

Em nome da (in)diferença



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Reitor

JOSÉ TADEU JORGE

Coordenador Geral da Universidade

ALVARO PENTEADO CRÓSTA

EDITORA  
UNICAMP

Conselho Editorial

Presidente

EDUARDO GUIMARÃES

ESDRAS RODRIGUES SILVA – GUITA GRIN DEBERT

JOÃO LUIZ DE CARVALHO PINTO E SILVA – LUIZ CARLOS DIAS

LUIZ FRANCISCO DIAS – MARCO AURÉLIO CREMASCO

RICARDO LUIZ COLTRO ANTUNES – SEDI HIRANO

*Jacyntho Lins Brandão*

# EM NOME DA (IN)DIFERENÇA

O MITO GREGO E OS APOLOGISTAS  
CRISTÃOS DO SEGUNDO SÉCULO

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990. Em vigor no Brasil a partir de 2009.

FICHA CATALOGráfICA ELABORADA PELO  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP  
DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO

---

B733e Brandão, Jacyntho José Lins, 1952-  
*Em nome da (in)diferença: O mito grego e os apologistas cristãos do segundo século /*  
Jacyntho José Lins Brandão. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.

1. Mitologia grega. 2. Cristianismo. 3. Padres da igreja (Gregos). 4. Identidade (Conceito filosófico) – Aspectos religiosos. 5. Diferença (Filosofia). I. Título.

CDD 398.230938  
261  
281  
155.2  
155

ISBN 978-85-268-1066-2

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Mitologia grega	398.230938
2. Cristianismo	261
3. Padres da igreja (Gregos)	281
4. Identidade (Conceito filosófico) – Aspectos religiosos	155.2
5. Diferença (Filosofia)	155

Copyright © by Jacyntho José Lins Brandão

Copyright © 2014 by Editora da Unicamp

Direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610 de 19.2.1998.

É proibida a reprodução total ou parcial sem autorização,  
por escrito, dos detentores dos direitos.

Printed in Brazil.

Foi feito o depósito legal.

Direitos reservados à

Editora da Unicamp

Rua Caio Graco Prado, 50 – Campus Unicamp

CEP 13083-892 – Campinas – SP – Brasil

Tel./Fax: (19) 3521-7718/7728

www.editora.unicamp.br – vendas@editora.unicamp.br

*Para minha mãe,  
em seus 90 anos.*



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	9
1. ONOMASIOLOGIAS .....	37
<i>Hibridismos</i> .....	39
<i>Judaísmo</i> .....	51
<i>Helenismo</i> .....	64
<i>Crestianismo</i> .....	78
2. TOPOLOGIAS .....	81
<i>Etnologias</i> .....	82
<i>Uma raça terceira</i> .....	94
<i>Enumerações</i> .....	109
<i>Conjunções e disjunções</i> .....	118
<i>Eponímias</i> .....	144
3. CRONOLOGIAS .....	151
<i>Genealogias</i> .....	157
<i>Sucessões</i> .....	183
<i>Escolhas</i> .....	201
<i>Biografias</i> .....	218
<i>Ortodoxias</i> .....	229

4. MITOLOGIAS 1 (CONFLUÇÕES) .....	243
<i>Teogonia</i> .....	250
<i>Estrato zero: O legislador</i> .....	252
<i>Estrato 1: O tradutor</i> .....	262
<i>Estrato 2: O visionário</i> .....	269
<i>Estrato 3: O filósofo</i> .....	280
<i>Estrato 4: O historiador</i> .....	297
<i>Estrato 5: O coletor</i> .....	315
<i>Mitopoética</i> .....	331
5. MITOLOGIAS 2 (HOMOLOGIAS) .....	337
<i>Interseções</i> .....	352
<i>Polionímias</i> .....	361
<i>Parapoéticas</i> .....	378
6. HISTORIOGRAFIAS .....	389
<i>Presente</i> .....	410
<i>Passado</i> .....	422
CONCLUSÃO: ECONOMIAS .....	445
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	457
<i>Textos antigos e medievais</i> .....	457
<i>Autores modernos</i> .....	465



## INTRODUÇÃO

Este livro é dedicado a um tema ao qual, ao longo dos anos, diferentemente de outros assuntos, tenho dedicado uma produção, falada e escrita, não mais que bissexta: a forma como os polemistas cristãos do segundo século de nossa era enfrentam a então antiga e respeitável tradição que, modernamente, se passou a designar como “a mitologia grega”.

Inscrever no primeiro parágrafo deste estudo — bem como em seu subtítulo — o mito (e a mitologia) define um programa. Com efeito, trata-se de termos vastos o suficiente para abranger aspectos fundadores (e consequentemente fundamentais) do imaginário antigo, os quais, na imprecisão mesma de seu campo de significado, configuram uma esfera que se pode prestar a duas operações em aparência contraditórias: esclarecer tanto quanto obscurecer. Como na aporia agostiniana a propósito do tempo, tudo depende de (não) perguntar: se não me perguntam (o que é o mito), sei; se me perguntam, já não sei. Essa dinâmica, acredito, alimenta a reflexão que se desdobra, em especial desde o Romantismo alemão, quando se buscaram e se estabeleceram não apenas novas mitologias não clássicas, como também se despendeu esforço e inteligência para discernir entre o que se tinha então por narrativas tradicionais, na conhecida distinção dos Irmãos Grimm entre *Mythus*, *Sagen* e *Märchen* (mito,

lendas e contos)<sup>1</sup>. Contrariamente à perspectiva dos antigos, essa partilha erudita reservou, em geral, ao *mythos* tão somente os relatos cosmoteogônicos ou simplesmente divinos (o que em grego se diria mais propriamente *theologia*), em contraposição aos relatos heroicos (*Sagen*) e aos “contos de fada” (*Märchen*)<sup>2</sup>.

Não pretendo enveredar pela discussão sobre o que seja o mito, delimitando intencionalmente nosso campo de interesse (meu e do leitor), ao ter inscrito, no título do livro — com um estatuto, portanto, superior ao do subtítulo —, o termo “nome”. O que se seguirá, de fato, interessa-se pouco por algum tipo de definição categórica, para concentrar-se nos nomes, melhor: no “em nome de” que se escreve e polemiza. A tríade que outorga fronteiras a nosso espaço de inquirição assim se dá: a polêmica, o mito e a escrita — a primeira dos três devendo ser entendida em seu sentido mais básico e pleno (o de guerra), pois nosso percurso visa surpreender os diversos movimentos estratégicos que utilizam, como munição, nos textos, o mito e o que atualmente chamamos de mitologia.

Saliente-se que o mito nunca foi, na Antiguidade grega e romana, um gênero de discurso acima de qualquer suspeita. Muito pelo contrário, desde eras muito arcaicas ele esteve sujeito a todo tipo de crítica. Em primeiro lugar, porque constitui uma categoria fluida que abrange vários tipos de tradição,

- 1 Cf. as obras de J. L. K. Grimm e W. K. Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, publicada em Berlim, em dois volumes, aparecidos em 1812 e 1815; *Deutsche Sagen*, também em dois volumes, aparecidos em Berlim em 1816 e 1818; e *Deutsche Mythologie*, igualmente em dois volumes vindos à luz em Göttingen, em 1835.
- 2 Para uma abordagem geral do problema da compreensão moderna do que vem a ser o mito, em contraposição com a antiga, ver C. Calame, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque*, pp. 9-55. Sobre a tripartição em causa, anota ele a “definição recíproca e contrastiva” de Frazer: “Os mitos: explicações errôneas dos fenômenos fundamentais relativos ao homem ou à natureza; portanto, uma primeira filosofia, uma primeira ciência, mas marcadas pela ignorância e pelo erro. As lendas: tradições, orais ou escritas, que narram o destino de homens que existiram ou de acidentes naturais ocorridos em lugares reais; elas situam-se entre verdade e mentira. Os contos: narrativas anônimas e puramente fictícias, que, pretendendo narrar fatos concretos, não têm senão uma função de divertimento” (pp. 20-21). O problema geral de definir o que seria o mito escapa de meus objetivos, as tentativas sendo muitas. Remeto a duas que primam pelo cuidado e clareza: O. T. Serra, *O reinado de Édipo*, pp. 17-110 (tese); A. Malta, *Homero múltiplo*, pp. 23-68. Não havendo outra indicação, todas as traduções no decorrer deste livro são de minha responsabilidade.

espalhadas no tempo e no espaço. Em seguida, porque, nas diferentes abordagens a que se submete, inclusive e sobretudo naquelas mais recheadas de reproches, ele demonstra como conserva uma autoridade que decorre menos do teor de verdade que se lhe atribui que da força que lhe empresta a tradição. Píndaro, por exemplo, a propósito da versão corrente do banquete dos deuses em Sípilo, quando Pélops teria sido por eles esquartejado e devorado, embora enfaticamente declare que

Ah! muitas as maravilhas. E talvez dos mortais  
a fala ultrapasse o verdadeiro discurso (*lógon*):  
entrelaçados com mentiras (*pseúdesi*) coloridas enganam os mitos (*mythoi*)<sup>3</sup>,

não se propõe desacreditar o trecho, apenas pretende corrigi-lo, tendo em vista considerar aporético (*ápora*) atribuírem-se impropriedades a entes divinos (neste caso a glotonaria), temeroso de que lhe caiba algum dano pela calúnia<sup>4</sup>. Trata-se, neste caso, como também em outros, de exigir que se digam, com relação a deuses, apenas coisas belas (*kalá*), pois é o que lhes convém, bem como o que convém ao que deles fala<sup>5</sup>, o que gera a constante possibilidade de reescrituras das mitografias tradicionais, ou mesmo leva à criação de novas mitografias, como faz Platão, prática contudo que pode remontar ao próprio Hesíodo<sup>6</sup>.

3 Píndaro, *Olimpica* I, 28-29: ἤ θαύματα πολλά, καί πού τι καί βροτῶν/ φάτις ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον/ δεδαϊδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις ἐξαπατῶντι μῦθοι. Na transliteração das palavras gregas, os acentos são conservados em seu exato local, de acordo com a norma corrente, cumprindo lembrar que, nos ditongos, ao contrário do que acontece em português, se põem sobre a segunda letra (assim, *pseúdos* lê-se ‘psêudos’; *paideía*, ‘paideia; *potesis*, ‘póiesis’; *theói*, ‘theói’ etc.).

4 Píndaro, *Olimpica* I, 82-83.

5 Píndaro, *Olimpica* I, 35-36: ἔστι δ’ ἀνδρὶ φάμεν εὐκὸς ἄμφι δαιμόνων καλὰ: μείων γὰρ αἰτία (ao homem é conveniente dizer, sobre os deuses, coisas belas: menor pois a culpa).

6 Os mitos platônicos são bem conhecidos e têm sido bastante considerados pela crítica — como o do andrógino, no *Banquete*, o de Er, na *República* e outros. Sobre a possibilidade de que Hesíodo seja o autor do *lógos* das cinco raças, nos *Trabalhos e dias*, veja-se A. Ballabriga, “L’invention du mythe des races en Grèce archaïque”, em que o autor conclui: “a liberdade de invenção crítica dos poetas gregos, desde os mais antigos textos conhecidos, é um fator capital que anuncia a dos pensadores posteriores” (p. 338). Trata-se de uma ideia a ser considerada: é

Percorrer o rol das críticas aos mitos, especialmente na versão que deles dão os poetas, seria atravessar de cabo a rabo a experiência grega, desde quando Hesíodo trouxera para o âmbito das Musas não só as verdades que se proclamam, mas também as “muitas mentiras [...] semelhantes a coisas autênticas” que se dizem<sup>7</sup>, passando ainda por filósofos, como Xenófanes<sup>8</sup>, Heráclito<sup>9</sup>, Pitágoras<sup>10</sup> e sobretudo Platão, pelos historiadores, a partir de Heródoto, além de também pelos próprios poetas — e não apenas Píndaro. Recorde-se o raciocínio cru que Eurípides põe na boca de seu Hércules, após este ter sido cruelmente tomado por loucura enviada pelos deuses — e assassinado cruamente a própria mulher e os filhos! —:

eu, que os deuses amem leitos que não são lícitos  
não acredito — e que com cadeias atem braços  
jamais julguei ser digno nem crerei,  
nem que um, do outro, seja senhor por natureza:

porque os poetas não se prendem a versões tradicionais dos mitos, mas podem eles próprios reescrever e até criar seus próprios mitos, que filósofos, historiadores e outros intelectuais — incluindo os autores cristãos de que nos ocuparemos — se sentem à vontade, na sequência, para usar da mesma liberdade de interpretação, reescritura e invenção.

- 7 Hesíodo, *Teogonia* 27-28: ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα./ ἴδμεν δ' εὔτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι (sabemos muitas mentiras dizer semelhantes a coisas autênticas/ e sabemos, quando queremos, proferir coisas verdadeiras).
- 8 Fr. 11 D.-K.: πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὀμηρὸς θ' Ἡσίοδος τε./ ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδεα καὶ ψόγος ἐστίν./ κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν (Tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo,/quanto entre os homens merece repulsa e censura,/ roubo, adultério e fraude mútua) e 12 D.-K.: ὡς πλεῖστ' ἐφθέγγξαντο θεῶν ἀθεμιστία ἔργα./ κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύει (atribuíram aos deuses muitas obras injustas, roubo, adultério e fraude mútua).
- 9 Fr. 42 D.-K.: τὸν τε Ὀμηρον > ἔφασκεν <ἄξιον ἐκ τῶν ἀγῶνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι> καὶ <Ἀρχιλόχον> ὁμοίως (disse que Homero devia ser expulso das disputas e açoitado, e Arquíloco também).
- 10 Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos* VIII, 21: φησὶ δ' Ἱερώνυμος κατελθόντα αὐτὸν εἰς ἄδου τὴν μὲν Ἡσίοδου ψυχὴν ἰδεῖν πρὸς κίον χαλκῷ δεδεμένην καὶ τρίζουσαν, τὴν δ' Ὀμήρου κρεμαμένην ἀπὸ δένδρου καὶ ὄφεις περὶ αὐτὴν ἀνθ' ὧν εἶπον περὶ θεῶν (disse Jerônimo que, descendo ele [Pitágoras] ao Hades, viu a alma de Hesíodo, presa a uma coluna de bronze e rangendo os dentes, e a de Homero, pendurada numa árvore e cercada de cobras, pelo que eles disseram sobre os deuses).

pois não necessita o deus, se realmente é deus,  
de nada: estes são desgraçados relatos de aedos (*aidôn... lógoi*)<sup>11</sup>.

Desgraçados *lógoi* incompatíveis com o que se considera que um deus deve ser no que é, os quais todavia se transmitem em toda sua estranheza, como no próprio teatro de Eurípides, cumprindo a proeza de provocar que sempre neles se creia e descreia — e isso simultaneamente, considerando-se a complexidade que cerca qualquer regime de crença. Com efeito, caso perguntemos, como faz Veyne, se os gregos acreditaram em seus mitos, a resposta não seria outra que a que conclui seu estudo: “claro que acreditavam!” — o que não significa que tenham neles depositado uma crença como a que se exige hoje, no Ocidente, do adepto de uma determinada religião. Assim, ele pontua:

De Heródoto até Pausânias e Eusébio, ia dizer até Bossuet, os gregos nunca deixaram de acreditar no mito, de problematizá-lo, e o seu pensamento pouco avançou sobre os dados desse problema, nem mesmo sobre as suas soluções; durante meio milênio, houve muitos espíritos, como Carnéades, Cícero ou Ovídio, capazes de não acreditarem nos deuses, mas ninguém duvidou de Hércules ou de Éolo, nem que fosse à custa de racionalizações; os cristãos trespassaram os deuses da mitologia, em que ninguém acreditava, mas nada disseram dos heróis mitológicos, pois acreditavam neles como toda a gente, Aristóteles, Políbio e Lucrécio incluídos<sup>12</sup>.

Se do ponto de vista da longa duração (o que a referência a Bossuet garante) tal comentário procede, o mesmo não se dirá com relação a nosso presente objetivo, ou seja: observar a atitude de alguns dos primeiros escritores cristãos, nomeadamente os apologistas gregos do segundo século (quando os deuses não haviam ainda sido “trespassados”), eles próprios, ainda que cristãos, participando do regime de crenças de base helenística que dava consistência ao orbe

11 Eurípides, *Héraclès* 1341-1346: ἐγὼ δὲ τοὺς θεοὺς οὔτε λέκτρ' ἂ μὴ θέμις/ στέργειν νομίζω δεσμά τ' ἐξάπτειν χερσῶν/ οὔτ' ἠξίωσα πάποτ' οὔτε πείσομαι/ οὐδ' ἄλλον ἄλλου δεσπότην πεφυκένα./ δείται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός./ οὐδενός· ἀοιδῶν οἶδε δύστηνοι λόγοι.

12 P. Veyne, *Acreditaram os gregos em seus mitos?*, p. 134.

romano. Que então, como antes, se duvide da representação dos deuses transmitida pelos mitos e se a critique, ninguém duvida. Que, do mesmo modo, se atribuam os problemas dessa representação principalmente aos poetas, tampouco. Que, aliás, se utilizem como argumento as críticas colhidas nos antigos poetas, historiadores e filósofos, como fazem extensamente, dentre muitos, tanto Clemente de Alexandria quanto Luciano, também não causa espanto. Nada disso parece deslocado pela simples razão de que a separação tão marcada entre “cristãos” e “pagãos”, que parecerá natural para medievais e modernos, ainda não se deu, e os primeiros vivem não propriamente no mundo dos segundos, pois estes não se nomeiam nem se entendem como “pagãos”, mas simplesmente no mundo romano<sup>13</sup>.

Ora, nesse contexto, o que principalmente deve ser destacado é como um curioso resultado da polêmica cristã contra “gregos” e “romanos” é o fato de que a crença nos deuses receba uma força renovada, pelo menos da parte dos intelectuais cristãos (que se dizem filósofos), os quais, ao contrário do que se observa em muitos de seus colegas pagãos (como Celso ou Luciano), não demonstram minimamente duvidar da existência da plethora de entidades divinas que pulula ao redor do Mediterrâneo<sup>14</sup>. É assim que se entende por que dependem eles, os polemistas cristãos, tanto esforço intelectual e argumentativo para demonstrar que os deuses dos gregos são falsos. Dizer que algo é falso não implica negar que exista, mas exatamente o contrário, depende de que exista — como no caso de uma moeda falsa ou de qualquer outro produto de um falsário, destinados a passar pelo correspondente autêntico. Só a pressuposição da existência efetiva dos deuses é que afinal justifica toda energia canalizada para requalificar sua natureza, reescrever sua história, reavaliar suas manifestações. Se, já após a queda de Roma, Santo Agostinho ainda se refere a eles como “falsos e falazes” e justifica que o triunfo do cristianismo proibira

13 Sobre o uso do termo “paganus”, H. Remus, “The end of ‘paganism’?”, pp. 197-203.

14 R. Macmullen, *Christianizing the Roman Empire*, p. 13, concorda que, nas crenças dos “pagãos”, pelo menos dos cultos, “nenhuma divindade poderia infligir um mal a um outro. No tempo de Homero, talvez as coisas tenham sido diferentes. Mas isso estava muito longe e era simples mito. Só os propagandistas cristãos retomaram-no, para provocar risos ou levantar as sobrancelhas contra seus rivais”.

servir a estes “demônios com nefandos sacrifícios”, transmitindo aos séculos seguintes um mundo reordenado a partir da falência do Império, que todavia oferece o modelo a partir do qual o cristianismo se apresenta enfim como uma religião, eles, os deuses ditos falsos e falazes, transfigurados como demônios, estão ainda presentes como peças indispensáveis na “cidade de Deus”, do mesmo modo que o tinham sido na “cidade do mundo”<sup>15</sup>.

De fato, do fim da era apostólica até Agostinho, que assiste confrangido à queda do Império em que a cristandade estava desde o início mergulhada, desenrolou-se uma extensa negociação dos polemistas cristãos com “gregos” e “romanos” — do mesmo modo que também com os “judeus”, dependendo de quem escreve e para quem escreve —, negociação que se estende pelos três séculos de que o primeiro é o que aqui nos interessa. Trata-se de um processo motivado pela urgência de garantir a salvaguarda, no contexto das perseguições e dos martírios, mas que não se restringe apenas aos efeitos imediatos e termina por ser consequência da opção preferencial dos proselitistas cristãos pelos “gentios”.

Aristides, Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo, Hérmiás e Clemente de Alexandria são as figuras que atrairão nossa atenção nas páginas que seguem, enquanto “gregos” que sentem a necessidade de, em nome de uma “filosofia bárbara”, constituir um espaço para seu regime de crenças, pela demonstração do que tem ele de diferente, mas, ao mesmo tempo, também de indiferente com relação ao regime dominante. Do outro lado da trincheira, apesar do naufrágio que vitimou grande parte da produção que se levantava contra os cristãos, em defesa da “filosofia” propriamente “grega”, também nos valeremos do que restou do que Labriolle chamou de “a reação pagã”<sup>16</sup>, de que a personagem mais destacada é Celso.

Como se vê, nosso foco se concentrará não propriamente na Antiguidade tardia, esse período em que, conforme as palavras de Brown, se configuram as instituições que dominarão os mil anos seguintes da cultura europeia<sup>17</sup>, mas no

15 Agostinho, *Cidade de Deus* 2, 3 e 2, respectivamente.

16 P. de Labriolle, *La réaction païenne*.

17 Peter R. L. Brown, *The making of Late Antiquity*.

que imediatamente a antecede, o segundo século, o mundo chamado por Bakhtin de “pós-clássico” e que eu mesmo tenho preferido tratar de “pós-antigo”<sup>18</sup>. As perguntas que faremos aos textos são de duas ordens: uma, como se entende a polêmica suscitada pelos cristãos no espaço plural e multicultural de Roma e da *paideia* grega, ou seja, enquanto atores inteiramente mergulhados nesse ambiente; a outra, que tipo de operador, nesse contexto, vem a ser o mito.

Emprestar essa relevância ao mito tem sua razão de ser, pois se trata do aspecto que, para uma certa posteridade cristã, parecerá dos mais perturbadores. Ainda em 1952, a propósito dos exercícios de mitologia comparada levados a cabo por Justino em sua primeira apologia, observava Ruiz Bueno, editor dos textos dos apologistas gregos para a *Biblioteca de Autores Cristianos*:

O caminho que [Justino] inicia é sobejamente perigoso. Modernamente, esgrimiuse incansavelmente essa comparação como arma para negar não só a divindade, como até a originalidade do cristianismo. Na verdade, São Justino não busca senão formas de fazer-se compreender por mentes pagãs, às quais quer, na medida do possível, falar em sua própria língua; mas ele sabe perfeitamente que sua fé está infinitamente acima da filosofia e, mais ainda, acima das aberrações da mitologia. Não nos detenhamos, pois, nas analogias que aqui estabelece São Justino<sup>19</sup>.

18 Cf., respectivamente, M. Bakhtin, *Questões de literatura e de estética*, e J. L. Brandão, *A invenção do romance*. J. Rüpke, “Early Christianity out of, and in, context”, pp. 192-193, observa com inteira razão que uma abordagem renovada da história do cristianismo exige “cooperação e divisão de trabalho entre as disciplinas acadêmicas”, o que, sendo “verdadeiro para a filologia clássica tanto quanto para os estudos do Novo Testamento”, constituiria um requisito ainda mais importante nessa esfera, já que as “origens (como o período imperial o é tanto para a cristandade, quanto para o judaísmo rabínico) resistem à historicização mais que épocas tardias”; todavia, ele continua, constata-se que “estudiosos de várias disciplinas se sentem mais à vontade para colaborar em pesquisas sobre Antiguidade tardia do que sobre as origens do cristianismo. [...] A história do cristianismo é tanto uma parte da história da religião quanto o é da cultura clássica. Do mesmo modo, a cultura clássica e a história da religião são parte da história do cristianismo. A especialização por disciplinas é necessária, mas o isolamento há muito tempo não produz bons resultados”.

19 D. Ruiz Bueno, “Introducción a las apologias de San Justino”, in *Padres apologetas griegos*, p. 169.



Curiosamente, não só se entende que Justino escamoteia aquilo em que de fato acredita — como um falsário —, como se propõe que se abandonem suas “analogias”, que todavia constituem um dos cernes de seu discurso apologético. Ao mesmo tempo, percebe-se o quanto Justino usa uma autêntica tática de guerra, produzindo “armas” cuja eficácia, segundo o comentador, mudados os tempos, não só se mantém como também se manifesta no sentido contrário, repetindo, aliás, o fenômeno a que já fiz alusão: de quanto os polemistas cristãos buscaram, para criticar o mito, nos próprios filósofos, historiadores e poetas gregos. Finalmente, está o temor de que se atinja, com as armas de Justino, não só a “divindade”, como sobretudo a “originalidade” do cristianismo. Essa parece uma preocupação de fundo, reiterada mais recentemente também por Beatrice, segundo o qual “as analogias que, da perspectiva dos representantes da *Religionsgeschichtliche Schule*, deveriam ter provado a falta de originalidade do cristianismo em relação ao meio cultural helenístico em que ele se desenvolveu, se mostraram bem pouca coisa à luz de uma análise mais atenta”<sup>20</sup>. Abordagens desse tipo, das quais me afasto, apresentam o inconveniente de substancializar o cristianismo como algo inteiramente diverso de seu ambiente, também ele substancializado (em geral sobre a rubrica vaga de “helenismo”), o que leva a que as relações só possam ser pensadas em termos de “influências” de um no outro e vice-versa<sup>21</sup>, escamoteando justamente a forma como se dão as operações de negociação cultural, em que as fronteiras jamais estão permanentemente fixadas nem existe uma teleologia estabelecida.

20 P. F. Beatrice, “Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère”, p. 48. Também em R. Frangiotti, *Cristãos, judeus e pagãos*, p. 30, lê-se que no século II a distinção entre judeus e cristãos “foi realizada com clareza”, tanto que “o Estado reconhecia, como atesta a carta de Plínio, a originalidade e autonomia do movimento cristão”.

21 Esse tipo de abordagem, com ênfase nas influências, embora obtenha ganhos enquanto procede à comparação dos resultados disponíveis, parece-me deixar de lado justamente a consideração dos processos. Para uma visão geral desse tipo de abordagem, veja-se L. Couloubaritsis, “La religion chrétienne a-t-elle influencé la philosophie grecque?”, em que o autor procede a uma análise de *Contra os galileus*, de Juliano, da perspectiva das influências, nele, do cristianismo. Não resta dúvida de que Juliano tem em vista fundar uma religião, que ele chama de “helenismo”, tendo como modelo o cristianismo e como reação a este — mas isso num momento em que o cristianismo já se estabeleceu como religião, impondo a lógica religiosa às demais teosebias, incluindo a dos judeus.

Em que pese o que esse tipo de entendimento tem de anacrônico e preconceituoso, a preocupação expressa com o problema da “originalidade” toca num dos principais motivos da polêmica que nos interessa. Isso porque, se, como se disse, o mito nunca foi, na Antiguidade grega e romana, um gênero de discurso acima de qualquer suspeita, a crítica que a ele então se faz, da parte dos polemistas cristãos, tem como objetivo apresentá-lo como simples imitação mal lograda daquilo que no cristianismo se mostra como verdade. Noutros termos, a natureza do mito esclarece-se por duas feições: ele é mimético e, ainda por cima, mimese baseada em incompreensão. Se, de um lado, considerando a dialética entre a verdade que se mostra inteira ou fragmentada, realçam-se, também a partir de Justino, as pressuposições aparentemente mais sofisticadas relativas ao *lógos spermatikós* (um *lógos* disseminado), que teria permitido que Platão, afinal, não fosse mais que um Moisés *attikízon* (um Moisés que fala em grego ático), argumento com lugar de honra nas histórias da filosofia por parecer que em nada está abaixo das mais altas especulações<sup>22</sup>, por outro, deixam-se de lado as teorizações não menos importantes sobre a ação muito mais ampla e, conseqüentemente, mais relevante dos demônios, ou seja, os deuses falsos e falazes, que enganam multidões com seus arremedos da verdade esfacelada em suas partes. Isso implica não só os deuses, como também que eles transmitem algo de verdadeiro, mesmo se visando à ilusão. O que se configura, portanto, é um campo de relações complexo, em que a partilha não pode se dar simplesmente separando o que é nosso do que é deles, o próprio do impróprio, o verdadeiro do falso. Por uma razão que parece bastante simples: ambos os lados em disputa participam do mesmo campo cultural.

22 W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, pp. 45-46, resume bem os traços desse tipo de argumentação dos apologistas: “A defesa do cristianismo tinha de empregar sempre argumentos filosóficos. Por acaso não haviam ensinado Sócrates e Platão e muitos outros o mesmo? O não crer nos deuses dos antigos poetas e da religião popular era tão velho como a própria filosofia. E não sofreu Sócrates a morte de um mártir por sua concepção mais pura da divindade? Foi o protótipo do justo sofredor, um verdadeiro *typos*, como algumas figuras do Antigo Testamento que parecem sinalizar a vinda de Cristo. Os estoicos haviam afirmado que o princípio e a causa divina do mundo era o *Logos* que penetra tudo quanto existe. Este *Logos*, antecipado em parte por Sócrates, tomou a forma humana em Cristo”.

Tanto isso é verdade que uma das principais acusações de Celso aos cristãos será a de que foram exatamente eles que, tomando canhestramente o que diziam os mitos, em que a verdade se encontra não à mostra, mas em subentendidos, foram exatamente eles que mimetizaram em seus relatos e doutrinas o que não entendiam.

Reduzir o discurso dos apologistas a apenas fazer-se compreender às “mentes pagãs [...] em sua própria língua” ou atribuir-lhes uma atitude “lúcida e consciente de ‘apropriação’ eclética e crítica da herança da melhor filosofia grega”<sup>23</sup> implica emprestar a esses homens do segundo século uma mentalidade que lhes é estranha e só ganhou os contornos que ganhou com o passar do tempo e a reavaliação da história a partir da perspectiva do triunfo do cristianismo como religião da Europa. Justino e seus colegas, bem como Celso e os seus, que mais desconhecemos que conhecemos, fazem-se compreender na língua e nas crenças que compartilham — e só assim o podem fazer, do mesmo modo que, no próprio interior das comunidades cristãs, eram também essa mesma língua e crenças comuns que se compartilhavam. Não quero dizer com isso que os apologistas, inclusive porque concebem suas obras como defesas numa situação de juízo, não utilizassem, a par da munição fornecida pelos antigos, todas as estratégias dessa irmã siamesa da filosofia que é a retórica. Contudo, reduzir sua argumentação apenas a uma sorte de embuste que lhes permite fazer-se compreender por aqueles para os quais escrevem, como se engajados num processo cujos desdobramentos eles controlam inteiramente, implica desconsiderar que quem escreve está também sempre envolvido no que escreve, compartilhando as incertezas do mesmo campo cultural, o que se aplica de modo superlativo ao tema de que nos ocupamos<sup>24</sup>.

23 P. F. Beatrice, “Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère”, p. 42.

24 Com relação a Justino, Reed demonstra bem como seus argumentos diferem quando ele se dirige aos “gregos”, isto é, aos súditos de Roma, nas suas duas apologias, e quando se endereça aos judeus, no *Diálogo com Trifão* (A. Y. Reed, “The trickery of fallen angels”). Note-se contudo que este último tem a forma do diálogo, o gênero por excelência da filosofia, o que mostra, a par do uso da língua grega, que mesmo a polêmica com o judaísmo se dá envolta pelo superestrato helênistico.

Mesmo num momento mais avançado, já no segundo quarto do terceiro século, e dirigindo-se não a um público externo, mas a um “amigo”, ou seja, um companheiro de fé, ao qual parece que deseja fornecer argumentos para a crítica às crenças dos gregos, Atanásio de Alexandria retoma o problema dos antigos deuses, requalificando-os não como demônios, mas, na linha evemericista já de longa tradição, como simplesmente humanos. Do mesmo modo que o Senado romano tinha por hábito decretar que os imperadores deveriam ser reverenciados como deuses — argumenta ele —, assim também Teseu havia instituído como deuses a Zeus, Possêidon, Apolo, Hefesto e Hermes, bem como, na qualidade de deusas, Hera, Deméter, Atena e Ártemis<sup>25</sup> — e o que se observava em sua época era o mesmo que havia ocorrido em eras mais antigas: divinizações por decreto ou por costume. Além dessa analogia de ordem histórica, sua prova mais importante se encontra na contraposição entre a verdade dos nomes (*onómata*) e a verdade das ações (*práxeis*) contadas sobre esses “pseudodeuses” por seus “arautos e profetas (*kérykes kai mánteis*), digo, os poetas e também prosadores”<sup>26</sup>. Há quatro possibilidades: a) ou os nomes e as ações são falsos, logo, os deuses não existem; b) ou os nomes são verdadeiros e as ações falsas, o que significaria que mentiram os poetas, pois um deus não poderia praticar adultério, fornicação, pederastia etc.; c) ou os nomes são falsos e as ações verdadeiras, o que também imputa a culpa aos poetas, que não deviam chamar de deuses seres capazes de tais ignomínias; d) ou nomes e ações são verdadeiros, o que significa que não se trata de deuses, mas de homens — e homens maus. Esta última opção, que salva a existência dos deuses — requalificados como humanos e perversos —, é a escolhida, com base na consideração de que, com relação aos heróis, os poetas jamais chegaram a ponto de atribuir covardia a Aquiles, força a Tersites, estupidez a Ulisses, insensatez a Nestor, atos efeminados a Diomedes e Heitor, ou coragem a Hécuba, não ha-

25 Atanásio, *Contra os gentios* 10: “Este costume não é novo nem teve início com o Senado dos romanos, mas tinha surgido muito antes e foi usado para a concepção dos ídolos, pois também os deuses antigos aclamados pelos gregos, Zeus, Possêidon, Apolo e Hefesto, e, dentre as fêmeas, Hera, Deméter, Atena e Ártemis foram julgados, pelas prescrições de Teseu, referido pelos historiadores gregos, dignos de serem chamados deuses”.

26 Atanásio, *Contra os gentios* 15.