ponto já antiga, em Cesareia Marítima. Pânfilo, assim como Eusébio, buscaram ampliar a biblioteca com autores cristãos, especialmente com escritos de Orígenes. É provavelmente, também, nesta época que excertos dos comentários de Orígenes são compilados (CARRIKER, 2003, p. 22). Além disso, quando o imperador Constantino quis suprir Constantinopla com exemplares das escrituras, ele solicitou cinquenta exemplares a Eusébio e à igreja de Cesareia Marítima. Constantino, evidentemente, esperava que Eusébio tivesse na cidade não apenas cópias fidedignas das escrituras, mas também os meios para produzir excelentes códices (CARRIKER, 2003, p. 16).

Apesar da grandeza da biblioteca de Eusébio, ele não herda a escola desenvolvida por Orígenes e prosseguida por Pânfilo: as escolas cristãs de filosofia vão desaparecendo gradualmente com o crescente papel dos bispos. Estes, tendendo a centralizar e monopolizar os debates sobre as doutrinas cristãs, criam ortodoxias cada vez mais explícitas, que futuramente entram em embate (LÖHR, 2010, p. 185). A tendência iniciada em Roma e Alexandria de compor bispados-monárquicos, apesar de não ter atingido os bispos da Palestina à época de Orígenes, futuramente o faria. Concluimos, entretanto, que apesar do que escreve Löhr, o objetivo último, provavelmente visado pelo bispo Teoctisto e ratificado por Orígenes, foi realizado: tornar Cesareia Marítima um bastião legítimo do cristianismo no Império Romano.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### A – Documentação antiga

CASSIUS DIO. *Roman History*. Translated by Earnest Cary. London/New York: Loeb, 1925.

\_\_\_\_\_. *Roman History*. Vol. VI. 2<sup>nd</sup> ed. Translated by Earnest Cary. London/New York: Loeb, 1955.

CLEMENT OF ALEXANDRIA. *The Exhortation to the Greeks. The Rich Man's Salvation. To the Newly Baptized*. Translated by G. W. Butterworth. Cambridge: Harvard University, 1960.

CLEMENTE ROMANO. *Carta aos Coríntios*. In: PADRES APOSTÓLICOS. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 2014.

THE ENCOMIUM OF FLAVIANUS, BISHOP OF EPHESUS, ON DEMETRIUS, ARCH-BISHOP OF ALEXANDRIA. In: COPTIC MARTYRDOMS etc. in the dialect of Upper Egypt. Translated by Wallis Budge. London: Longmans/Quaritch/Asher/Oxford University, 1914.

EPIPHANIUS OF SALAMIS. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. Book I. Translated by Frank Williams. Leiden/Boston: Brill, 2009.

\_\_\_\_\_. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. Books II and III. De Fide. Translated by Frank Williams. Leiden/Boston: Brill, 2013.

EUSEBIO DE CESAREA. *Historia Eclesiástica*. Vol. I. Traducción de Argimiro Velasco Delgado. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973.

\_\_\_\_\_. *Historia Eclesiástica*. Vol. II. Traducción de Argimiro Velasco Delgado. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973.

EUSEBIUS OF CAESAREA. *Ecclesiastical History: Books 6-10*. Translated by Roy J. Deferrari. Washington: Catholic University of America, 1955.

GELLIUS. *The Attic Nights*. Translated by John Carew Rolfe. United Kingdom: Delphi Classics, 2016.

GREGORIO TAUMATURGO. *Elogio del maestro cristiano*. Discurso de agradecimento a Orígenes. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez. 2<sup>a</sup> ed. Madrid/Buenos Aires: Ciudad Nueva, 1994.

GREGORY NAZIANZEN. *Fifth Theological Oration (Oration 31)*. Translated by Charles G. Browne and James E. Swallow. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (eds.). *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series*. Vol. 7. Buffalo, NY: Christian Literature, 1894.

GREGORY OF NAZIANZUS; BASIL OF CAESAREA. *The Philocalia of Origen*. Translated by George Lewis. Edinburgh: T & T Clark, 1911.

\_\_\_\_\_. *The Philocalia of Origen*. Translated by J. Armitage Robinson. Cambridge: University Press, 1893.

GREGORY THAUMATURGUS. *Address to Origen*. Translated by W. Metcalfe. London: Macmillan Co., 1920.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. *Cartas*. In: PADRES APOSTÓLICOS. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 2014.

IRINEU DE LIÃO. *Contra as Heresias*. São Paulo: Paulus, 2014.

IRENÆUS. *The Demonstration of the Apostolic Preaching*. Translated by J. Armitage Robinson. London/New York: Society for Promoting Christian Knowledge/Macmillan CO., 1920.

IRENÆUS OF LYONS. *Against Heresies*. Translated by Alexander Roberts and William Rambaut. In: ROBERTS, A.; DONALDSON, J. (eds). *Ante-Nicene Fathers*: vol. I. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1885.

JEROME OF STRIDON. *De viris illustribus*. Translated by Ernest Cushing Richardson. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (eds.). *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Vol. 3. Buffalo, NY: Christian Literature Co., 1892.

\_\_\_\_\_. *Letters*. Translated by W. H. Fremantle, G. Lewis and W. G. Martley. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (eds.). *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Vol. 6. Buffalo, NY: Christian Literature Co., 1892.

JUSTIN MARTYR. *The First Apology*. Translated by Marcus Dodds and George Reith. In: ROBERTS, A.; DONALDSON, J. (eds). *Ante-Nicene Fathers*: vol. I. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1885.

LIVY. *History of Rome*. Vol V. Translated by B. O. Foster. London/Cambridge: William Heinemann/Harvard University, 1969.

MACARIUS MAGNES. *The Apocriticus*. Translated by T. W. Crafer. London: Macmillan Co., 1919.

MIDRASH RABBAH. Translated by H. Freedman and Maurice Simon. London: Soncino, 1961.

ORIGEN. *Commentary on Matthew*. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (eds.). *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Vol. 9. Buffalo, NY: Christian Literature Co., 1892.

\_\_\_\_\_. *Contra Celsum*. Translated by Henry Chadwick. 2<sup>a</sup> ed. Cambridge: University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *Homilies on Genesis and Exodus*. Translated by Ronald E. Heine. Washington: The Catholic University of America, 2002.

\_\_\_\_\_. *Homilies on Joshua*. Translated by Barbara J. Bruce. Washington: The Catholic University of America, 2002.



\_\_\_\_\_. *Homilies on Leviticus*. Translated by Gary W. Barkley. Washington D.C.: Catholic University of America, 1990.

\_\_\_\_\_. *Homilies on Numbers*. Translated by Thomas P. Scheck. Westmont: Intervarsity, 2009.

\_\_\_\_\_. *Origen against Celsus*. Translated by James Bellamy. London: B. Mills, 1660.

\_\_\_\_\_. *The Song of Songs*. Commentary and Homilies. Translated and annotated by R. P. Lawson. Westminster/London: The Newman/Longmans, Green and Co., 1957.

\_\_\_\_\_. *Treatise on the Passover and Dialogue of Origen with Heraclides and his fellow bishops on the father, the son, and the soul*. Translated by Robert J. Daly. New York: Paulist, 1992.

ORIGÈNE. *Contre Celse*. Tome I (livres I et II). Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret. Paris: Du Cerf, 1967.

\_\_\_\_\_. *Contre Celse*. Tome II (livres III et IV). Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret. Paris: Du Cerf, 1968.

\_\_\_\_\_. *Contre Celse*. Tome III (livres V et VI) Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret. Paris: Du Cerf, 1969.

\_\_\_\_\_. *Contre Celse*. Tome IV (livres VII et VIII). Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret. Paris: Du Cerf, 1969.

\_\_\_\_\_. *Contre Celse*. Tome V. Introduction générale, tablets et index par Marcel Borret. Paris: Du Cerf, 1976.

\_\_\_\_\_. *Homélie sur la Genèse*. Traduction et notes de Louis Doutreleau. Paris : Du Cerf, 1943.

\_\_\_\_\_. *Homélie sur les Psaumes 36 à 38*. Introduction, traduction, et notes par Henri Crouzel et Luc Brésard. Paris : Du Cerf, 1995.

ORIGÉNE. *Traité d'Origène contre Celse*. Traduction par Elie Bouhéreau. Amsterdam: Henry Desbordes, 1700.

ORÍGENES. *Contra Celso*. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

PADRES APOSTÓLICOS. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 2014.

PAMPHILUS. *Apology for Origen*. Translated by Thomas P. Scheck. Washington D.C.: The Catholic University of America, 2010.

PLINY THE YOUNGER. *Complete Letters*. Tradução de P. G. Walsh. Oxford: University Press, 2006.

PLOTINO. *Enéadas*. Tradução de José Carlos Bacarat Júnior. 684f. Tese (Doutorado em Linguística). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas. 2006.

PSEUDO-HIPPOLYTUS. *The Apostolic Tradition*. Translated by Burton Scott Easton. Cambridge: University Press, 1962.

\_\_\_\_\_. Refutation of all Heresies. Translated by J. H. MacMahon. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (eds.). *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Vol. 5. Buffalo, NY: Christian Literature Co., 1892.

RUFINUS. *On the Falsification of the Books of Origen*. Translated by Thomas P. Scheck. Washington D.C.: The Catholic University of America, 2010.

SAINT IRENAEUS. *The Demonstration of the Apostolic Preaching*. Translation, introduction and notes by J. Armitage Robinson. London: Macmillan Co., 1920.

TERTULLIAN. Ad Praxeas. Translated by Peter Holmes. In: ROBERTS, A.; DONALDSON, J. (eds.). *Ante-Nicene Fathers*: vol. III. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1885.

THE ENCOMIUM OF FLAVIANUS, BISHOP OF EPHESUS, ON DEMETRIUS, ARCH-BISHOP OF ALEXANDRIA. In: COPTIC MARTYRDOMS etc. in the dialect of Upper Egypt. Translated by Wallis Budge. London: Longmans/Quaritch/Asher/Oxford University, 1914.

## **B – Obras de Referência**

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. (a c. di). *Origene*. Dizionario, la cultura, il pensiero, le opere. Roma: Città Nuova, 2000.

ATIYA, A. (ed.). *The Coptic Encyclopedia*. New York/Toronto: Macmillan, 1991.

BASKIN, J. R. (ed.). *The Cambridge Dictionary of Judaism & Jewish Culture*. Cambridge: University Press, 2011.

BÍBLIA de Jerusalém: Antigo e Novo Testamento. São Paulo: Paulus, 2002.

DI BERARDINO, A. (ed.). *Encyclopedia of Ancient Christianity*. Downers Grove: Inter Varsity, 2014.

\_\_\_\_\_. (dir.). *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*. Genova/Milano: Marietti, 2006.

GRIMAL, P. *The Concise Dictionary of Classical Mythology*. Cambridge: Blackwell, 1990.

HART, G. *The Routledge Dictionary of Egyptian gods and goddesses*. 2nd ed. London/New York: Routledge, 2005.

LIDDELL, G. H.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: University Press, 1996.

OXFORD LATIN DICTIONARY. Oxford: Clarendon, 1968.

ROMAN IMPERIAL COINAGE. Vol. 2: Vespasian to Hadrian. London: Spink, 1926.

\_\_\_\_\_. Vol. 4: Pertinax to Geta. London: Spink, 1936.

## C – Obras Gerais

ABD-EL-GHANI, M. Alexandria and Middle Egypt: Some Aspects of Social and Economic Contacts under Roman Rule. In: HARRIS, W. V.; RUFFINI, G. (eds.). *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*. Leiden/Boston: Brill, 2004. p. 161-178.

AHBEL-RAPPE, S. Philosophy in the Roman Empire. In: POTTER, D. S. (ed.). *A Companion to the Roman Empire*. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell, 2006. p. 524-540.

ALIKIN, V. A. *The Earliest History of the Christian Gathering*. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries. Leiden/Boston: Brill, 2010.

AMPHOUX, C-B. Μηδεις προσίτω πεπαιδευμένος, um écho de la devise de L'Académie de Platon chez Celse ? *Revue des Études Grecques*, v. 105, n. 500-501, p. 247-252, jan.-jun 1992.

ANDO, C. *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California, 2000.

ARAÚJO, S. R. R. de; ROSA, C. B. da; JOLY, F. D. (orgs.). *Intelectuais, poder e política na Roma antiga*. Rio de Janeiro: Nau; FAPERJ, 2010.

BACHER, W. The Church Father, Origen, and Rabbi Hoshaya. *The Jewish Quarterly Review*, Pennsylvania, v. 3, n. 2, 357-60, Jan. 1891.

BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: 70, 1979.

BARTELINK, G. J. M. « Maison de prière » comme dénomination de l'église en tant qu'édifice, en particulier chez Eusèbe de Césarée. *Revue des Études Grecques*, tome 84, fascicule 399-400, p. 101-118, Janvier-juin 1971.

BAUER, W. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Mifflintown: Sigler, 1996.

BEEBE, H. K. Caesarea Maritima: Its Strategic and Political Significance to Rome. *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, v. 42, n. 3, p. 195-207, jul. 1983.

BELAYCHE, N. Communautés religieuses et vie dans les cités de la Galilée romaine des II-IV siècles. In : BELAYCHE, N.; MIMOUNI, S. C. (orgs.). *Les Communautés Religieuses dans le Monde Gréco-Romain*. Essais de définition. Turnhout : Brepols, 2003. p. 123-148.

\_\_\_\_\_. En quête de marqueurs des communautés « religieuses » gréco-romaines. In : BELAYCHE, N.; MIMOUNI, S. C. (orgs.). *Les Communautés Religieuses dans le Monde Gréco-Romain*. Essais de définition. Turnhout : Brepols, 2003. p. 9-20.

\_\_\_\_\_. Foundation myths in Roman Palestine. Traditions and reworkings. In: DERKS, T.; ROYMANS, N. (eds.). *Ethnic Constructs in Antiquity*. The role of Power and Tradition. Amsterdam: University Press, 2009. p. 167-188.

BINGHAM, J. D. (org.). *The Routledge Companion to Early Christian Thought*. London: Routledge, 2010.

BORG, B. (ed.). *Paideia: the world of the Second Sophistic*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2004.

BOULLUEC, A. Discours hérésiologique et dénominations des « sectes ». In : BELAYCHE, N.; MIMOUNI, S. C. (orgs.). *Les Communautés Religieuses dans le Monde Gréco-Romain*. Essais de définition. Turnhout : Brepols, 2003. p. 107-122.

BOULNOIS, M-O. Païens et chrétiens en concurrence: l'instrumentalisation de la philosophie dans les controverses d'Origène contre Celse et de Cyrille d'Alexandrie contre Julien. In: RIEDWEG, C. (ed.). *Philosophia in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen: Zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2017.

BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: AMADO, J; FERREIRA, M. M. Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p. 183 -191.

\_\_\_\_\_. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BOWMAN, A. K. Egypt from Septimius Severus to the death of Constantine. In: \_\_\_\_\_; CAMERON, A.; GARNSEY, P. (eds.). *The Cambridge Ancient History: the Crisis of Empire, A.D. 193-337*. Cambridge: University Press, 2008. p. 313-326.

\_\_\_\_\_.; CAMERON, A.; GARNSEY, P. (eds.). *The Cambridge Ancient History: the Crisis of Empire, A.D. 193-337*. Cambridge: University Press, 2008.

BRAUN, W. (ed.). *Rhetoric and Reality in Early Christianities*. Canada: Wilfrid Laurier University, 2005.

BRENT, A. *Hyppolitus and the Roman Church in the Third Century: communities in tension before the emergence of a monarch-bishop*. Leiden/New York/Köln: Brill, 1995.

\_\_\_\_\_. *Ignatius of Antioch: a Martyr Bishop and the Origins of Episcopacy*. New York: T&T Clark, 2007.

\_\_\_\_\_. *The Imperial Cult and the Development of Church Order: concepts and images of authority in paganism and early Christianity before the Age of Cyprian*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999.

BROEK, R. van den. The Christian 'School' of Alexandria in the Second and Third Centuries. In: DRIJVERS, J. W.; MACDONALD, A. A. (eds.). *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*. Leiden/New York/Köln: Brill, 1995. p. 39-48.

BROWN, P. *Poverty and leadership in the later Roman Empire*. Hanover/London: Brandeis University, 2002.

BURRELL, B. *Neokoroi: Greek cities and Roman emperors*. Leiden: Brill, 2004.

CADIOU, R. La bibliothèque de Césarée et la formation des chaînes. *Revue des Sciences Religieuses*, tome 16, fascicule 4, p. 474-483, 1936.

- CAMERON, A. *Christianity and the Rhetoric of Empire: the development of Christian discourse*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California, 1991.
- CARRIKER, A. *The Library of Eusebius of Caesarea*. Leiden/Boston: Brill, 2003.
- CARVALHO, M. M. *Paideia e retórica no séc. IV d.C.: a construção da imagem do Imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2010.
- \_\_\_\_\_. Paidéia, retórica e uma nova abordagem sobre Contra Juliano de Gregório Nazianzeno. *Dimensões*, Vitória, n. 16, p. 189-202, 2004.
- CARVALHO, M. M.; FIGUEIREDO, D. de O. O significado do *Contra* nos discursos político-religiosos da Antiguidade Tardia: o *Contra* os Galileus do imperador Juliano -361-363 d.C. In: CERQUEIRA, F.; GONÇALVES, A. T. M.; MEDEIROS, E.; LEÃO, D. (orgs.). *Saberes e poderes no Mundo Antigo*. Estudos Ibero-Latino Americanos. Volume II: dos poderes. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2013. p. 213-226.
- CASCIO, E. The Age of the Severans. In: BOWMAN, A. K.; CAMERON, A.; GARNSEY, P. (eds.). *The Cambridge Ancient History: the Crisis of Empire, A.D. 193-337*. Cambridge: University Press, 2008. p. 137-155.
- CASTAGNO, A. M. Origen the Scholar and Pastor. In: CUNNINGHAM, M. B.; ALLEN, P. *Preacher and Audience: studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1998. p. 65-87.
- CHANCEY, M. A.; PORTER, A. L. The Archaeology of Roman Palestine. *Near Eastern Archaeology*, v. 64, n. 4, p. 164-203, Dec. 2001.
- CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. *Judaísmo, cristianismo e helenismo: ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2007.
- CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G.; SELVATICI, M. (orgs.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2006.
- CLÍMACO, J. C. Alexandria romana por Dion Crisóstomo, Dion Cássio e Herodiano. *Alétheia*, Blumenau, vol. 1/2, p. 64-87 jan./jul. 2011.
- COHICK, L. H. Jews and Christians. In: BINGHAM, J. D. (org.). *The Routledge Companion to Early Christian Thought*. London: Routledge, 2010. p. 68-86.
- COLLINS, J. J.; FUNARI, P. P. A.; NOGUEIRA, P. A. S. (orgs.). *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume, 2010.
- CONSTANTELOS, D. J. Jews and Judaism in the Early Greek Fathers (100 A.D.-500 A.D.). In: FERGUSON, E.; FINNEY, P. C.; SCHOLER, D. M. (eds.). *Studies in Early Christianity*. Vol. VI: Early Christianity and Judaism. New York/London: Garland, 1993. p. 273-284.
- COUTROT, A. Religião e política. In: RÉMOND, R. (org.). *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 331-364.
- CROUZEL, H. *Origène*. Paris/Namur: Lethielleux; Culture et Vérité, 1984.

- CUMONT, F. ; CANET, L. Mithra ou Sarapis ΚΟΣΜΟΚΡΑΤΩΡ. *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, v. 63-4, p. 313-28, 1919.
- DALY, R. J. (ed.). *Origeniana Quinta*. Leuven: University Press/Peeters, 1992.
- DANIÉLOU, J. *Origène*. Paris: La Table Ronde, 1948.
- DAVIS, S. J.; GABRA, G. (eds.). *The Popes of Egypt: a History of the Coptic Church and its Patriarchs from Saint Mark to Pope Shenouda III*. Vol. I. Cairo/New York: The American University in Cairo, 2004.
- DE FAYE, E. *Origène*. Sa vie, son oeuvre, sa pensée. Paris: Ernest Leroux, 1923.
- DE LANGE, N. *Origen and the Jews: studies in Jewish-Christian relations in Third-Century Palestine*. Cambridge: University Press, 1976.
- DE LUBAC, H. *Histoire et Esprit : l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris : Aubier, 1950.
- DOWNEY, G. Caesarea and the Christian Church. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, Massachusetts, v. I. Studies in the History of Caesarea Maritima, n. 19. The Joint Expedition to Caesarea Maritima, p. 23-42, 1975.
- DRIJVERS, J. W.; MACDONALD, A. A. (eds.). *Centres of Learning*. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East. Leiden/New York/Köln: Brill, 1995.
- DRISKO, J. W.; MASCHI, T. *Content Analysis*. Oxford: University Press, 2016.
- DUNCAN, M. The New Christian Rhetoric of Origen. *Philosophy and Rhetoric*, Pennsylvania, v. 46, n. 1, p. 88-104, 2013.
- DUNN, Geoffrey D. *Tertullian*. London/New York: Routledge, 2005.
- EDWARDS, D. R. Constructing the world of Roman Palestine: an introduction. In: EDWARDS, D. R. (ed.). *Religion and Society in Roman Palestine*. Old questions, new approaches. New York/London: Routledge, 2004. p. 1-6.
- EDWARDS, M. J. Christian Thought. In: POTTER, D. S. (ed.). *A Companion to the Roman Empire*. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell, 2006. p. 607-619.
- \_\_\_\_\_. *Origen against Plato*. England/USA: Ashgate, 2002.
- \_\_\_\_\_. Origen of Alexandria. In: PARRY, K. (ed.). *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*. Malden/Oxford: Wiley Blackwell, 2015. p. 98-110.
- ELIAV, Y. Z. Jews and Judaism 70-429 CE. In: POTTER, D. S. (ed.). *A Companion to the Roman Empire*. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell, 2006. p. 565-586.
- FAIRWEATHER, W. *Origen and Greek Patristic Theology*. New York: Charles Scribner's Sons, 1901.
- FELDMAN, L. H. Origen's *Contra Celsum* and Josephus' *Contra Apionem*: the issue of Jewish origins. *Vigiliae Christianae*, Leiden, v. 44, p. 105-135, 1990.

- FERGUSON, E. Divine Pedagogy: Origen's Use of the Imagery of Education. In: \_\_\_\_\_. *The Early Church at Work and Worship: Volume 2: Catechesis, Baptism, Eschatology, and Martyrdom*. Cambridge: James Clarke & Co Ltd, 2014. p. 254-268.
- \_\_\_\_\_. Origen and the Election of Bishops. *Church History*, Cambridge, v. 43, n. 1, p. 26-33, Mar. 1974.
- \_\_\_\_\_.; FINNEY, P. C.; SCHOLER, D. M. (eds.). *Studies in Early Christianity*. Vol. VI: Early Christianity and Judaism. New York/London: Garland, 1993.
- FILORAMO, G. *Monoteísmos e Dualismos: As Religiões de Salvação*. São Paulo: Hedra, 2005.
- FINLEY, M. I. *Politics in the Ancient World*. Cambridge: University Press, 1983.
- FOERSTER, G. The Early History of Caesarea. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. Supplementary Studies, n. 19, The Joint Expedition to Caesarea Maritima, v. I, Studies in the History of Caesarea Maritima, p. 9-22, 1975.
- FRANKFURTER, D. Traditional Cult. In: POTTER, D. S. (ed.). *A Companion to the Roman Empire*. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell, 2006. p. 543-564.
- FREDRIKSEN, P. Christians in the Roman Empire in the First Three Centuries CE. In: POTTER, D. S. (ed.). *A Companion to the Roman Empire*. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell, 2006. p. 587-606.
- FREND, W. H. C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church: a Study of Conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford: Blackwell, 1965.
- \_\_\_\_\_. The Persecutions: Some Links between Judaism and the Early Church. In: FERGUSON, E.; FINNEY, P. C.; SCHOLER, D. M. (eds.). *Studies in Early Christianity*. Vol. VI: Early Christianity and Judaism. New York/London: Garland, 1993. p. 285-302.
- FRIEDHEIM, E. *Rabbinisme et Paganisme en Palestine romaine*. Étude historique des Realia talmudiques (ier-ivème siècles). Leiden/Boston : Brill, 2006.
- FRITSCH, C. T. *Studies in the History of Caesarea Maritima*. Vol. I. Montana: The American School of Oriental Research, 1975.
- GALVÃO-SOBRINHO, C. R. *Doctrine and Power: theological controversy and Christian leadership in the later Roman Empire*. Berkeley/Los Angeles: University of California, 2013.
- GAMBLE, H. Y. *Books and Readers in the Early Church: a history of Early Christian texts*. New Haven/London: Yale University, 1995.
- GAVIN, F. Rabbinic Parallels in Early Church Orders. In: FERGUSON, E.; FINNEY, P. C.; SCHOLER, D. M. (eds.). *Studies in Early Christianity*. Vol. VI: Early Christianity and Judaism. New York/London: Garland, 1993. p. 159-172.
- GOODMAN, M. Jews, Greeks and Romans. In: GOODMAN, M. (ed.). *Jews in a Graeco-Roman World*. Oxford: University Press, 1998. p. 3-15.

GONÇALVES, A. T. M. Jogos do poder: relações sociopolíticas nos governos de Septímio Severo e Caracala. *História Revista*, Goiânia, v. 4, n. 1/2, p. 115-132, jan./dez. 1999.

GOODMAN, M. *The Ruling Class of Judaea: the origins of Jewish revolt against Rome A.D. 66-70*. Cambridge: University Press, 1987.

GRAFTON, A.; WILLIAMS, M. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea*. Cambridge-MA/London: Belknap, 2006.

GROH, D. E. Jews and Christians in Late Roman Palestine: Towards a New Chronology. *The Biblical Archaeologist*, Chicago, v. 51, n. 2, p. 80-96, Jun. 1988.

GUERAUD, O. Note préliminaire sur les papyrus d'Origène découverts à Toura. *Revue de l'histoire des religions*, Paris, tome 131, n°1-3, p. 85-108, 1946.

HAAS, C. Hellenism and Opposition to Christianity in Alexandria. In: HARRIS, W. V.; RUFFINI, G. (eds.). *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*. Leiden/Boston: Brill, 2004. p. 217-230.

HARGIS, J. W. *Against the Christians: The Rise of Early Anti-Christian Polemic*. New York: Peter Lang, 1999.

HAZEL, J. *Who's who in the Greek World*. London/New York: Routledge, 2002

HEADRICK, D. C. *Persuasive rhetoric in Origen's Contra Celsum*. 71p. Thesis (Master of Arts) – University of Tennessee, Department of Religious Studies. Knoxville, 2003.

HEINE, R. E. *Origen: scholarship in the service of the church*. Oxford: University Press, 2010.

HENGEL, M. *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Vol. I. Philadelphia: Fortress, 1974.

HOEK, A. van den. The “Catechetical” School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage. *The Harvard Theological Review*, Cambridge, v. 90, n. 1, p. 59-87, jan. 1997.

HOHLFELDER, R. L. The 1984 Explorations of the Ancient Harbors of Caesarea Maritima, Israel. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. Supplementary Studies, Massachusetts, n. 25, p. 1-12, 1988.

HOLLIDAY, L. From Alexandria to Caesarea: Reassessing Origen's Appointment to the Presbyterate. *Numen*, Leiden, n. 58, p. 674-696, 2011.

HORSLEY, R. A. *Jesus and the Politics of Roman Palestine*. South Carolina: University Press, 2014.

JAEGER, W. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1965.

\_\_\_\_\_. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JENKINS, K. *A História Repensada*. São Paulo: Contexto, 2007.



- JONES, A. H. M. *Cities of the Eastern Roman Provinces*. Oxford: University Press, 1998.
- KENNEDY, G. A. *Classical Rhetoric & its Christian & Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. Chapel Hill/London: University of North Carolina, 1999.
- KNAUBER, A. Das Anliegen der Schule des Origenes zu Cäsarea. *Mthz*, Oxford, v.18-19, p. 182-203, 1967-1968.
- KRAUSS, S. The Jews in the Works of the Church Fathers. In: FERGUSON, E.; FINNEY, P. C.; SCHOLER, D. M. (eds.). *Studies in Early Christianity*. Vol. VI: Early Christianity and Judaism. New York/London: Garland, 1993. p. 218-272.
- LAPIN, H. Jewish and Christian Academies in Roman Palestine: some preliminary observations. In: HOLUM, K. G.; RABSAN, A. (eds.). *Caesarea Maritima: A Retrospective after Two Millennia*. Leiden: Brill, 1996. p. 496-512.
- LE BOULLUEC, A. La foi (pistis) entre croyance et savoir selon Origène dans le Contre Celse. *Croire et croyances*, Montréal, v. 13, n. 1, p. 59-78, 2005.
- LEVEY, I. M. Caesarea and the Jews. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. Supplementary Studies, Massachusetts, n. 19, p. 43-78, 1975.
- LEVIEILS, X. *Contra Christianos: la critique sociale et religieuse du christianisme des origenes au concile de Nicée (45 – 325)*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007.
- LIEBERMAN, S. The Martyrs of Caesarea. *The Jewish Quarterly Review*, Pennsylvania, v. 36, n. 3, p. 239-253, Jan. 1946.
- LINTOTT, A. *Imperium Romanum: politics and administration*. London/New York: Routledge, 1993.
- LIVINGSTON, C. W. Imperial Cult, Roman. In: SMITH, C. (ed.) *Encyclopedia of Global Archaeology*. Switzerland: Springer, 2018.
- MARROU, H.-I. *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo: EDUSP, 1973.
- MARTIN, A. Aux origines de l'Église copte : l'implantation et le développement du christianisme en Egypte (Ie – IVe siècles). *Révue des Études Anciennes*, tome 83, n. 1-2, p. 35-56, 1981.
- MASON, J. L. *Origen's Rhetoric*. 249p. Dissertation (Doctor of Philosophy) – University of Southern California, Faculty of the Graduate School. Los Angeles. 1970.
- MASRI, I. H. *The Story of the Copts: the True Story of Christianity in Egypt*. Beirut: The Middle East Council of Churches, 1978.
- McGUCKIN, J. A. Caesarea Maritima as Origen knew it. In: DALY, R. J. (ed.). *Origeniana Quinta*. Leuven: University Press/Peeters, 1992. p. 3-25.
- MIKHAIL, M. S. A. *The Legacy of Demetrius of Alexandria (189-232 CE): the Form and Function of Hagiography in Late Antique and Islamic Egypt*. London/New York: Routledge, 2017.

- \_\_\_\_\_. The Evolution of Lent in Alexandria and the Alleged Reforms of Patriarch Demetrius. In: DOORN-HARDER, N. (ed.). *Copts in Context: Negotiating Identity, Tradition, and Modernity*. South Carolina: University Press, 2017. p. 169-180.
- MILLAR, F. *The Roman Near East, 31 B.C.-A.D. 337*. Cambridge/London: Harvard University, 1993.
- MIMOUNI, S. C. Le rituel d'adhésion (le baptême) dans les communautés chrétiennes du Ier siècle : recherche sur les origines. In : BELAYCHE, N.; MIMOUNI, S. C. (orgs.). *Les Communautés Religieuses dans le Monde Gréco-Romain*. Essais de définition. Turnhout : Brepols, 2003. p. 169-200.
- MITCHELL, M. M. Patristic rhetoric on allegory: Origen and Eustathius put 1 Samuel 28 on trial. *The Journal of Religion*, Chicago, v. 85, n. 3, p. 414-445, jul. 2005.
- MITCHELL, S. The Life and *Lives* of Gregory Thaumaturgus. In: DRIJVERS, J. W.; WATT, W. J. (eds.). *Portraits of Spiritual Authority: religious power in Early Christianity, Byzantium, and the Christian Orient*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999. p. 99-139.
- MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *Manual de Literatura Cristã Antiga Grega e Latina*. Aparecida-SP: Santuário, 2005.
- NAUTIN, P. *Origène: sa vie et son oeuvre*. Paris: Beauchesne, 1977.
- NORTH, J. A. Réflexions autour des communautés religieuses du monde gréco-romain. In : BELAYCHE, N.; MIMOUNI, S. C. (orgs.). *Les Communautés Religieuses dans le Monde Gréco-Romain*. Essais de définition. Turnhout : Brepols, 2003. p. 337-48.
- OLIVER, W. H. The heads of the Catechetical School in Alexandria. *Verbum et Ecclesia*, Pretoria, v. 1, n. 31, p. 1-14, Jul. 2015.
- OSBORN, E. *Clement of Alexandria*. Cambridge: University Press, 2005.
- OTERO, U. B. *A construção da identidade cristã em Orígenes*. 122f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Departamento de História. Rio de Janeiro. 2003.
- PAPA, H. A. *Cristianismo ortodoxo versus cristianismo heterodoxo: uma análise político-religiosa da contenda entre Basílio de Cesareia e Eunômio de Cízico (séc. IV d.C.)*. 154f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de História. Franca. 2009.
- PARRY, K. (ed.). *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*. Malden/Oxford: Wiley Blackwell, 2015.
- PATRICH, J. (ed.). *Studies in the Archaeology and History of Caesarea Maritima*. Caput Judaeae, Metropolis Palaestinae. Leiden/Boston: Brill, 2011.
- PEACHIN, M. Rome the Superpower: 96-235 CE. In: POTTER, D. S. (ed.). *A Companion to the Roman Empire*. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell, 2006. p. 126-152.

- PEREIRA, B. T. *Celso e a Doutrina Verdadeira: o conflito filosófico entre as concepções pagãs e cristãs no Império Romano do séc. II-III d.C.* 112f. Monografia (Bacharel em História) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História. Goiânia. 2016.
- PERRONE, L. Christianity as practice in Origen's *Contra Celsum*. In: HEIDL, G.; SOMOS, R. (ed.). *Origeniana nona: Origen and the religious practice of his time*. Leuven: Peeters, 2009. p. 293-317.
- \_\_\_\_\_. Prayer in Origen's "Contra Celsum": the knowledge of God and the Truth of Christianity. *Vigiliae Christianae*, Leiden, v. 55, n. 1, p. 1-19, 2001.
- PETERSEN, A. K. Alexandrian Judaism: Rethinking a Problematic Cultural Category. In: HINGE, G.; KRASILNIKOFF, J. A. (eds.). *Alexandria: a Cultural and Religious Melting Pot*, 2009. p. 115-143.
- PHILIPPOU, A. J. Origen and the Early Jewish-Christian Debate. In: FERGUSON, E.; FINNEY, P. C.; SCHOLER, D. M. (eds.). *Studies in Early Christianity*. Vol. VI: Early Christianity and Judaism. New York/London: Garland, 1993. p. 336-349.
- PRICE, S. R. F. Between Man and God: Sacrifice in the Roman Imperial Cult. *The Journal of Roman Studies*, vol. 70, p. 28-43, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Rituals and Power: the Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge: University Press, 1984.
- POTTER, D. S. (ed.). *A Companion to the Roman Empire*. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell, 2006.
- \_\_\_\_\_. The Transformation of the Empire: 235-337 CE. In: POTTER, D. S. (ed.). *A Companion to the Roman Empire*. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell, 2006. p. 153-174.
- RAMELLI, I. Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism Re-Thinking the Christianisation of Hellenism. *Vigiliae Christianae*, vol. 63, n. 3, p. 217-263, 2009.
- RANKIN, D. I. *Tertullian and the Church*. Cambridge: University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. *From Clement to Origen: the social and historical context of the Church Fathers*. England/USA: Ashgate, 2006.
- ROBBINS, V. K. *The Tapestry of Early Christian Discourse: rhetoric, society and ideology*. London/New York: Routledge, 1996.
- RORDORF, W. Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne : les deux voies. In: FERGUSON, E.; FINNEY, P. C.; SCHOLER, D. M. (eds.). *Studies in Early Christianity*. Vol. VI: Early Christianity and Judaism. New York/London: Garland, 1993. p. 139-158.
- RUBENSON, S. From School to Patriarchate: Aspects on the Christianization of Alexandria. In: HINGE, G.; KRASILNIKOFF, J. A. (eds.). *Alexandria: a Cultural and Religious Melting Pot*, 2009. p. 144-157.
- WOOLF, G. Reading and Religion in Rome. In: RÜPKE, J. (ed.). *Reflections on Religious Individuality: Greco-Roman and Judaeo-Christian Texts and Practices*. Berlin: De Gruyter, 2012. p. 193-208.

- SCHWARTZ, S. *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.* Princeton/Oxford: Princeton University, 2001.
- SCHOEDEL, W. H. *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch.* Philadelphia: Fortress, 1985.
- SILVA, G. V.; SOARES, C.S. Orígenes e a definição das fronteiras entre o cristianismo e o judaísmo no *Contra Celso. Caminhos da História*, Montes Claros, v. 15, n. 1, p. 85-100, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Religião e pensamento político no Mundo Antigo: entre a tradição clássica e a cristã.* Vitória: PPGHIS/UFES, 2005.
- SIMON, M. Problèmes du Judéo-Christianisme. In: FERGUSON, E.; FINNEY, P. C.; SCHOLER, D. M. (eds.). *Studies in Early Christianity.* Vol. VI: Early Christianity and Judaism. New York/London: Garland, 1993. p. 13-30.
- SMITH, J. C. *The Ancient Wisdom of Origen.* Lewisburg: Bucknell University, 1992.
- SOARES, C. S. Alétheés Logos: vida e obra do filósofo pagão Celso. *Politéia: História e Sociedade*, Vitória da Conquista, v. 12, n. 1, p. 117-35, 2012.
- \_\_\_\_\_. *O conflito entre o paganismo, o judaísmo e o cristianismo no principado: um estudo a partir do Contra Celso, de Orígenes.* 211 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais. Vitória. 2011.
- SPINELLI, M. A polêmica de Orígenes com o Epicurista Celso. In: SPINELLI, M. (org.). *Helenização e Recriação de Sentidos: a filosofia na época da expansão do Cristianismo – séculos II, III e IV.* Caxias do Sul: EDUCS, 2005. p. 487-507.
- STRECKER, G. On the Problem of Jewish Christianity. In: FERGUSON, E.; FINNEY, P. C.; SCHOLER, D. M. (eds.). *Studies in Early Christianity.* Vol. VI: Early Christianity and Judaism. New York/London: Garland, 1993. p. 31-76.
- TÁKACS, S. A. *Isis and Sarapis in the Roman World.* Leiden: Brill, 1995.
- TAYLOR, R. Hadrian's Serapeum in Rome. *American Journal of Archaeology*, n. 108, vol. 2, p. 223-266, 2004.
- TRIGG, J. W. Gods's Marvelous Oikonomia: Reflections of Origen's Understanding of Divine and Human Pedagogy in the Address Ascribed to Gregory Thaumaturgus. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v. 9, n. 1, p. 27-52, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Origen.* London/New York: Routledge, 1998.
- \_\_\_\_\_. The charismatic intellectual: Origen's understanding of religious leadership. *Church History*, Cambridge, v. 50, n.1, p. 5-19, mar. 1981.
- TURNER, C. H. The Early Episcopal Lists, II. *The Journal of Theological Studies*, Oxford, v. 1, n. 4, p. 529-53, Jul. 1900.

ANEXOS

A – COSMOCRÁTOR



## CATÁLOGO DE DOCUMENTAÇÃO

<i>Contra Celso (aprox.. 248 d.C.)</i>		
Livro e parágrafo	Celso	Orígenes
I, 2	Diz que a doutrina cristã tem origem bárbara; além disso, considera a capacidade dos bárbaros em descobrirem doutrinas, mas, a interpretação das mesmas é mais hábil pelos gregos.	A demonstração cristã provém da palavra divina e é própria, superando a dos gregos que é feita pela dialética.
I, 3	Acusa os cristãos de ensinarem sua doutrina em segredo, às escondidas.	Relembra o caso de Pitágoras e Sócrates, que ensinavam abertamente e perpetuaram suas escolas. Mas, os cristãos, por outro lado, eram barrados pelo Senado romano e outras instituições.
I, 4	A doutrina cristã nada ensina de novo.	A doutrina está inserida em todos os homens por meio das leis passadas pelos profetas e por Jesus.
I, 9	Destaca que doutrinas verdadeiras só devem ser aceitas por meio da orientação da razão.	Responde que o cristianismo possui também seus profundos exames sobre a fé, explicações sobre as parábolas, dentre outros. Entretanto, o método transmitido por Jesus se volta às massas, sendo estas as que menos tem acesso à orientação pela razão.
I, 10	-	A fé é útil à multidão e, além disso, cristãos devem ensinar sim a crer até sem reflexão àqueles que não possuem tempo para relegar ao exame de uma doutrina.
I, 13	Os cristãos pregam que a sabedoria nesta vida é	Cita Paulo (1Cor, 1,21) para demonstrar a

	ruim e a loucura é bem.	superioridade da sabedoria provida por Deus.
I, 18	Lista os sábios antigos e a ancestralidade de suas filosofias (galactófagos, druidas e getas), que se assemelham à dos hebreus.	Diferentemente das filosofias citadas que precisam de interpretação figurada e alegórica, as leis de Moisés apresentam o duplo sentido das palavras de antemão e definem, sem brechas, a moral que deve ser seguida pelos hebreus.
I, 38	Acusa Jesus de praticar magia e de desvirtuar seus seguidores.	Um mago não se daria ao trabalho de ensinar uma doutrina que afirma acima de tudo o julgamento divino de cada indivíduo segundo seus atos.
I, 62	Critica a proveniência dos apóstolos e a humildade dos mesmos; como poderiam perpetuar a doutrina?	Ensinavam os homens pelo poder divino, <b>sem eloquência natural ou baseada em procedimentos dialéticos e retóricos dos gregos.</b> Jesus escolheu os apóstolos como homens simples para evitar que fossem reconhecidos como líderes de alguma seita filosófica.
II, 4	Por meio de um hebreu, Celso faz crítica aos cristãos que abandonaram a lei e o passado hebraico.	A lei possui uma profundidade muito maior que a atingida pelos hebreus, com doutrinas sábias, as quais o cristianismo possui a ferramenta (exegética) para acessar.
II, 4	–	A doutrina cristã é o evangelho.
II, 5	Hebreu de Celso ataca pontos sobre a ressurreição e o juízo final de Deus, demonstrando que não há	As doutrinas dos hebreus não passam de fábulas, pois, não possuem a luz para acessar as Escrituras. Os cristãos, em contrapartida, são aptos a

	novidade nestas profecias.	educar a alma dos homens para introduzi-los à verdade.
III, 29	Sobre homens que realizaram milagres e foram elevados à categoria de deuses, em comparação a Jesus.	Deus fez com que o Evangelho de Jesus ultrapassasse em glória e difusão todos esses homens. Ademais, o grande número de igrejas que permeiam o Império Romano comprova o sucesso desta empreitada.
III, 39	A fé, apossando-se da alma do cristão, cria adesão a Jesus.	A fé, contrário às práticas sofisticadas e oratórias difundidas pelos gregos, permitiu que os apóstolos criassem histórias capazes de conduzirem outros à essa mesma fé; <b>Jesus escolheu homens simples para manter os Evangelhos em uma forma que não abundasse oratória e fidelidade às divisões e regras da arte grega.</b>
III, 52	Acusa os cristãos de esmolarem em praça pública em troca de revelarem os segredos da doutrina, pois, só se reúnem em torno desses homens escravos e jovens curiosos.	Os cristãos fazem o possível para que suas assembleias sejam compostas de homens inteligentes e, quando estes se encontram presentes, dissertam sobre os mistérios da doutrina. Entretanto, frente a um público simples, os ensinamentos devem ser consequentemente mais simples.
III, 58	–	Desafia Celso a apresentar iniciados na filosofia grega para, assim, provar a ele que, ao invés de desviá-los do caminho da doutrina verdadeira, levá-los-á às verdades elevadas do



		cristianismo.
IV, 10	O cristianismo se baseia em falatórios sem pureza.	Em defesa, expõe que o objetivo da doutrina é reformar o gênero humano por meio de ameaças de castigos ou promessas àqueles que tiveram uma vida virtuosa.
IV, 38	Critica o método alegórico como única forma de se interpretar as histórias bíblicas, pois, são contos absurdos de se serem interpretados literalmente.	Expondo histórias da criação na <i>Teogonia</i> de Hesíodo, rebate que as mesmas precisam também serem alegorizadas. Dessa forma, a alegoria só pode ser utilizada pelos gregos?
IV, 50	Afirma que os mais sensatos dos judeus e cristãos recorrem à alegoria para explicar os fatos bíblicos. Mas, há outros que os mantêm de forma literal, tornando-os fábulas idiotas.	Critica as histórias gregas como ímpias; em contrapartida, as cristãs também visaram o povo simples.
IV, 53	Denigre as defesas ao cristianismo na composição de Aristão de Pela, no <i>Diálogo entre Jasão e Papisco</i> .	Baseado no diálogo, pergunta: que outra doutrina, ao lado do cristianismo, obteve sucesso em levar à natureza humana uma vida virtuosa? Desafia, posteriormente, alguém que apresente <b>um método que seja eficaz em converter e melhorar vários indivíduos ao mesmo tempo</b> .
IV, 81	Tenta combater as noções de Providência divina (presente também no estoicismo, por exemplo).	Responde que a tentativa de Celso de derrubar outras doutrinas é fútil, pois, as mesmas harmonizam o cristianismo com a filosofia.
		<b>O Logos (palavra de Deus) é adaptável:</b> transmite uma forma de

V, 15	Crítica à referência apocalíptica do uso do fogo por Deus como forma punitiva.	diretiva para aqueles capazes de lerem as Escrituras, e outra para os que não podem se converter sem ser pelo medo das consequências de seus pecados.
V, 18	–	<b>O <i>Contra Celso</i> é escrito para aqueles que ainda são induzidos ao erro, “joguetes das ondas”.</b> Tenta expor suas respostas de forma adaptada às necessidades dos leitores.
V, 57	Mostra como outros enviados de Deus, além de Jesus, vieram aos homens. Crítica direta aos hebreus que se tornaram cristãos, afastando-se do Deus criador como se ele fosse inferior.	Quando gregos contam histórias similares, não recebem zombarias; por outro lado, da parte dos cristãos, que aceitam ser maltratados e perseguidos, não têm suas visões de aparições de anjos, por exemplo, reconhecidas como verídicas.
VI, 2	Ressalta que diversas das doutrinas pregadas pelos cristãos foram difundidas pelos gregos, sem necessidade de ameaças ou promessas por meio de um filho de Deus	As Escrituras possuem uma simplicidade que parece ser eclipsada pela composição literária. Os profetas, além de Jesus e os apóstolos, propuseram um método de pregação que contivesse as verdades e o poder de angariar os espíritos da multidão.
VI, 56	Sobre os atos punitivos de Deus contra sua criação. Não seria ele assim o causador e criador do Mal?	Deus pode, sim, criar meios para impor males físicos e exteriores. Mas, não há nada de absurdo nessa atitude: entendendo os males como atitudes tomadas pelos pais, mestres e pedagogos ante aqueles que são por eles educados, servem como tratamento para converter e curar.

VII, 30	Acerca do mito dos Campos Elísios em comparação ao Céu cristão. Acusa os cristãos de terem tirado esses mitos de Platão e outras referências gregas.	Na realidade, foi Platão quem retirou seus mitos das Sagradas Escrituras. <b>(Aqui Orígenes tenta comprovar a ancestralidade cristã pela mesma teoria que Justino Romano e Clemente de Alexandria haviam proposto).</b>
VII, 34	Celso descreve que os cristãos esperavam ver a Deus com os sentidos do corpo, o que seria um absurdo em termos platônicos.	Orígenes, com referência a Salomão (Pr. 2,5), mostra a existência de um sentido superior e não corporal. <b>(Mais uma das referências bíblicas indicadas ao leitor, como se quisesse mostrar que as escrituras conseguem suprir tais dúvidas doutrinárias).</b>
VII, 46	No que tange à afirmação de cristãos à época de que os homens que acreditavam nos conhecimentos mundanos eram ignorantes, aponta que realmente ignorantes são os cristãos que não conseguem apreender a inteligibilidade do mundo.	Demonstra cuidado em não combater as filosofias nobremente expressas, mesmo que provenientes de autores estranhos à fé cristã. <b>(Aparentemente, quer passar uma noção inclusiva do cristianismo).</b>
VIII, 53	Celso afirma que os homens nascem presos a um corpo e que suas almas são carregadas de paixões <b>(estoicismo)</b> .	Reconhece a prudência de Celso ao citar vários autores que comprovem essa doutrina. Entretanto, revela a falta de Celso em analisar pormenorizadamente a doutrina cristã. As observações são feitas, diz Orígenes, para estabelecer que seria preferível aos objetores aprenderem sobre a doutrina de antemão antes de atacarem-na.

VIII, 70	Se os romanos negligenciassem seus ritos em prol do Deus cristão, logo seriam punidos.	Se fossem convencidos, triunfariam sobre os inimigos; não teriam guerras, pois, seriam protegidos pelo poder divino. ( <b>Vantagens do cristianismo para o Império?</b> ).
VIII, 76 (Último parágrafo)	Celso promete outro tratado para mostrar aos homens a maneira correta de se levar uma vida conforme a doutrina verdadeira.	Orígenes deixa a cargo do leitor do tratado de Celso e de sua resposta tomar os juízos cabíveis, ou seja, qual deles apresentam a verdadeira devoção divina e as sãs doutrinas que incitam os homens a uma vida melhor. ( <b>Orígenes, expositor da <i>paideia</i> apostólica antagoniza Celso, representante da <i>paideia</i> tradicional</b> ).