



UnB

Universidade de Brasília

Instituto de Letras

Departamento de Teoria Literária e Literaturas

Programa de Pós-Graduação em Literatura

Júlio César Piffero de Siqueira

O embate com a verdade em Luciano de Samósata e nos apologistas cristãos

**Brasília-DF
2020**

Júlio César Piffero de Siqueira

O embate com a verdade em Luciano de Samósata e nos apologistas cristãos

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade de Brasília, de minha autoria exclusiva, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Literatura.

Área de Concentração: Estudos Literários Comparados

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Sandra Lúcia Rodrigues da Rocha

**Brasília-DF
2020**

Pe Piffero de Siqueira, Júlio César
O embate com a verdade em Luciano de Samósata e nos
apologistas cristãos / Júlio César Piffero de Siqueira;
orientador Sandra Lúcia Rodrigues da Rocha. -- Brasília,
2020.
225 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Literatura) --
Universidade de Brasília, 2020.

1. Apologistas cristãos. 2. Dogma. 3. Luciano de
Samósata. 4. Retórica. 5. Segunda Sofística. I. Rodrigues da
Rocha, Sandra Lúcia, orient. II. Título.

Júlio César Piffero de Siqueira

O embate com a verdade em Luciano de Samósata e nos apologistas cristãos

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade de Brasília, de minha autoria exclusiva, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Literatura.

Área de Concentração: Estudos Literários Comparados

Data da Aprovação: ___/___/___

Prof.^a Dr.^a Sandra Lúcia Rodrigues da Rocha

Instituição: Universidade de Brasília

Assinatura: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. Jacyntho José Lins Brandão

Instituição: Universidade Federal de Minas Gerais

Assinatura: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. João Vianney Cavalcanti Nuto

Instituição: Universidade de Brasília

Assinatura: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. Pedro Ipiranga Júnior

Instituição: Universidade Federal do Paraná

Assinatura: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. Gílson Charles dos Santos

Instituição: Universidade de Brasília

Assinatura: _____

Julgamento: _____

*Para Andreza,
Mateus,
Júlia e
Lucas*

AGRADECIMENTOS

Agradeço minha mãe e meu pai pelo incentivo e encorajamento. Dos meus avós, tenho comigo a lembrança carinhosa de uma atenção e um tratamento que me faziam sentir especial e como alguém que tinha algo a dizer. Agradeço as suas histórias, memórias, as perguntas instigantes que me colocavam para refletir, a disposição em compartilhar experiências e o interesse em simplesmente ouvir.

Agradeço à Andreza por estar comigo em cada conquista, cada desafio e cada angústia e, ainda, pela capacidade de se alegrar, me encorajar, me apoiar e sustentar quando preciso. Agradeço ao Mateus pela curiosidade, apoio e interesse, à Julia pelas conversas e reflexões e ao Lucas pela alegria que nos trouxe. Agradeço a minha família por ter proporcionado o ambiente necessário para que essa jornada fosse não somente possível, mas prazerosa.

Agradeço aos meus professores do mestrado e do doutorado. Cada um contribuiu algo na minha formação intelectual e foi responsável por desconstruir dogmas e preconceitos. Cada um foi exemplo de generosidade, dedicação e encorajamento. Agradeço por terem iluminado o meu caminho e me dado os recursos necessários para usufruir da liberdade que vem com a investigação e a busca pelo conhecimento.

Agradeço a minha orientadora, Sandra Rocha, primeiramente pela maneira como me recepcionou e me acolheu. Depois, pela maneira como ela conduzia o Rhetor e fez com que eu me sentisse parte do grupo de estudos desde a minha chegada por lá. Pela intensidade e o empenho com que conduzia suas disciplinas, pela orientação sempre precisa e cirúrgica, e pela bondade e generosidade de ter ido muito além de qualquer expectativa.

Agradeço à CAPES e a todos os amigos que lá tenho e, em especial, à Zena Martins e à Priscila Cagni por terem me concedido a tão necessária licença capacitação, sem a qual esse trabalho não teria sido possível, à Alice e à Idê por terem me encorajado a entrar nessa família e seguir no caminho do doutorado, e à Carolina Nodari pela excelência com que conduziu os trabalhos na minha ausência, durante a licença capacitação. Agradeço ainda em especial a todos os amigos da CAPES, por todo o apoio e encorajamento constante.

*Ἀλλὰ θαρρῶμεν, ὦ φιλότης, μέγα τῶν τοιούτων
ἀλεξιφάρμακον ἔχοντες τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν
ἐπὶ πᾶσι λόγον ὀρθόν, ᾧ χρωμένους ἡμᾶς
μηδὲν μὴ ταράξῃ τῶν κενῶν καὶ ματαίων
τούτων ψευσμάτων.*

*Anima-te, meu querido amigo, pois conheço
um poderoso antídoto contra esse mal: a
verdade e o justo espírito crítico. Se
soubermos usar dele, nenhuma dessas balelas
vazias e vãs nos perturbará.*

(Luciano de Samósata, *Philopseudes sive incredulus* 40. Tradução de Magueijo)

RESUMO

Nesta tese, estuda-se o tratamento que Luciano e os apologistas cristãos do segundo século dão ao que consideram ser a verdade, levando-se em consideração o pensamento sofístico e filosófico e a abordagem historiográfica antiga. O método consiste em trazer Luciano e os apologistas para um mesmo campo de discussão, sob a perspectiva de um movimento literário mais amplo, a Segunda Sofística, com a finalidade de analisar as maneiras que suas obras se iluminam reciprocamente. Nota-se que em Luciano a noção do termo “verdade” basicamente se dá no nível de duas dimensões investigativas: uma filosófica e outra histórica. Não se verifica na produção literária dos apologistas, por sua vez, uma separação análoga àquela observada em Luciano. No campo da investigação histórica, a obra *Como se deve escrever a história*, de Luciano, parece associar a verdade aos fatos e aos eventos assim como estes se passaram, dispensando a participação da opinião. Para os apologistas, por sua vez, a verdade parece estar associada não aos fatos e aos eventos, mas à interpretação que fazem destes, incorporando a participação do “mito” e do “fabuloso”, ainda que possam não estar totalmente cientes do valor fictício que seus relatos possuem tal como de imediato perceberia Luciano. No âmbito da investigação filosófica, analisa-se como Luciano alicerça o seu entendimento da verdade, não em dogmas manipuláveis pela δόξα em associação à πίστις, mas, sim, na vida de indivíduos e na coerência de suas atitudes, no presente. Os apologistas, por outro lado, alicerçam sua compreensão da verdade na filosofia dogmática e passam a apreendê-la por meio do protagonismo de sua πίστις.

Palavras-Chave: Apologistas cristãos. Dogma. Luciano de Samósata. Retórica. Segunda Sofística.

ABSTRACT

In this thesis, we study the treatment that Lucian and Christian apologists of the second century give to what they consider to be the truth, taking into account the sophistic and philosophical thought and the ancient historiographical approach. The method consists of bringing Lucian and the apologists to the same field of discussion, from the perspective of a broader literary movement, the Second Sophistic, in order to analyze the ways that one sheds new light on the other's work. It is noted that in Lucian the notion of the term "truth" basically occurs at the level of two investigative dimensions: one philosophical and the other historical. In the apologists' literary production, there is no separation analogous to that observed in Lucian. In the field of historical investigation, Lucian's work *Quomodo historia conscribenda sit* seems to associate what is the truth with facts and events as they happened, dispensing with the participation of opinion. For apologists, in turn, the truth seems to be associated not with facts and events, but with their interpretation of them, incorporating the participation of "myth" and "fantastic", even though they may not be fully aware of the fictitious value that their reports have as Lucian would immediately have perceived. In the scope of philosophical investigation, we analyze how Lucian bases his understanding of what is the truth, not in dogmas manipulable by δόξα in association with πίστις, but in something more noticeable, such as the individual's life and the coherence of his attitudes, in the present. Apologists, on the other hand, base their understanding of truth on dogmatic philosophy and come to apprehend it through the protagonism of their πίστις.

Keywords: Christian Apologists. Dogma. Lucian of Samosata. Rhetoric. Second Sophistic.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Seguimos o padrão de abreviaturas estabelecido pelo Oxford Classical Dictionary (OCD). Para as obras não listadas no OCD, seguem abaixo as abreviaturas:

Autor	Nome em latim*	Abreviatura
Ateneu	<i>Deipnosophistae</i>	<i>Deip.</i>
Diógenes Laércio	<i>De vitis et dogmatibus clarorum philosophorum</i>	<i>De vitis.</i>
Aristides de Atenas	<i>Apologia</i>	<i>Apolog.</i>
Fílon de Alexandria	<i>De congressu eruditionis gratia</i>	<i>Congr.</i>
	<i>Quis rerum divinarum heres sit</i>	<i>Her.</i>
Justino Mártir	<i>Dialogus cum Tryphone</i>	<i>Dial.</i>
Luciano	<i>Prometheus</i>	<i>Prom. Verb.</i>
	<i>Icaromenippus s. Hypernephelus</i>	<i>Icar.</i>
	<i>Timon s. misanthropos</i>	<i>Tim.</i>
	<i>Charon s. contemplantes</i>	<i>Char.</i>
	<i>Piscator s. Reviviscentes</i>	<i>Pisc.</i>
	<i>Bis Acusatus s. Tribunalia</i>	<i>Bis acc.</i>
	<i>De sacrificiis</i>	<i>Sacr.</i>
	<i>De Mercede conductis potentium familiaribus</i>	<i>Merc. Cond.</i>
	<i>Necyomantia s. Menippus</i>	<i>Nec.</i>
	<i>Rhetorum praeceptor</i>	<i>Rh. Pr.</i>
	<i>Deorum Concilium</i>	<i>Deor. Conc.</i>
	<i>Zeuxis s. Antiochus</i>	<i>Zeux.</i>
Lucrécio	<i>De Rerum Natura</i>	<i>D.R.N.</i>

* Os títulos não são dados em grego, uma vez que a maioria dos estudiosos referem-se a esses títulos pelo seu correspondente em Latim.

NOTAS SOBRE TRADUÇÕES E EDIÇÕES USADAS

As obras *Diálogo com Trifão*, *Apologia I e II* de Justino, *Discurso Contra os gregos* de Taciano e *A Autólico* de Teófilo de Antioquia, utilizadas nesta tese, são todas de Storniolo e Balancin (2014), salvo quando indicado diferentemente.

As traduções de Luciano, salvo quando indicado diferentemente, das obras *Philops.*, *Vit. auct.*, *Rh. Pr.*, *Pisc.*, *Bis acc.*, *Char.*, *Sacr.*, *Anach.*, *Nec.*, *Icar.*, *Tim.*, *Hermot.*, *Syr. S.*, *Iupp. trag.*, *Dial. D.*, *Deor. Conc.*, *Dial. mort.* e *Macr.* são de Custódio Magueijo. Com relação a outras obras de Luciano, seguimos a tradução do Prof. Jacyntho Lins Brandão em *Somn.*, *Zeux.*, *Prom. Verb.*, *Merc. Cond.* e *Hist. Conscr* (2007); a tradução de Pedro Ipiranga Júnior, Cassiana Lopes Stephan e Priscila Caroline Buse em *Nigr.*; a tradução de Douglas Cristiano Silva em *De mort. Peregr.*; a tradução de Daniel Gomes Bretas em *Alex.*; a tradução de Olimar Flores Júnior em *Demon.*; e, finalmente, a tradução de Lucia Sano em *Ver. hist.*.

A tradução do *Elogio de Helena* é a oferecida por Maria Cecília de Miranda N. Coelho (1999).

As traduções dos textos bíblicos nesta tese são de João Ferreira de Almeida, versão Corrigida e Fiel (1995) e versão Revista Atualizada (1993).

O texto grego do Novo Testamento segue a 27ª edição do *Novum Testamentum Graece* (NESTLE; ALAND, 1993).

A edição consultada dos demais textos gregos foi sempre aquela disponível nos bancos de dados *Thesaurus Linguae Graecae*® (doravante TLG), acessados pelo aplicativo *Diogenes* ou pela página online de cada sistema.

As demais traduções serão indicadas em nota seguindo o texto traduzido e de acordo com as convenções da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) para citações e referência bibliográficas. As referências aos textos podem ser encontradas na Bibliografia.

No sentido de dar uma maior ênfase aos termos que nos interessam nesta tese, em alguns momentos da tradução faremos uso do recurso negrito na fonte utilizada na tradução ou no texto em grego para fins de facilitar o destaque pretendido.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1. A SEGUNDA SOFÍSTICA E A HERANÇA INTELLECTUAL PARA O EMBATE COM A VERDADE NO SEGUNDO SÉCULO	18
1.1 A SEGUNDA SOFÍSTICA.....	18
1.1.1 Filóstrato e a <i>Vida dos Sofistas</i>	21
1.1.2 Questões étnicas/identitária.....	24
1.1.3 A participação cristã	26
1.2 A POLÊMICA ENTRE FILÓSOFOS E SOFISTAS	29
1.3 RÉTORES, SOFISTAS E FILÓSOFOS PARA APOLOGISTAS E LUCIANO.....	36
1.4 CONCLUSÃO	45
CAPÍTULO 2. ΔΟΓΜΑ, ΔΟΞΑ E A OPERAÇÃO DA ΠΙΣΤΙΣ EM RELAÇÃO À VERDADE	47
2.1 ΔΟΓΜΑ E ΔΟΞΑ	47
2.2 DO ΔΟΓΜΑ À ΠΙΣΤΙΣ	54
2.3 ΠΙΣΤΙΣ E A VERDADE.....	61
2.4 CONCLUSÃO	74
CAPÍTULO 3. A PAIDEÍA E A IDENTIDADE BÁRBARA SOB DOMÍNIO ROMANO EM LUCIANO E NOS APOLOGISTAS	76
3.1 A RESPOSTA BÁRBARA À PAIDEIA	76
3.2 A PAIDEIA CRISTÃ	83
3.3 PAIDEÍA, REGIME DE CRENÇAS E IDENTIDADE EM LUCIANO.....	94
3.4 CONCLUSÃO	103
CAPÍTULO 4. A RETÓRICA ANTIDOGMÁTICA DE LUCIANO DE SAMÓSATA E O SEU TRATAMENTO DA VERDADE	105
4.1 VERDADE, DOXA E RETÓRICA ANTIDOGMÁTICA.....	106
4.2 O GÊNERO COMO RECURSO ANTIDOGMÁTICO	108
4.3 LUCIANO: SOFISTA OU NÃO?.....	111
4.4 LOGOS LUCIÂNICO	116
4.5 CONCLUSÃO	118
CAPÍTULO 5. O DIÁLOGO NA CONSTRUÇÃO DO MODELO DE FILÓSOFO E SOFISTA EM LUCIANO E JUSTINO.....	120
5.1 O USO DO DIÁLOGO	120
5.2 O FILÓSOFO E SOFISTA	126
5.3 CONCLUSÃO	148
CAPÍTULO 6. A VERDADE: EMBATES DISCURSIVOS ENTRE LUCIANO E OS APOLOGISTAS SOBRE A HISTORIOGRAFIA.....	151

6.1	O RELATO DA VERDADE: REVELAÇÃO OU HISTÓRIA.....	151
6.2	CONCLUSÃO	175
CAPÍTULO 7. A VERDADE NA RETÓRICA E NO EMBATE FILOSÓFICO ENTRE LUCIANO E OS APOLOGISTAS		178
7.1	A INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA E A BUSCA PELA VERDADE	179
7.2	CONCLUSÃO	206
CONCLUSÃO		208
BIBLIOGRAFIA.....		214

INTRODUÇÃO

Em 2016, “pós-verdade” é eleita a palavra do ano, segundo o *Dicionário Oxford*. No ano anterior, minha orientadora Sandra Rocha havia me introduzido ao texto de Luciano, *Das Narrativas Verdadeiras*, na tradução de Lúcia Sano, em uma disciplina de Tradição Clássica, que ela ministrou na pós-graduação da Universidade de Brasília. A inquietação que viria a gerar as reflexões que deram origem a esta tese, havia se formado nesse contexto com tais elementos. Pensar em um conceito de verdade que coloca os apelos à emoção ou à crença pessoal em oposição a um conceito de verdade que associa o termo às circunstâncias nas quais fatos objetivos são gerados não seria uma discussão nova. O passado clássico nos traz evidências de uma prolífica e rica discussão sobre esse tema. A escolha pelo segundo século é óbvia, pois é o período em que temos a produção literária de Luciano, apresentando um tratamento da verdade mais próximo daquele relacionado aos fatos objetivos, em um mesmo espaço de tempo em que os apologistas cristãos estão produzindo uma literatura em que oferecem um tratamento da verdade cuja compreensão está associada às suas crenças e às emoções provocadas pela fé. Este tema, assim, ilumina não somente o período estudado e as variadas facetas da produção discursiva do período, mas também ajuda a produzir uma reflexão sobre a relevância do estudo da literatura clássica para problematizar e iluminar temas da atualidade.

Esta tese leva em conta algumas considerações básicas. (1) Os textos produzidos pelos apologistas cristãos do segundo século de nossa era não parecem constituir um *corpus* alienado da produção literária do mesmo período e, logo, devem ser considerados sob o mesmo contexto e prisma que demais textos produzidos nesse período são estudados. Neste sentido, o contraste desse *corpus* com aquele de Luciano de Samósata tem o potencial de produzir nuances e perspectivas capazes de gerar análises menos anacrônicas do que se tratado como um *corpus* isolado em seu tempo ou uma categoria à parte do movimento cultural do período. (2) Luciano e os apologistas têm sua produção literária embalada pela Segunda Sofística e pelas condições impostas ao mundo helenizado pelo Império Romano. (3) Luciano e os apologistas não prescindem da retórica. No entanto, operam-na de modo bem distinto. Luciano apresenta uma retórica que segue um sentido antidogmático, enquanto os apologistas apresentam uma retórica dogmática. Finalmente, (4) o tratamento que Luciano e os apologistas dão ao que consideram ser a verdade, no âmbito desse movimento literário mais amplo, leva em consideração o pensamento sofístico e filosófico.

A tese está detida em três níveis de análise. O capítulo um apresenta o contexto e analisa a herança intelectual que teria influenciado a produção literária dos nossos autores, com foco

especial em Luciano. Do capítulo dois ao quinto, temos análises pontuais dos autores objetos de estudo, correlacionando-os aos eixos conceituais que serão trabalhados na tese de maneira mais detalhada no sexto e sétimo capítulos.

Não é um pressuposto desta tese que Luciano e os apologistas tenham tido contato com a produção literária uns dos outros e tenham se relacionado de alguma maneira, ainda que tal possibilidade não seja totalmente descartada. O que queremos dizer com isso é que tal possibilidade de ausência de contato e conhecimento mútuo não elimina o potencial debate que observamos no estudo da produção literária de Luciano e dos apologistas. Com Luciano, acreditamos ser possível lançar nova luz sobre como os apologistas percebem a sua verdade, uma que confunde a esfera do conceito do que é mito e do que é história; e, com os apologistas, pode-se, igualmente, compreender melhor o tratamento que Luciano dá ao relato de uma possível verdade, uma que distingue a esfera da opinião do fato objetivo. O trabalho de um ilumina o do outro. A compreensão que advém do conhecimento de que Luciano e os apologistas compartilharam origens semelhantes, viveram no mesmo tempo e habitaram localidades geográficas próximas, produz possibilidades de afirmações que partem de inferências somente possíveis pela consideração de tais fatores. É trazendo Luciano e os apologistas juntos na perspectiva da Segunda Sofística para o debate que se torna possível lançar uma nova luz sobre eles. Poucos fizeram isso no Brasil. O destaque, nesse sentido, vai para o trabalho realizado pelo Professor Jacyntho Lins Brandão (2014), o qual dedica à temática de “como os polemistas cristãos do segundo século de nossa era enfrenta a então antiga e respeitável tradição que, modernamente, se passou a designar como ‘a mitologia grega’” um influente livro, *Em nome da (in)diferença*, apresentando uma profunda e rica análise investigativa, tendo proporcionado fecunda reflexão para a elaboração desta tese.

Desta maneira, ainda que muito se aproveite do estudo do Prof. Jacyntho, buscamos oferecer uma contribuição que parte não da mitologia, mas da historiografia, da filosofia e da sofística. Neste sentido, buscamos, aqui, aprofundar os estudos comparados entre Luciano e os apologistas, a exemplo do que outros fazem entre Celso e os apologistas (pelo prisma da mitologia), sendo esta última comparação uma mais evidente, já que Celso dialoga diretamente com as escrituras dos cristãos e os textos dos apologistas. Ainda que a comparação entre Luciano e os apologistas seja menos óbvia é igualmente prolífica em possibilidades de diálogos e debates em torno de temas pertinentes então, e agora.

Nosso objetivo específico, aqui, é mostrar como Luciano e os apologistas tratam a noção de verdade no âmbito de uma produção historiográfica e filosófica, com base em suas diferentes identidades, produzidas, porém, pela mesma cultura da *paideia* do Império Romano e pelo

ambiente da Segunda Sofística.

No Capítulo 1, buscamos examinar os aspectos da Segunda Sofística que possam ter influenciado ou definido a posição antidogmática de Luciano e o seu oposto entre o apologista cristão do segundo século EC, Justino Mártir, concentrando-nos principalmente no ambiente agonístico que envolvia sofistas, rétores e filósofos, em meio ao debate (anti)dogmático, e a maneira pela qual a Segunda Sofística se tornou um ambiente fértil para hibridismo cultural, linguístico, étnico e filosófico. Trata-se de uma investigação relevante com o propósito de situar o tratamento dado à ideia de verdade em ambas as frentes de produção literária, cuja configuração dependia das noções acerca de identidade, assim como das afinidades com relação às tradições e filiações intelectuais.

No Capítulo 2, analisamos uma base conceitual para alguns termos importantes para esta tese, tais como *δόγμα*, *δόξα* e *πίστις*, a qual servirá de apoio para os próximos capítulos. Assim, buscamos analisar os principais movimentos de evolução desses conceitos no pensamento filosófico, sofístico e na literatura até o segundo século EC.

O Capítulo 3 aprofunda o embate travado entre apologistas e céticos no espaço plural e multicultural de Roma e da *paideia* grega, e os analisa, enquanto partícipes imersos nesse ambiente, visando compreender o papel que viria a exercer o que nesta tese chamamos de retórica (anti)dogmática. Neste capítulo, comparamos ainda o papel formativo que a *paideia* teria exercido em Luciano e nos apologistas. A partir dessa abordagem comparativa, podemos desenvolver uma reflexão mais ampla do período que nos possibilita compreender como a polêmica suscitada pelos apologistas repercutiria entre seus potenciais opositores céticos. Este capítulo, finalmente, busca analisar a herança intelectual que teria servido de base para a produção literária dos apologistas, no que toca às contribuições filosóficas e religiosas em suas vertentes helenística e judaica, a fim de situar o embate com a verdade, cuja análise se dá nos capítulos 6 e 7.

O Capítulo 4 trata especificamente da abordagem antidogmática de Luciano, e como esta, não somente é parte de sua retórica, mas também do próprio gênero do qual ele se entende criador. Notamos que em Luciano não é possível discriminar nitidamente o espaço de atuação da religião, da filosofia e da *paideia*. Desse modo, a sua crítica a estas categorias é realizada com intersecções e sobreposições.

O Capítulo 5 analisa o modelo ideal de filósofo e sofista à luz da Segunda Sofística em Justino Mártir e Luciano. Refletimos sobre quais paralelos podem ser traçados entre a produção literária elaborada por Luciano e Justino, e como situá-los dentro de um contexto cultural mais amplo. O foco consiste em apresentar o argumento em favor de uma leitura dos apologistas que

não seja meramente pelo viés da apologética cristã, mas uma que esteja mais próxima de Luciano no contexto da Segunda Sofística.

Nos dois capítulos seguintes e finais, notamos que Luciano tem uma compreensão da “verdade” basicamente no nível de duas dimensões investigativas: uma filosófica e outra histórica. Não verificamos na produção literária dos apologistas do segundo século, por sua vez, uma separação análoga à observada em Luciano. O que é peculiar aos apologistas é a constatação de que o momento de investigação já havia se encerrado, e a verdade revelada estaria sob o seu monopólio, passando a se constituir em um dogma em si. Assim, no Capítulo 6, confrontamos a compreensão de Luciano e dos apologistas no que diz respeito ao entendimento que cada um tem acerca da verdade, e de como se dá o seu relato no âmbito da historiografia. No campo da investigação histórica, Luciano apresenta uma abordagem com relação à “verdade” não pela sua negação, mas por sua afirmação, distanciando-se da δόξα, o que parece ir de encontro à natureza sofística de muitas de suas obras. Entre os apologistas, porém, a verdade parece estar associada não aos fatos e aos eventos assim como estes se passaram, mas à interpretação que fazem destes, – portanto, à δόξα –, incorporando a participação do “mito” (μῦθος) e do “fabuloso” (μυθῶδες) – que Luciano dispensa –, ainda que possam não estar totalmente cientes do valor fictício que seus relatos possuem tal como de imediato perceberia Luciano.

No âmbito da investigação filosófica, no Capítulo 7, analisamos como Luciano, seguindo este mesmo raciocínio, buscará alicerçar o seu entendimento da verdade, não em dogmas manipuláveis pela δόξα em associação à πίστις, mas em algo mais concreto e material. Logo, assim como os fatos e os eventos servem de insumo para o relato da verdade na sua concepção historiográfica, a vida do indivíduo e a coerência de suas atitudes, no presente, com o discurso servirão de base para o que será considerada uma atitude perante a “verdade” em Luciano. Os apologistas, por outro lado, alicerçam sua compreensão da verdade na filosofia dogmática e passam a apreendê-la por meio da sua própria δόξα e πίστις.

De um modo geral, pretendemos com este trabalho iluminar a literatura do segundo século, contribuindo para ampliar a compreensão dos discursos concorrentes produzidos nesse período, assim como mostrar como Luciano e os apologistas, em muitos aspectos, parecem ser fruto dessa instabilidade, por um lado, e sujeitos à imposição de categorias, por outro. Ou seja, a compreensão pode extrapolar, possivelmente, a compreensão que temos acerca dos trabalhos de Luciano e dos apologistas e, talvez, iluminar também o entendimento que se tem da produção literária do segundo século em torno de temas ou problemas comuns à sombra dos consagrados discursos historiográficos, filosóficos e poéticos.

CAPÍTULO 1. A SEGUNDA SOFÍSTICA E A HERANÇA INTELECTUAL PARA O EMBATE COM A VERDADE NO SEGUNDO SÉCULO

Este capítulo tem como foco examinar como esse ambiente, o qual veio a ser convencionalmente chamado de Segunda Sofística, teria repercutido na formação de uma retórica que ora vai ao sentido dogmático, por exemplo, entre os apologistas, ora segue um curso antidogmático, por exemplo, em Luciano. Compara-se, em um nível mais amplo, como o ambiente agonístico do segundo século EC, em que, igualmente, participavam sofistas, rétores e filósofos, teria herdado determinadas características do *agon* clássico, tornando-se ambiente fértil para um caloroso embate com a verdade. Trata-se de uma investigação relevante com o propósito de situar o tratamento dado à ideia de verdade em ambas as frentes de produção literária, cuja configuração dependia das noções acerca de identidade, assim como das afinidades com relação às tradições e filiações intelectuais.

1.1 A SEGUNDA SOFÍSTICA

O auge da Segunda Sofística se deu no segundo e no terceiro século EC, não podendo ser definida como movimento em uma única categoria, uma vez que isso levaria a desconsiderar a natureza multifacetada dos textos e dos autores da época. A segunda Sofística é caracterizada como sendo um movimento intelectual de recapturar tudo o que era considerado helênico, como o uso do grego Ático e a veneração de autores que se pensava manifestarem um estilo Ático particular, tal como Xenofonte, Platão, Demóstenes, entre outros.

Whitmarsh (2005, p. 35) observa que a competitividade da Segunda Sofística e a predileção sofisticada de parte da audiência deste período requeriam inovação e excentricidade, ainda que cuidadosamente mescladas com tradição e familiaridade. O uso ou abuso da tradição tem um importante papel, aqui, o qual se torna o meio central para a investigação da cultura grega do segundo século (*ibid*, p. 22). “O aticismo era um rótulo a ser usado em certas ocasiões literárias e retóricas as quais anunciavam a capacidade da elite de demonstrar sua proximidade com os clássicos” (ANDERSON, 1986, p. 11-20). Esse talento foi o resultado de anos de estudos realizados em condições privilegiadas em direção a um fim único. Para aqueles

oradores e rétores, que eram capazes de criar ou recriar “a era de ouro do helenismo” que tinha na Atenas clássica o seu modelo ideal¹, haveria estudantes para ensinar e elogios para receber do público. Cassin (2005, p. 187), assim, oferece a sua reflexão sobre esse fenômeno cultural:

[...] a *mimesis* muda de sentido; não se trata mais de *mimesis* filosófica, isto é, de imitação da natureza, efetuada com a *techne* e a *poiesis* aristotélicas; trata-se de *mimesis* sofística, isto é, de imitação da cultura, de imitação de segunda ordem, de tal modo que todo discurso seja um discurso de discurso, à maneira dos ídolos de ídolos platônicos e das interpretações de interpretações nietzschianas: com a primeira sofística, passa-se da natureza ao discurso - o ser é um efeito de dizer; com a segunda, passa-se do discurso ao palimpsesto e torna-se lícito dispensar a *Poética*.

A Segunda Sofística, segundo Valentina Popescu (2009, p. 8), apresenta um frequente modo discursivo chamado de anedotas paradoxográficas, sob o manto das quais se voltava aos *parádoxa* dos primeiros sofistas, ainda que por caminhos distintos. A observação de Popescu é importante, pois esse recurso será amplamente utilizado por Luciano. Para Popescu (2014, p. 40), a fascinação dos gregos com a literatura que relata o incrível ou as “maravilhas” reflete suas perspectivas sobre o desconhecido, assim, *θαύματα* ou *παράδοξα* proliferam em muitos gêneros literários na Segunda Sofística. Ao analisar o uso dos *parádoxa* nos textos clássicos, ela faz a distinção entre dois modos discursivos relacionados a essa figura de linguagem: 1) “paradoxografia”, o discurso que explora os *parádoxa* (*παράδοξα*) enquanto maravilhas (*θαύματα*)², 2) e “paradoxologia”, o discurso em *parádoxa* enquanto um recurso retórico-

¹ Nesse período, via-se a Atenas do filósofo Sócrates como modelo de cultura, em que retórica e argumentação teriam sido, provavelmente, as mais importantes ferramentas à disposição de um indivíduo ambicioso. Cidadãos mais conhecidos e influentes eram, não por coincidência, mas como resultado natural, oradores muito bem capacitados, a exemplo de Temístocles, Péricles e, posteriormente, Alcibíades, de quem a tradição tem registro. Para Cícero, por exemplo, Péricles era o modelo de um orador próximo da perfeição, e Plutarco (*Moralia*) relaciona-o com frequência com a sua eloquência (JACOBS, 2018, p. 134; cf. Plutarco, *Moralia*, 118E, 343A, 496E–F, 803A–B, 803F). Plutarco cita Teofrasto e seu comentário sobre a habilidade de Alcibíades de discernir o que era requerido em qualquer situação e apresenta Alcibíades conquistando todo tipo de público (JACOBS, 2018, p. 209; cf. Plutarco, *Vidas Paralelas: Alcibíades*, 13.3–5, 15.2–3, 14.7, 17.2). Plutarco (*Vidas Paralelas: Alcibíades*, 26, 5-6) também menciona como Alcibiades teria persuadido os homens a abandonarem uma desastrosa decisão política, ligando esse êxito com suas habilidades de orador. Oratória e retórica exerciam um papel crucial na Atenas clássica, uma vez que um grande orador, ao saber colocar seu argumento diante de milhares de ouvintes, persuadía sua audiência para o seu lado do debate e passava a exercer um grande capital político, meramente pelo poder da fala e do discurso. Assim, os sofistas da Atenas de Sócrates, inicialmente, eram professores que ensinavam profissionalmente oratória e retórica para uma elite de jovens atenienses.

² Lucia Sano (2008, p. 110) descreve a paradoxografia como “compilações do tipo ‘acredite se quiser’, que implicavam o possível caráter verdadeiro das coisas incríveis nelas contadas”. As tensões acerca da credibilidade e as reivindicações da verdade são difundidas e ancoradas na tradição paradoxográfica (cf. POPESCU, 2018, p. 249). No caso de Luciano, o material paradoxográfico implica ir além de um repertório retórico convencional, ou seja, supera a posição de igualar a novidade de gênero do diálogo cômico, ou a sua *míxis* de gêneros, de prosa e verso, de sério e cômico, a um *parádoxon*. Segundo Popescu, nota-se em Luciano o uso de uma “retórica oblíqua de *parádoxa*” como parte de uma estratégia sofisticada por meio da qual ele tenta se estabelecer como uma identidade, paradoxalmente, distinta e ortodoxa, no âmbito das multicamadas do clima cultural de sua era (POPESCU, 2013, p. 58). Tal prática pode ser vista nas atitudes com relação a Homero, nas desvirtuações de citações e paráfrases homéricas, na manipulação dos clichês de sua biografia, no abuso de suas contradições, no

filosófico³. Popescu (2013, p. 57) nota que Luciano frequentemente descreve a sua novidade literária como uma maravilha (*parádoxon*), e nessa novidade literária, utiliza-se a paradoxografia para criticar a literatura de maravilhas e suas credenciais à verdade, enquanto dá mostras de sua própria versão de paradoxografia como um discurso autodeclaradamente falso. Exemplo típico disso é encontrado na sua obra “*Das narrativas verdadeiras*”.

A tendência ao arcaísmo, estilo, assunto e tratamento na linguagem, vistos como uma fuga do presente, e a (re)criação do passado, fala não somente de uma cultura que preserva cânones longamente estabelecidos, mas também de uma cultura autodenominada anacrônica⁴. A retórica é canalizada para a *epídeixis* como seu principal propósito, enfatizando-se a exibição de si. A inclinação ao paradoxo e anedótico é concretizada nas obras adoxográficas⁵, como as encomiásticas paradoxais, herdadas dos primeiros sofistas, as *prolaliáí* (introduções retóricas), típicas criações da Segunda Sofística (PERNOT, 1993, p. 532 *apud* POPESCU, 2009, p. 12), entre outros gêneros literários inovadores, tal como o diálogo satírico de Luciano, o romance sofístico (POPESCU, 2009, p. 12), e a “arte da miniatura” encontrada na produção de minidiálogos, epistolografias, *ekphrasis*, e a já mencionada *prolaliá* (ANDERSON, 1993, p. 190-196).

O culto ao passado tem também um lado paradoxal e cômico, especialmente, no que diz respeito à tendência à criação de anedotas triviais e ao uso abusivo de heróis canônicos como Alexandre o Grande. Diálogos envolvendo cortesãs, parasitas e animais falantes são o meio de expressão da “*paideia* paradoxal” (ANDERSON, 1993, p. 183-188). Finalmente, elementos fantásticos e exóticos são também elementos inovadores da abordagem da Segunda Sofística no que diz respeito à literatura e à retórica. Tais modos discursivos são importantes em Luciano, pois lhe fornecem a construção de um ambiente ficcional que lhe possibilita jogar com as características e os limites do que seja verdadeiro ou falso. Explorando esses limites, Luciano

exagero do significado de certas passagens, e especialmente em chamá-lo de ψευδής (BOUQUIAUX-SIMON, 1968, p. 358-365 *apud* POPESCU, 2009, p. 12).

³ Paradoxologia, segundo Popescu (2013, p. 57), é construída sobre os *parádoxa* retórica e filosófica, e é um modo discursivo sempre surpreendente e ilusório de construção e desconstrução de ideias e identidades, o qual tende a criar um denso texto, particularmente resistente a interpretação.

⁴ Bowie (1970, p. 27-28) menciona aqui que revestir de aticismo os eventos do presente com vocabulário do passado era uma prática encontrada em alguns historiadores. Entre estes, muitos satirizados por Luciano em sua obra *Como se deve escrever a história*. Bowie (*ibid.*, p. 32) nota que estes adicionalmente costumavam alterar nomes romanos a fim de dar-lhes uma forma grega, escrevendo, por exemplo, *Cronios* (Κρόνιος) no lugar de *Saturninus* e *Phrontis* (Φρόντις) no lugar de *Fronto*. O próprio Luciano introduz a si em alguns de seus diálogos como *Lycinus* (Λυκίνος) em vez de *Lucianus*.

⁵ Whitmarsh (2005, p. 21) menciona como exemplo de obras adoxográficas do período o *Elogio à mosca* de Luciano.

discute em suas obras uma compreensão da verdade, seja esta no âmbito da filosofia ou da historiografia, cujo conceito se torna mais claro quando contrastado com o seu oposto, ou seja, o falso.

1.1.1 Filóstrato e a *Vida dos Sofistas*

Filóstrato, no século III, é quem primeiro propõe o termo Segunda Sofística em sua obra *Vitae sophistarum* (V.S., 1.481.16), a qual deve ter sido escrita entre os anos 230 e 238 EC⁶, posicionando nesta “tanto a retórica quanto a filosofia sob a égide da sofística”, cujo movimento, para Cassin (2005, p. 186), representa o “gesto constitutivo da ‘segunda sofística’ e determina o momento em que a sofística ocupa sozinha toda a cena, a do passado, revisitado, bem como a do presente escolhido”. Cassin é crítica da falta de “consciência histórica e de sentido filosófico” da obra de Filóstrato, apontando que a relação feita entre a Segunda Sofística e a Primeira faz desta última “uma relação entre filosofia e retórica, que é verdadeiramente contingente e desprovida de sentido”, ou seja, “uma comparação duvidosa apoiada em uma história duvidosa” (CASSIN, 2005, p. 188). As opiniões de Filóstrato têm sido a causa de um debate considerável.

Segundo Filóstrato, a sofística que ele irá retratar não pode ser chamada de nova (*νέα*), uma vez que é antiga (*ἀρχαία*), mas segunda (*δεύτερον*). Assim, trabalhos produzidos durante o período do alto Império Romano, sejam esses literários, no sentido mais estrito, históricos, médicos, arquitetônicos, ou religiosos, são discutidos em relação a este fenômeno, chamado por Filóstrato de “Segunda Sofística”. Segundo Eshleman (2008, p. 395), Filóstrato parece estar dando forma a um movimento cujo zênite ele coloca implicitamente antes de seu próprio nascimento, no período Antonino, sendo que é precisamente com referência e em termos desse movimento que Filóstrato é capaz de definir sua própria posição no presente.

O exato significado do termo permanece controverso desde o tempo do próprio Filóstrato e seus contemporâneos. Os estudiosos do período questionam se houve de fato uma primeira sofística a partir da qual se poderiam estabelecer os parâmetros para uma segunda, e se havia realmente algum movimento do qual eles pudessem fazer parte. E o que dizer daqueles, como Luciano, que sequer chegam a ser mencionados na obra? Apesar dos desacordos

⁶ Wright (1922, p. 12), em sua tradução para o Inglês da obra *Vitae sophistarum*, define essa data com base na dedicatória feita por Filóstrato ao Cônsul Romano Gordiano, o qual teria assumido essa posição entre os anos 229-230; e, uma vez que Filóstrato repentinamente muda sua maneira de se dirigir a ele, primeiramente o chamando de cônsul e, depois, de procônsul, parece-lhe que Filóstrato teria escrito a dedicatória a Gordiano quando este teria assumido a posição como procônsul da África.

terminológicos, Barbara Borg (2004, p. 2), no entanto, mostra que pesquisas recentes apontam para pelo menos dois pontos consensuais: 1) textos de alguns autores a quem Filóstrato não faz menção, igualmente, possuem qualidades formais, temáticas e funcionais em comum com a produção dos sofistas citados por ele. O caso clássico aqui seria o de Luciano, o satirista que deixou o maior *corpus* literário no âmbito da Segunda Sofística do segundo século; e 2) o que está envolvido aqui não é um fenômeno literal puro, mas um sistema de valores e modo de pensar, os quais são expressos de diversas maneiras⁷.

A *Vida dos Sofistas* de Filóstrato é o principal exemplo da exaltação do ideal de sofista, o qual, começando com os sofistas Protágoras e Górgias, procura estabelecer uma conexão clara com os sofistas contemporâneos. Modelos como Protágoras e Górgias eram reverenciados por Filóstrato e eram considerados o padrão do movimento sofista em geral, ainda que alguns estudiosos o acusem de exagerar ou até mesmo inventar a Segunda Sofística (SWAIN, 1998). No entanto, há alguma concordância com a seguinte premissa: ainda que Filóstrato estivesse criando uma impressão de que os sofistas ocupavam um lugar de destaque naquela sociedade, conforme argumenta Brunt (1994, p.26), na mesma linha de Swain, estava claro que “sofista” era um título de alguma estima⁸.

Em Filóstrato, pode-se obter uma imagem dos sofistas operando em conformidade e bem adaptados dentro do contexto do governo imperial romano. Sabemos que o governo imperial romano não poupou esforços para se apresentar a seus súditos como um poder benevolente que atende aos melhores interesses de seus governados (WHITMARSH, 2005, p. 12). Também sabemos que os sofistas da Segunda Sofística, ao menos os elencados por Filóstrato, colaboraram em grande parte nesse esforço, pois proporcionaram ao governo imperial romano um grande apoio ideológico; de fato, esses sofistas parecem ter sido os principais disseminadores da chamada “ideologia benéfica”⁹. Esses sofistas mais próximos das

⁷ Para Eshleman (2008, p. 396), deve-se ter em mente que a obra de Filóstrato, *Vidas dos Sofistas*, cria uma versão seletiva do círculo sofístico que não é exatamente falsa, mas altamente partidária, projetada para autorizar a própria posição do autor no meio, tanto como sofista quanto historiador. Neste sentido, Eshleman (2008, p. 396) ressalva que os quarenta e dois sofistas que compõem o cânon de Filóstrato representam apenas cerca de um quarto dos oradores da Segunda Sofística de que se têm conhecimento, o que novamente deve ser apenas uma fração dos sofistas e rétores atuantes do final do primeiro ao início do terceiro século EC.

⁸ Swain (1998, p. 99), argumenta que o surgimento da palavra “sofista” nas inscrições honorárias e funerárias do primeiro século (seja qual for o significado do termo em cada caso) é de alguma forma evidência que apoia a afirmação de Filóstrato (*V. S.*, 511) de que neste período havia o surgimento de oradores públicos que alegavam ser “herdeiros dos sofistas clássicos”.

⁹ Os benefícios do domínio romano, vistos por esses escritores e sofistas gregos, são descritos em vagas categorias gerais, mas podem ser usados de maneira neutra “para definir as atitudes provinciais do Império Romano e para construir uma ideologia em que ambos o público e o orador compartilham” (NUTTON, 1978, p. 209).

esferas de poder consideravam o domínio romano benéfico devido à paz estabelecida e mantida, à segurança contra ataques externos e à segurança geral e liberdade dos habitantes¹⁰. A principal característica dos sofistas de Filóstrato é que estes quase sempre pertenciam à classe dominante grega, que em grande parte apoiava o domínio romano. Esse apoio, portanto, não surpreende, e menos ainda quando consideramos que muitos dos sofistas tinham vínculos pessoais e prosperaram sob os imperadores.

O sofista, no segundo século EC, de modo semelhante, também estava associado à progressão social. Apesar de alguma inconsistência no uso do termo sofista por Filóstrato, Anderson (1986, p. 9) mostra que o significado básico dele é claro o suficiente: o sofista emerge como o reconhecido especialista, pressupondo sucesso e prestígio. Filóstrato descreve os sofistas como sendo uma espécie de elite literata que tinha alta penetração nas classes superiores da sociedade¹¹. Esses homens tinham acesso à melhor educação disponível e se distinguiam pela qualidade e quantidade de seus argumentos concebidos. Anderson (1986, p. 9), ao considerar a lista original de sofistas “filósofos” de Filóstrato, oferece um comentário sobre o tipo de critério para o qual se pode reivindicar o título: “estilo ornamentado, improvisação bem-sucedida, versatilidade, boa réplica, aptidão política, força e vigor ao falar, técnica panegírica e habilidade na elaboração”.

Se ficarmos com Filóstrato, é possível ver a Segunda Sofística como um movimento reservado e isolado do resto da sociedade, sendo descrita em termos muito elitistas. Em sua forma mais pura, segundo este, seria descrita pelo uso rigoroso do grego ático, alto estilo retórico, emulação e até óbvia imitação dos clássicos, além de demonstrar virtuosidade e usufruir de certa notoriedade (ESHLEMAN, 2008, p. 399). Esses requisitos teriam mantido o círculo interno bastante pequeno. Todavia, visto em um sentido mais geral, a Segunda Sofística teria proporcionado um florescimento de certas formas de escrever e falar. Valorizava o uso da retórica e daqueles que empregavam essas técnicas com habilidade: rétores, filósofos e sofistas;

¹⁰ Plutarco, *Moralia* 824 C-D: ὅρα γὰρ ὅτι τῶν μεγίστων ἀγαθῶν ταῖς πόλεσιν, εἰρήνης ἐλευθερίας εὐετηρίας εὐανδρίας ὁμοιοῖας, πρὸς μὲν εἰρήνην οὐδὲν οἱ δῆμοι τῶν πολιτικῶν ἔν γε τῷ παρόντι χρόνῳ δέονται· πέφευγε γὰρ ἐξ ἡμῶν καὶ ἠφάνισται πᾶς μὲν Ἑλλήν πᾶς δὲ βάρβαρος πόλεμος· ἐλευθερίας δ' ὅσον οἱ κρατοῦντες νέμουσι τοῖς δήμοις μέτεστι καὶ τὸ πλεόν ἴσως οὐκ ἄμεινον. “De facto, vê que dos melhores bens que podem existir nas cidades — paz, liberdade, prosperidade, abundância de homens bons e concórdia —, em relação à paz, os povos não têm, actualmente, necessidade de políticos, pois toda a guerra, quer dos Gregos quer dos Bárbaros, desapareceu das nossas vidas e foi suprimida; quanto à liberdade, os povos têm tanta quanta a que os dominadores lhe permitem ter e mais não seria provavelmente melhor”. (Tradução de PINHEIRO, 2013, p. 293).

¹¹ Ver Eshleman (2008) que apresenta importante estudo que qualifica a identidade do sofista de Filóstrato vis-à-vis aquele do contexto mais amplo na sociedade.

considerava o grego-ático como ideal, mas não a única maneira de expressar o filelenismo (WHITMARSH, 2014, p. 155).

Os autores a serem examinados nesta tese, ainda que não recebam menção de Filóstrato, produzem sua literatura sob a influência de tal manifestação cultural. Luciano adota o uso do grego ático enquanto os apologistas, já mencionados aqui, fazem uso do grego *koine*. Os estilos e propósitos de suas escritas são bem distintos. Luciano, por meio de suas obras, pode entreter seu público, enquanto ainda oferece uma crítica social ou da *paideia*. Os apologistas, por sua vez, ainda estão defendendo sua razão de ser e de ir e vir diante do judaísmo, das escolas filosóficas e das autoridades imperiais. Ambos se serviram amplamente dos recursos retóricos clássicos no tratamento que darão ao que cada um compreende ser a verdade. Por um lado, Luciano utiliza os *parádoxa* retórica dos sofistas, por exemplo, para desconstruir convicções que ele considera rasas; os apologistas, por sua vez, encontrariam maior utilidade nos recursos retóricos forenses e deliberativos para tornar a percepção da sua verdade mais persuasiva à sua audiência e sua condição existencial mais palatável e menos subversiva às autoridades romanas e lideranças judaicas com as quais dividiam o espaço.

1.1.2 Questões étnicas/identitária

O catálogo de origens de sofistas e rétores é extenso e extrapola, como já observado aqui, aquele proposto por Filóstrato. Segundo Bowersock (1969, p. 21), na produção literária do período, há menção a homens descritos simplesmente como árabes, capadócijs, gálatas, etc. Além disso, ele nota que as origens dos sofistas podem ser rastreadas desde o Oriente grego ao, em casos excepcionais, Ocidente (Favorino veio de Arelate, atual Arles, sul da França). Bowersock nota que esta grande difusão juntamente com as inúmeras viagens que faziam parte de uma carreira profissional atestam certa coesão do mundo greco-romano na época. Não importando quão remota ou obscura fosse a sua terra natal, um jovem aspirante bem poderia sonhar (como no ensaio de Luciano, *Somn.* 11) com fama e prestígio nas grandes cidades do império.

Apesar da celebração e da emulação do helenismo, alguns autores são regularmente relacionados com a Segunda Sofística em razão especial no que diz respeito à habilidade retórica e ao uso do grego-ático, e menos em função da etnia ou da identidade grega. Swain (1998, p. 69) afirma que não havia um senso de nacionalismo na Segunda Sofística. Usar o grego Ático e se conectar deliberadamente à literatura do passado eram suficientes para ser

considerado grego¹². Luciano é um exemplo de quem era de origem síria, mas que podia empregar o aticismo dentro do rigor esperado. “Luciano estava tão preocupado com cometer erros em grego a ponto de chegar à paranoia, além de estar inteiramente ciente das regras que garantiriam o respeito na sociedade da Segunda Sofística” (SWAIN, 1998, p. 49)¹³. Possivelmente, a sátira cortante de Luciano tenha se originado de um sentimento de distância étnica dos outros ao seu redor, mas é verdade, no entanto, que ele aspirava igualar, se não superar, o estilo e a erudição, quando não o pedantismo, daqueles que satirizava. A Segunda Sofística era elitista em suas exigências ligadas à *paideia*, mas também era um movimento multiétnico que usava a linguagem e o helenismo como suas fronteiras sociais e intelectuais. Outros ainda veem-na, principalmente, como uma expressão do helenismo e da identidade grega revigorada em resposta à ocupação romana; como Bowie (1970, p. 208-209) apresenta, os gregos precisavam “se assegurar de que a Grécia tinha uma reivindicação comparável a Roma”¹⁴.

Por outro lado, pode-se dizer que essas fronteiras linguísticas não eram tão rigorosas quanto poderiam parecer à primeira vista. Havia escritores que se mantinham na tradição da Segunda Sofística, não necessariamente como sofistas, e que não precisavam necessariamente usar o grego ático para serem considerados parte do movimento. Kennedy (2008, p. 554) nota que Plutarco, o qual escreveu durante o auge da Segunda Sofística, não parece ter usado um estilo particularmente ático, mas é considerado uma das principais figuras dessa tradição. Galeno, oriundo de Pérgamo, Asia Menor, contemporâneo de Justino e Luciano, também escreveu em um estilo mais comum, mas Swain (1998, p. 57) acha que isso se dá em razão de não haver “modelos de prestígio da Atenas clássica para formar um ponto de referência; enquanto o jônico ainda precisava ser dominado para ler Hipócrates”¹⁵. Outros escritores do

¹² Swain (1998, p. 69) oferece o exemplo de Favorino, um filósofo do segundo século que se tentava lançar como um Grego por meio de seu aticismo linguístico.

¹³ Ver a obra de Luciano “*Justificação de uma falta dita ao saudar*” (*Pro lapsu inter salutandum*).

¹⁴ Segundo Bowersock (1969, p. 44), por outro lado, “pode-se argumentar, sem desculpas, que a Segunda Sofística tenha mais importância na história romana do que na literatura grega”. Bowersock (1969, p. 43-58), seguindo, talvez, a visão mais delimitada de Filóstrato, defende que os sofistas, nesse período, tinham um lugar superior em sua sociedade, conquistado através de suas amplas habilidades literárias, educacionais e retóricas. Ele argumenta que a influência deles na sociedade era grande. Embora alguns tivessem riqueza e posição herdada, ele acreditava a influência destes principalmente à alta consideração de sua sociedade por aqueles que estavam no auge de suas habilidades retóricas. Em outro artigo, Bowersock (1974, p. 1-3) argumenta que esse período foi nada menos que um renascimento da cultura grega. O Império Romano estava honrando os grandes homens do Oriente, como Herodes Ático, Aristides e Galen. Ele vê o período como de grande fecundidade intelectual.

¹⁵ Swain (1998, p. 57) nota que para Galeno o problema era que a literatura médica não era um veículo para o alto aticismo, uma vez que os trabalhos canônicos da medicina (os textos hipocráticos do quinto e quarto século AEC) foram escritos no dialeto jônico. Mais tarde, os principais trabalhos foram escritos em *koine*.

segundo século EC, como Marco Aurélio, Pausânias, Ptolomeu ou Sexto Empírico, estão dispostos ao longo de um espectro abaixo do alto aticismo dos oradores, mas ainda muito acima do vernáculo popular (BAKKER, 2010, p. 471), sendo considerados parte do movimento, com sinais de influência.

Nesse contexto da Segunda Sofística, tanto no *corpus* literário deixado por Luciano como naquele deixado pelos apologistas cristãos do segundo século, Laura Nasrallah (2005, p. 287), da área de estudos patrísticos, da Harvard Divinity School, em termos de organização do espaço, nota a emergência de um mapa mental de mundo, frequentemente centrado em uma Grécia idealizada, uma Atenas imaginária, uma Roma real, e uma terra bárbara idealizada, por meio do qual se percebe “a fluidez da identidade grega e a aparente solidez da *paideia* grega no mundo romano”. Brandão (2014, p. 107) menciona esse estudo realizado por Nasrallah, o qual para ele provê um bom resumo dos elementos identitários do segundo século, tendo atingido o ápice na “produção e exibição de uma identidade grega elitista e antiquária, que era (de modo variado) um ato de resistência em face do Império romano e um item de capital social a ser adquirido pelas elites provinciais e até romanas”. O termo “grego” remonta, assim, não somente a uma região, etnia, ou língua, mas também a um conjunto de práticas que incluía impulsos saudosistas, uma ênfase na importância de Platão e Homero, o uso do dialeto ático e a manipulação de gêneros associados à cultura clássica grega, tal como o diálogo (NASRALLAH, 2005, p. 287). A Segunda Sofística pode ser vista como uma tendência cultural e política, cujo debate acerca da *paideia*, práticas religiosas e identidade étnica sob Roma fizeram proliferar a sátira e a apologia.

1.1.3 A participação cristã

Dunn (2008, p. 38) acredita que os apologistas cristãos do segundo século fizeram uso da retórica para propósitos bem práticos. O período da Segunda Sofística não representava uma fase de ociosidade e declínio para o cristianismo; e, diferentemente da situação de Luciano, seus intelectuais não estavam engajados apenas em entreter seus companheiros cristãos ou produzir uma crítica social ou da *paideia*. O cristianismo era uma seita ilegal, em uma época que ainda havia perseguições, mesmo com variações de intensidade e localização. Os propósitos forenses e deliberativos originais da retórica (defender a inocência de alguém e instar o Estado a mudar sua política) eram muito apropriados e aplicáveis à situação cristã. Dunn (2008, p. 38) nota que se tratava de uma época em que os cristãos se esforçavam para existir e justificam sua existência

para si, para os judeus e “pagãos”, fazendo sentido, então, entender a literatura cristã como preocupada com temas vitais, relevantes, atuais e úteis para sua própria existência.

A prática da persuasão era não somente uma preocupação, mas também uma necessidade fundamental para os intelectuais cristãos e, através deles, o propósito tradicional da retórica clássica ganhava um novo impulso ao lado daqueles apontados por Filóstrato. Isto é especialmente verdade para Tertuliano (ca. 155-220 EC), como demonstra Dunn (2008, p. 39): “Sua erudição nem sempre aparece, porque ele pretendia usar de maneira eficaz seus argumentos, e não em exposições vazias”. Com isso em mente, Dunn faz a seguinte leitura da obra de Tertuliano *Adversus Iudaeos*, em que este se apresenta na posição de um advogado de defesa, escrevendo seu caso em favor de seu cliente, Deus, para um juiz que seria constituído por seu público. Barnes (1971, p. 214-226) chama a atenção para as maneiras pelas quais o estilo de Tertuliano teria sido influenciado pela oratória ou seria uma reação a esta, particularmente a da Segunda Sofística: sua eloquência com tema definido, sua restrição com difamação e calúnia, seu uso de *exempla*, seu uso de sátira, ironia e *insight* penetrante, sua capacidade de resumir em epigramas expressivos, seu amor pelo paradoxo aparente e sua capacidade de transcender os limites do gênero.

Whitmarsh (2013, p. 213) evoca uma “sofística judaica”, como expressão de uma tensão entre a resistência dos judeus ao domínio greco-macedônio e o desejo destes de assimilar a cultura literária grega. Isso, ele sugere, “oferece uma expressão muito melhor do que muitos críticos buscam na Segunda Sofística Grega, a saber, uma articulação coerente da resistência subalterna por meio da literatura”. Nessa mesma linha, Anderson (1993, p. 202) nota que a assimilação judaica das técnicas e perspectivas da escola helenística já teria uma longa história até o tempo de Fílon de Alexandria (ca. 15 AEC – 45 EC). Além disso, Anderson observa que, durante os quatro primeiros séculos da igreja cristã, os sofistas já eram figuras conhecidas, de modo que nada impediria que os cristãos formados na mesma *paideia* destes não utilizassem os mesmos recursos ou ao menos reagissem a estas técnicas empregadas entre os sofistas. Logicamente, onde havia uma retórica cristã, era de se esperar que houvesse elementos de uma “sofística cristã”, de exibição cultural e ornamental a serviço da missão cristã.

Inicialmente, pode até parecer paradoxal que o cristianismo tenha se alinhado com a herança helenística da sofística, uma vez que se tem em mente os ensinamentos éticos de Jesus Cristo quanto à humildade, sacrifício pessoal e frugalidade, valores estes que aparentemente não se espera encontrar entre os sofistas, principalmente, se considerarmos que o contexto social onde esses ensinamentos se originaram não pressupunha um público com elevado nível educacional. Desde seus primeiros documentos sobreviventes, nas epístolas paulinas, o

cristianismo já começa a fomentar uma suspeição de que qualquer coisa que fosse considerada como conhecimento mundano deveria ser vista como tolice aos olhos de sua divindade¹⁶. E por um bom motivo, Anderson (1993, p. 202) argumenta que as religiões que dependem das revelações devem reservar o direito de um uso altamente seletivo dos recursos da argumentação sensata para fortalecer-se com um clima de fé (*pistis*). Assim, quando o próprio Paulo prega no ou para o Areópago de Atenas, Anderson (1993, p. 202) nota que o biógrafo, cuja tradição diz ser Lucas, investe seu discurso com citações da poesia grega: ele deve encontrar a sabedoria dos gregos em seu próprio terreno. Além disso, havia uma inesperada convergência cultural na percepção greco-romana do fundador do cristianismo em um estágio relativamente inicial. Como base para essa última afirmação, Anderson (1993, p. 202) nota que, quando Luciano faz uma breve alusão a Cristo em conexão com seu próprio inimigo Peregrino, ele descreve o sujeito da adoração cristã como um “sofista crucificado”¹⁷. Anderson (*ibid.*) argumenta que esse termo em contexto deve ser claramente entendido de maneira depreciativa, mas ressalva que não seria difícil lê-la com outra conotação, neutra ou até elogiosa, uma vez que Jesus Cristo foi durante sua vida um popular orador público com um círculo interno de discípulos¹⁸; e, se Cristo pudesse ser percebido como um sofista, então os recursos da sofística poderiam estar ainda mais prontamente acessíveis aos cristãos. Em suma, os argumentos estavam disponíveis para permitir que qualquer pessoa com sérias aspirações educacionais importasse os recursos sofisticados para o cristianismo, e no caso em questão foi exatamente isso o que foi feito¹⁹.

¹⁶ Ver, por exemplo, a *Primeira epístola de Paulo aos Coríntios* 1: 20 Onde está o sábio [σοφός]? Onde está o escriba? Onde está o inquiridor deste século? Porventura não tornou Deus louca a sabedoria deste mundo [σοφίαν τοῦ κόσμου]? 21 Visto como na sabedoria de Deus [σοφία τοῦ θεοῦ] o mundo não conheceu [εὐδόκησεν] a Deus pela sua sabedoria, aprovou a Deus salvar [σῶσαι] os crentes [πιστεύοντας] pela loucura da pregação [μωρίας τοῦ κηρύγματος]. 22 Porque os judeus pedem sinal [σημεῖ], e os gregos buscam sabedoria [σοφίαν]; 23 Mas nós pregamos [κηρύσσομεν] a Cristo crucificado, que é escândalo [σκάνδαλον] para os judeus, e loucura [μωρίαν] para os gregos.

¹⁷ Luciano, *De mort. Peregr.* 13: “Os infelizes [κακοδαίμονες] estão completamente convencidos [πεπεικάσι] de que serão imortais [ἀθάνατοι], hão de viver para todo o sempre e, por isso, desprezam a morte, a ela muitos se entregando voluntariamente. Além disso, seu primeiro legislador [νομοθέτης ὁ πρῶτος] convenceu-os [ἔπεισεν αὐτούς] de que todos seriam irmãos uns dos outros – e, eles, ímpios, negam os deuses gregos, prostram-se diante daquele **sofista empalado** [ἀνεσκολοπισμένον σοφιστήν] e vivem de acordo com seus mandamentos [νόμους], desprezando todos os bens e administrando-os de modo igualitário e comum. Aceitam tudo isso sem ter uma certeza incontestável [ἀκριβοῦς πίστεως]! Se até eles fosse um mágico, um homem habilidoso e capaz de aproveitar as circunstâncias, sem dúvida na mesma hora ficaria muito rico, zombando por dentro desses homens simplórios [ἰδιώτας ἀνθρώποις]”.

¹⁸ Brandão (2014, p. 88), numa linha semelhante, entende “que apresentar Jesus como um ‘sofista’ constitui vitupério da parte de Luciano” e aponta para o artigo de Karavas (2010, p. 115-120), *Luciano, los cristianos y Jesucristo*, como exemplo de uma tese contrária a esta.

¹⁹ Os apologistas, segundo Anderson (1993, p. 203), perceberiam a necessidade de desenvolver reflexos retóricos aguçados a fim de se comunicar ao mundo gentio o mais rápido possível em termos de uma *paideia* com que esse público fosse familiarizado. Como exemplo disso ele avalia uma passagem na obra de Clemente de Alexandria, *Exortação aos Gregos*, escrito entre os anos de 193 e 195 EC, em que se relata uma história sobre o cantor

1.2 A POLÊMICA ENTRE FILÓSOFOS E SOFISTAS

Para Weisser e Thaler (2016, p. 5), uma forte indicação de quão central teria sido o papel da polêmica na concepção popular da filosofia no quarto século AEC (com repercussões importantes no segundo século EC) são as tentativas persistentes de Platão e Aristóteles de mapear e definir a diferença entre a disputa filosófica *stricto sensu* e o tipo meramente verbal ou sofístico. Essas tentativas atestam o fato de que era muito fácil para o público em geral não perceber a diferença entre a prática dos filósofos e aquela dos sofistas²⁰. Segundo Weisser e Thaler (2016, p. 5), se por um lado os filósofos insistiam que seus argumentos se destinavam ao alcance da verdade, e os sofistas, por sua vez, podiam ser identificados como sendo menos comprometidos com isto ou até mesmo negar flagrantemente que a verdade fosse um critério relevante para o êxito nas disputas²¹, dificilmente, essa diferença repercutiria aos olhos do

Eunômio. Este estaria cantando uma música em Delfos em homenagem à morte do réptil Píton, quando uma corda em sua cítara se rompe subitamente, e uma cigarra louvando a Deus por vontade própria se apossa da sua cítara, adaptando a música de acordo. Anderson (*ibid.*) nota que a história tem as características do tipo de história fabulosa que se espera em uma *prolalia* sofística; o apologista exige apenas que a cigarra louve a Deus, em vez de responder à situação de Eunômio. Cf. Clemente de Alexandria, *Exortação aos Gregos (Protreptikos pros Ellenas 1)*: “Uma assembleia pan-helênica se realizava [em Delfos] para celebrar a morte do dragão Píton; Eunômio, então, cantava o epitáfio do réptil: hino ou treno da serpente era o canto? Eu não tenho como dizer. Mas era um concurso, e Eunômio tocava sua cítara, numa hora de intenso calor, ao mesmo tempo em que as cigarras, por baixo das folhas, cantavam em cima dos montes, aquecidas pelo sol de verão. Elas não cantavam, evidentemente, pelo dragão morto, Píton, mas pelo Deus sapientíssimo, um canto autônomo, superior à arte de Eunômio. Rompe-se uma corda do locridense. A cigarra voa até o cepo da cítara e, pousada no instrumento, como sobre um galho de árvore, cantava; o cantor, então, harmonizando-se ao canto da cigarra, deixa de lado a corda quebrada”. (CLEMENTE, 2013, p. 23. Tradução de Rita de Cássia Codá dos Santos).

²⁰ Rutherford (1995, p. 13), por outro lado, oferece uma definição curta e útil para o termo sofista, conforme sentido atribuído por Platão. Para este, o sofista é um itinerante profissional versado em uma ampla gama de habilidades intelectuais, incluindo técnicas retóricas, que ele ensinava em troca de uma remuneração e que anunciava como garantia de avanço na vida pública. Seriam pensadores que propõem o domínio da *doxa* sobre a *episteme* - nihilistas, relativistas, pragmáticos, antifundamentalistas. É essa classe de profissionais que Platão retrata tornando-se alvo das perguntas de Sócrates. “Tornar forte o discurso [*lógos*] fraco” (Platão, *Apologia de Sócrates*, 19b5c) “é uma promessa reputada a Protágoras e uma acusação sofrida por Sócrates, segundo Platão nos informa na *Apologia*” (EL-JAICK, 2016). Um destaque atribuído aos sofistas era que estes teriam respostas para um conjunto de questões pré-definidas. Diferentes sofistas poderiam ter sido especialistas em diferentes áreas. A força de um sofista seria assim julgada pelo número de respostas que ele possuía e pela qualidade de pensamento envolvida em cada assunto. O sucesso na vida pública estava de certo modo ligado ao conhecimento que os sofistas alegavam ter, conforme pode ser visto em *Protágoras* (Platão, *Prt.* 319A). Esse é um dos principais elementos do discurso panfletário do Protágoras de Platão. Para Sócrates a função de ter essas habilidades apenas capacita o indivíduo a se tornar um sofista (Platão, *Prt.* 312A).

²¹ A citação mais conhecida do sofista Protágoras diz: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (O homem [ἄνθρωπος] é a medida [μέτρον] de todas as coisas [χρημάτων], das coisas que são, enquanto são, das coisas que não são, enquanto não são). (In Sexto Empírico, *Math.* VII, 60, B1-DK, tradução nossa). Segundo Zilioli (2013, p. 235-236), trata-se de uma afirmação acerca da subjetividade humana e do relativismo. Entende-se que cada indivíduo esteja inexoravelmente confinado aos filtros de sua própria percepção, e que não se pode, seja individualmente ou coletivamente, transcender a subjetividade.

público como evidência para a superioridade da prática filosófica. Afinal, tudo isso poderia muito bem ser entendido como uma demonstração da sinceridade dos sofistas, em oposição à falsa pretensão dos filósofos. Para Shields (2016, p. 33-34), as tentativas de Platão e Aristóteles de distinguir dialética de mera disputa erística, mais do que demonstrar apenas a mera desinformação do público com relação à diferença entre ambas as práticas, servem como testemunho de que eles estavam seguindo Sócrates ao considerar a polêmica parte integrante e inseparável da filosofia.

Essa centralidade da polêmica na filosofia se torna ainda mais evidente nos períodos helenístico e imperial. Na era helenística, Atenas viu o surgimento de escolas filosóficas, acompanhadas pelo fluxo de muitos estudantes vindo de todas as partes do mundo helênico. Esses estudavam filosofia sob a tutela de diferentes mestres antes de se tornarem afiliados a uma escola e, às vezes, até fundavam suas próprias seitas. A lealdade a uma escola, a rivalidade e o debate com os de outras se tornaram aspectos fundamentais da prática filosófica. No período helenístico, Weisser e Thaler (2016, p. 6) notam que os filósofos pertencentes à tradição cética tornaram a coleção de desacordos (*διαφωνία*) um instrumento válido de investigação filosófica e, mais tarde, o ceticismo pirrônico chegou a definir-se por sua “capacidade de produzir opostos”²². A atmosfera competitiva entre as escolas proporcionou muitas trocas polêmicas que, na maioria dos casos, continuaram até o período imperial. Segundo Weisser e Thaler (2016, p. 5), esse fato tem impacto direto no tratamento filológico e hermenêutico dos textos sobreviventes, uma vez que não somente a extração dos fragmentos estoicos, céticos, acadêmicos e epicuristas do período helenístico requer que se considere a agenda polêmica, mas também não é possível entender adequadamente esses textos sem que se leve em consideração o contexto polêmico no qual os argumentos contidos neles foram originalmente elaborados. Essa compreensão é importante para nosso objeto de pesquisa, uma vez que os textos dos apologistas cristãos e de Luciano trazem em si uma retórica que é alimentada pelo histórico dessa polêmica.

No segundo século EC, parte da produção literária de Luciano viria a rechaçar exatamente a pretensão dos filósofos e expô-la como hipocrisia e pedantismo, por meio de sua sátira. Quando Luciano oferecia o seu arquétipo do filósofo ideal, Nigrino e Demônax, estes seriam desprovidos de tais vícios. Por outro lado, os apologistas cristãos, contemporâneos a

Em outras palavras, tudo o que pode ser percebido e tudo o que não se percebe é resultado do confinamento do indivíduo dentro de sua própria subjetividade.

²² Sexto Empírico, *Pyr.* 1.8: *δύναμις ἀντιθετικῆ*.

Luciano, reciclariam a investigação filosófica platônica, dando a ela uma roupagem sofística que concederia a si a estrutura de apresentar seus argumentos como o *logos* que aponta para a única verdade.

Embora as origens das *hairéseis* (literalmente, escolhas) tradicionais²³, especialmente, as quatro “oficiais” - acadêmicos, peripatéticos, epicuristas e estoicos -, as quais, por vezes, acrescentavam-se os cínicos e os pitagóricos, fossem helenísticas, estas se tornaram, em 176 EC, instituições romanas “com subsídio imperial”. Brandão (2014, p. 212) lembra que “os exemplos citados de Luciano mostram como as quatro escolas estavam em plena vitalidade na segunda metade do século II (não necessariamente só após 176), devendo-se levar em conta também os cínicos e, com menor ênfase, os pitagóricos”. Antes disso, “numa carta a Adriano, datada de 121, a imperatriz Plotina pediu-lhe que fosse revogada a norma segundo a qual o escolarca dos epicúreos devia ser escolhido *ex ciuibus Romanis*” (de entre os cidadãos romanos)²⁴. Após o período de nascedouro das várias correntes filosóficas, os sistemas que sobreviveram e expandiram foram aqueles capazes de oferecer um único objetivo ético na direção daquilo que todas as demais áreas de interesse disponíveis pudessem ser guiadas, ou seja, um objetivo que buscasse encapsular a posição correta do homem com relação ao mundo (SCHOFIELD; BURNEYAT; BARNES, J., 1980 p. 3).

Lauwers (2013, p. 331), ao contrastar como autores do período imperial, tais como Plutarco, Dião Crisóstomo, Aristides, Epiteto e Marco Aurélio rotulavam a si e aos seus contemporâneos e como a produção acadêmica moderna os descreve, nota que, na maioria dos casos, a visão atual não reflete como esses autores pensavam sobre si mesmos, ou como gostariam de ser considerados. Evidentemente, a escolha de autores específicos para uma

²³ Segundo Brown (1984, p. 2-3), a palavra grega da qual a palavra “heresia” e “herético” se origina simplesmente quer dizer “ato de escolha” ou uma “preferência”. Em um período anterior, *hairésis* simplesmente significava partido (de parte) ou seita (do verbo “cortar” em latim) e não supunha um valor depreciativo. No contexto cristão, esse termo é usado nesse sentido neutro no Novo Testamento, no livro *Atos dos apóstolos* 5.17: αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων (“seita dos saduceus”); 15.5: αἵρέσεως τῶν Φαρισαίων (“seita dos fariseus”); 26.5: ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας (“a mais severa seita da nossa religião”). Já nas epístolas paulinas *hairésis* passou a ser usada para significar separação ou divisão resultante de uma falsa fé (que se opõe a uma que seja “ortodoxa”). Por exemplo, na primeira epístola de Paulo aos Coríntios 11.19: Δεῖ γὰρ καὶ αἵρεσις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν (“É até importa que haja entre vós heresias, para que os que são sinceros se manifestem entre vós”), e na epístola aos Galatas 5.20: εἰδωλολατρεία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλοι, θυμοί, ἐριθεΐαι, διχοστασίαι, αἵρέσεις, (“idolatria, feitiçaria, inimizades, porfias, emulações, iras, pelejas, dissensões, heresias”).

²⁴ Ver BRANDÃO, 2001, *A poética do hipocentauro*, p. 191. Para o período que nos interessa basta saber que “sob Adriano e Marco Aurélio, a filosofia foi favorecida e seus professores receberam privilégios” (BÉNATOUÏL, *A brief history of philosophical schools in antiquity*, p. 423, *apud* Brandão, 2014, p. 212). Brandão (*ibid.*), então, remete-se à conclusão tirada por Marrou (*História da educação na antiguidade*, p. 392), segundo a qual se sabe ainda que “a filosofia permanece grega”, o que pode ser verdadeiro com relação à língua por ela usada, à sua concentração geográfica e à produção de doutrinas; no período que nos diz respeito é mister considerar que se trata, em todos os aspectos, de uma instituição romana”.

discussão de tópicos filosóficos ou sofísticos tem como ponto de partida pressupostos quanto à categoria em que cada um desses autores deve estar situado. Assim, Lauwers (2013, p. 332) prossegue sua crítica, alertando para o fato de que as pesquisas produzidas na área de estudos clássicos têm sido frequentemente originadas dos conceitos empregados pelos próprios acadêmicos modernos quanto ao que constitui a filosofia. Conclui-se que tal procedimento representa uma abordagem prescritiva ao invés de descritiva com relação à situação histórica, a qual parece fazer pouca justiça à realidade histórica assim como potencialmente percebida pelos nossos autores do período imperial.

Lauwers (2013, p. 335) defende a hipótese de que a evidente dificuldade em classificar sofistas e filósofos no contexto do Império Romano, em grande medida, pode ser explicada, postulando que dentro dos limites do sistema cultural mais amplo há pelo menos dois sistemas diferentes operando, os quais se distinguem entre si por meio do uso de diferentes repertórios. Puech (PUECH, 2002, p. 15 *apud* LAUWERS, 2013, p. 335) argumenta que no Império Romano era possível honrar alguém por simultaneamente ser um sofista e um rétor, ou por ser um filósofo e um rétor, mas quase nunca por ser um sofista e um filósofo. Sidebottom (2009, p. 70) observa que a autoapresentação de cada papel era construída por meio de um nexo de símbolos os quais se encontravam em consciente contraste uns com os outros, a partir dos quais ninguém poderia apresentar-se de forma inequívoca tanto como sofista e filósofo porque os papéis simbólicos separados e opostos tinham sido criados pela elite grega para representar a si mesma, seus ideais e suas tensões inerentes. Ele conclui que os papéis de sofista e filósofo eram exercidos e assim contribuía para melhorar as tensões das ideias da elite grega de uma virtude rústica e civilização urbana, e entre a *paideia* grega e o poder romano.

Na tentativa de elucidação dos títulos profissionais, Bowersock (1969, p. 12) afirma que a distinção entre ῥήτωρ e σοφιστής impõe uma questão muito mais difícil do que o que diz respeito àquela entre φιλόσοφος e ῥήτωρ (ou σοφιστής). Segundo Bowersock, torna-se claro pela análise de diversos textos que havia algum tipo de distinção percebida entre os títulos ὁ ῥήτωρ e ὁ σοφιστής. Entre os exemplos dados por Bowersock para subsidiar tal afirmação, destacam-se as ocorrências em Filóstrato na qual ele deliberadamente evita a palavra “σοφιστής” em alusão a certas pessoas, e em Galeno, quando ele escreveu sobre o sofista Adriano de Tiro, reportando que nos seus primeiros anos de profissão era visto como um ῥήτωρ, mas ainda não um σοφιστής. Em outro sentido, ele nota que frequentemente, em inscrições, os termos ῥήτωρ e σοφιστής convivem sem desconforto: Dionísio de Mileto, o célebre sofista do Imperador Adriano, aparece em um texto de Éfeso, por exemplo, como ῥήτορα και σοφιστήν. Além deste, em uma carta ao sucessor de Adriano, Antônio Pio, notam-se novamente as

palavras “ῥήτωρ” e “σοφιστής” sendo utilizadas alternadamente.

Na tentativa de estabelecer essa diferença, alguns estudiosos mais antigos definiam o ῥήτωρ como sendo exclusivamente um orador forense, enquanto um σοφιστής era considerado um professor. A frase de Strabo (*Geografia*, 13.1.66) σοφιστεύειν τὰ ῥητορικά (ser professor de retórica) é utilizada como apoio a tal afirmação. Contra essa proposta, Bowersock (1969, p. 13) lembra que Strabo (*Geografia*, 14.1.48) também usa o verbo ῥήτορεύειν (ἐρρητόρευε) para essa mesma ideia.

Certamente, para o segundo século tal interpretação é inaceitável, tendo em vista o fato de que Aristides, sem sombra de dúvida, um sofista, raramente ensinou alguém e até mesmo se opunha à ideia de ensinar como forma de receber um pagamento. Além disso, Filóstrato afirma que as gerações passadas atribuíam o termo sofista não apenas aos rétores fluentes e ilustres, mas também a certos filósofos. A implicação é que o sofista representava uma categoria dentro do grupo geral de rétores, que teria sido o termo mais amplo. Bowersock (1969, p. 13) propõe que a intuição para o termo sofista pode talvez ser melhor assimilada a partir da noção moderna de profissionalismo. O sofista era um rétor virtuoso com uma grande reputação pública. Assim, segundo Bowersock (1969, p. 14), quando Galeno disse sobre Adriano, o sofista, ὁ ῥήτωρ οὐπω σοφιστεύων, ele provavelmente queria dizer que Adriano não havia ainda embarcado na sua carreira pública profissional como um rétor performático. De modo que, aparentemente, rétores e sofistas são a mesma coisa, com exceção de que nem todos os rétores se tornariam sofistas.

Whitmarsh nota, por outro lado, que a força pejorativa encontrada na palavra ‘sofista’ está ainda muito em evidência no período imperial, principalmente, entre os participantes do debate filosófico, os quais almejam distanciar-se de acusações de banalidade rasteira²⁵. Whitmarsh traz como exemplo o orador moralista Dião Crisóstomo (c. 40-112 EC), o qual nunca utiliza o termo sofista em um tom positivo e quase sempre o faz em um sentido derogatório. Quando este se apresenta como o filósofo instrutor do Imperador Trajano, ele assume o papel de um homem que irá salvar o imperador de algum sofista charlatão e ignorante. De acordo com Whitmarsh, nesse instante, Dião está fazendo algo mais inventivo do que

²⁵ Para o estudo completo, ver seção *In Search of the Sophist* em *The Second Sophistic* (2005, p. 15-19), onde ele trata desde a etimologia ao uso mais arcaico do termo até o seu emprego no período que nos interessa. Whitmarsh (2005, p. 15-19), ao buscar responder a pergunta que indaga a que tipo de *paideia* o sofista se submete, percorre um vasto *corpus* da literatura clássica na tentativa de oferecer algum esclarecimento. É bem conhecido o uso depreciativo do termo por Platão, que, temendo o poder da demagogia, aplica-o contra aqueles que simplesmente buscam persuadir a multidão por qualquer meio que seja, ao invés de procurar a verdade filosófica. Whitmarsh ainda vê o lado negativo que o termo carregava em associação aos discursos epidêiticos e nos ambientes mais sérios das cortes jurídicas e das assembleias até o período helenístico quando esse tipo de emprego se torna mais raro, e quando chegamos ao primeiro século EC o debate acerca da sofística reemerge.

simplesmente replicar a posição platônica sobre a sofística: ele estaria reforçando a sua própria autoapresentação, enquanto filósofo, especificamente, pelo ataque de seus rivais no âmbito da sofística.

O ponto deixado por Whitmarsh (2005) e que encontrará apoio em Lauwers (2013) é o de que o termo sofista, quando contrastado com filósofo, ganha conotação que sugere características de um agitador errático com apelo raso às multidões. Por outro lado, quando sofista é definido em contraste com orador o termo assume outra nuance. Nesse sentido, Whitmarsh nota que o termo “orador” cobre uma categoria genérica de especialista em retórica, enquanto o “sofista” seria um orador mais refinado, o que quer dizer, um orador famoso que tinha a habilidade de comandar um grande público; em outras ocasiões, o termo sofista seria distinguido com base na capacidade de atrair estudantes, enquanto oradores falariam em contextos profissionais (*i.e.* legal, político ou diplomático). Nota-se, portanto, o caráter elusivo do termo “sofista”, ficando claro que “sofista” não era universalmente considerado um insulto. Além disso, a sofística não era um ponto fixo ao redor do qual a cultura grega se organizava. Whitmarsh descreve-a como sendo um termo contencioso e muito debatido, cujo significado e valor semântico mudariam a depender da perspectiva adotada por quem estivesse de posse da palavra.

No sistema sociopolítico ou sofístico observado por Lauwers (2013, p. 336), o título “sofista” é associado a louvor e honra. Os membros das camadas superiores da aristocracia confiavam na sua versátil educação grega e talento retórico para executar composições verbais impactantes diante de grandes audiências. Tais oradores parecem que tinham orgulho no título “sofista” e o viam como um endosso positivo ao seu virtuosismo. Segundo Lauwers, muitos desses sofistas populares eram excepcionalmente ricos e ocupavam altas posições oficiais no Império Romano, uma vez que a habilidade retórica teria sido algo valorizada na educação romana e na vida pública. Já, no sistema filosófico-intelectual, Lauwers (2013, p. 337) observa que, em contraste, a herança discursiva do período clássico se faz nocivamente presente, dados os ataques verbais de Platão contra os sofistas de seu tempo, os quais são traduzidos para o mundo da Segunda Sofística. Nesta linha, muitos autoproclamados filósofos afirmam sua identidade em oposição aos pensadores desonestos os quais eles intitulam de “sofistas”.

Tanto Platão (Pl., *Teeteto* 16.1) quanto Aristóteles (Ar., *Metafísica* 1007) chegam à conclusão de que o ceticismo radical resulta em impasse, e o desenvolvimento de seus sistemas filosóficos pode ser entendido como uma resposta às disfunções percebidas por eles acerca da prática da filosofia sofista, como veio a ocorrer entre Luciano e os filósofos de seu tempo, de maneira análoga, com relação às incoerências encontradas por Luciano entre os representantes

das escolas filosóficas vigentes no império. A sofística, seja lá como for chamada em um dado século, opera como uma avalanche. Nenhum argumento se mantém em pé contra sua força. O problema é que, como uma real avalanche, a sofística deixa um rastro de destruição atrás, e esse rastro não é um bom terreno, tanto para o desenvolvimento da filosofia clássica, como para, especialmente, o da teologia. Uma vez que a filosofia de origem socrática mantinha certa ortodoxia e dogmatismo, do ponto de vista religioso, fica fácil perceber os pontos de conflito que haveria de existir entre ambas as correntes de pensamento na produção literária de um autor como Luciano. Por outro lado, esse período também testemunharia a produção literária dos apologistas, os quais se utilizariam da argumentação sofística para justamente fortalecer a herança filosófica, enquanto paulatinamente avançavam com sua agenda de cristianizá-la.

Ainda assim, apesar do potencial disruptivo da sofística, há algo intrinsecamente favorável e sóbrio sobre ela, o qual, talvez, tenha sido bem compreendido por Luciano, em um período de acirrados debates dogmáticos. Ceticismo e antidogmatismo, os pilares da filosofia sofística, não possuíam inclinações belicosas. A ideia de que o *dogma* e a *doxa* de um pode ser completamente distinta da do outro não alimenta os planos que visam ao acirramento dos confrontos. Pelo contrário, encoraja as mentes a apresentarem indagações, a questionarem-se incansavelmente. A dificuldade surge, quando essa *doxa* associada à crença (πίστις) é elevada ao *status* de única verdade (ἀλήθεια). Neste momento a opinião de um se torna a verdade dogmática cuja πίστις leva o indivíduo a crer que possui o monopólio da verdade, fazendo da *doxa* do outro uma heresia a ser abatida, uma vez que é reduzida ao *status* de mentira.

A sofística, através dos últimos dois mil anos da história da filosofia ocidental, tomou uma conotação pejorativa. Afinal, Platão, Sócrates e o cristianismo resultaram dominantes²⁶. Além disso, tornou-se trivial e comum nos últimos milhares de anos a ideia de que há uma realidade divina imutável, que essa realidade é assimilada por uma seleta categoria de indivíduos, que certos discursos são divinamente inspirados e possuidores de verdades eternas. No entanto, quando nos voltamos para as palavras de Protágoras — “o homem é a medida de todas as coisas” —, subitamente somos confrontados com a ideia de que o discurso é simplesmente fruto da subjetividade humana. Este, talvez, também seja um dos motivos que

²⁶ Por outro lado, em um tom mais pessimista, Kennedy (1994, p. 41) nota que Platão, por toda sua ambivalência em relação à retórica e por toda a aparente rejeição à poesia na República, era um bem sucedido rétor e poeta em prosa. Kennedy nota que sua habilidade retórica demonstrada nos seus diálogos fez dele um dos escritores mais perigosos da história da humanidade, responsável por grande parte do dogmatismo, intolerância e opressão ideológica que caracterizou a história ocidental. No entanto, Kennedy propõe que os diálogos podem, e provavelmente deveriam, ser lidos de maneira não-sistemática, como uma exploração de questões importantes da filosofia e da vida humana que convidam a um debate contínuo, em vez de aceitação cega.

leva Platão a esgrimir com os sofistas em diálogo após diálogo. O que se pretende refletir aqui, bebendo de uma fonte mais recente de estudos sobre a sofística, é que, apesar da descrição de Platão, a qual acabou por se tornar a lente através da qual o ocidente tende a acessar a sofística, nesta participavam poderosos e sofisticados pensadores, cujas ideias foram de grande influência tanto para Luciano como para os apologistas.

1.3 RÉTORES, SOFISTAS E FILÓSOFOS PARA APOLOGISTAS E LUCIANO

Anderson (1993, p. 240-242) descreve a imagem dos sofistas do período imperial como sendo vaidosos, contenciosos e, às vezes, superficiais. O estudo de Anderson visa principalmente estabelecer um contexto histórico da época e descrever os gêneros principais com os quais os sofistas interagiam na tentativa de satisfazer a própria vaidade, o que remonta à ambição sofística por fama e reputação; e, ainda, ressalta o fato de Luciano se posicionar simultaneamente dentro e fora desse controverso grupo. Anderson (1993, p. 229) afirma, em sua conclusão, que somente Luciano teria uma visão clara da vaidade dos sofistas, ainda que ele seja um testemunho de alguém que reporta de dentro. Assim, não se precisa ir longe para detectar a característica ostentação, excesso de retórica e uma medida de pura presunção; mas também há convicção, habilidade real e sagacidade.

Em grande medida, o próprio trabalho de Luciano – e apesar da dificuldade intrínseca quando se busca classificar seus escritos, conforme destacado por Gómez (2001, p. 122) – é um reflexo da tensão sustentada entre o autor e os outros, os sofistas. Ele próprio, muitas vezes, define-se por oposição ou em relação ao que estes fazem ou escrevem, já que para uns e outros a *paideia* é um conceito da maior importância. Assim, os sofistas atuam como uma referência, explícita ou implícita, constante, no trabalho de Luciano, que também pretende atrair a atenção de seu público, a partir de uma tentativa de preencher as lacunas existentes entre o seu presente histórico e o passado cultural, através de uma renovação paródica de toda uma gama de tipos paradigmáticos e ideias culturais preservadas, por meio de diversas tradições oriundas do passado clássico (Branham, 1989, p. 4).

Segundo Cardó (2003, p. 278), dentre os oradores, Luciano inclui em seu catálogo de antigos, Isócrates e Górgias (*Macr.* 23). Ao último, Filóstrato atribui a paternidade da arte dos sofistas, considerando-o superior a todos, e mestre da palavra (Filóstrato, *V.S.* 492). Luciano atribui a outros a imputação negativa que o termo sofista pode ter - entendido e condenado do ponto de vista platônico - e se limita a associá-lo, em razão do ofício, a um dos campeões da *paideia* grega, de quem Luciano é ele próprio devedor.

Em *Timón ou o misantropo*, o pré-socrático, Anaxágoras, também merece o título de sofista por Luciano. Zeus se arrepende de não ter seus dois mais potentes raios em condições ideais, uma vez que teria lançado um deles com excessiva fúria contra “o sofista Anaxágoras”, que estava tentando convencer seus discípulos de que os deuses não existem (Luciano, *Tim.* 10). Trata-se de uma breve referência ao pensador pré-socrático, ainda assim suficiente para apresentá-lo, ele que foi acusado de ateísmo pelos conservadores, como um símbolo da resposta contra o pensamento tradicional que caracterizou os primeiros sofistas; e, por outro lado, para destacar que uma das atividades típicas dos sofistas, se não a principal, é convencer o público. Luciano narra ainda como o “filósofo” Peregrino cometeu suicídio saltando no fogo durante os jogos olímpicos. Enquanto muitos espectadores e seguidores são descritos como movidos por seu sacrifício filosófico, Luciano sugere que a verdadeira razão para o suicídio teria sido a inclinação sem valor de Peregrino pela sofística. Aqui, notamos, portanto, um tom crítico da parte de Luciano. Um caso destes, ainda que seja parte da construção literária do próprio Luciano, ilustra que nem todos na antiguidade tinham a mesma concepção acerca da dicotomia entre sofistas e filósofos²⁷.

Para Ramírez Vidal (2016, p. 36), a relação que une o que ele chama de neossofistas²⁸ com os sofistas do século V AEC é geralmente tênue e se baseia sempre em Platão. No entanto, Vidal (2016, p. 389) vai além, afirmando que, na antiguidade Greco-latina, não havia um grupo de pessoas que pudesse ser chamado de “sofistas”; a invenção desse grupo também teria se originado em Platão²⁹. Contra essa tese, Anderson (1986, p. 9) argumenta que Luciano apresenta uma leitura sofística que não necessariamente passa pela ótica de Platão. O termo “sofista” em Luciano tanto pode ser usado como um elogio para denotar um orador com prestígio ou um vitupério para expor um trapaceiro, sendo este último um sentido legítimo que remonta à antipatia de Platão aos sofistas do século V, ainda que a divisão observada em Platão

²⁷ Luciano é um caso interessante nesse aspecto, pois, conforme é possível inferir em Lauwers (2013, p. 333-334), o *corpus lucianeum* não pode ser visto como plenamente engajador de um discurso exclusivamente sofístico ou filosófico, antes mostra uma perspectiva de um observador externo no que tange a ambos os campos sofísticos e filosóficos, o que permite apresentar críticas dos vícios e excessos em ambos os terrenos, bem como explorar a ambiguidade no significado do que vem a ser um sofista. De fato, uma crítica à sofística também parece ocorrer em *Timón ou o misantropo*.

²⁸ Vidal (2016, p. 26; 34) chama de neossofistas a corrente que busca fazer uma leitura da sofística desde si mesma, ou seja, ler a sofística sofisticadamente. A essa interessante linha de estudos designou-se mais recentemente como história da sofística desde o ponto de vista da sofística. Contra essa tendência, Vidal (2016, p. 34) faz sua crítica, inferindo que estes consideram a sofística como diferente e superior à filosofia tradicional, mas ele contrapõe-se a essa visão, argumentando que isto é um procedimento que já faz parte da estratégia sofística, qual seja a de tornar mais forte o argumento mais fraco.

²⁹ Anaxágoras, aliás, poderia ser um bom exemplo para Vidal.

entre a retórica e a filosofia não seja provavelmente tão clara como é normalmente aceita (LAUWERS, 2013, p. 334). O exemplo dado por Anderson sobre Luciano, que fragiliza a tese de Vidal, encontra-se na sua obra *Pseudologista* (19), na qual o autor está extremamente zangado com um rival que pode reivindicar o *status* de sofista, apesar de sua formação e talento duvidoso. Luciano também usa o título em frases cômicas para se referir a outras “profissões”, como, por exemplo, quando o filósofo Aristipo é caricaturado como um σοφιστῆς ἡδυπαθείας, cuja tradução dada por Anderson (*ibid*) é “*professor of pleasure*”, ou em português “mestre de voluptuosidade”, segundo tradução oferecida por Custódio Magueijo (2013, p. 165)³⁰.

Sidebottom (2009, p. 75-76) argumenta que é possível reconstruir o papel simbólico dos sofistas a partir das biografias dos sofistas escritas por Filóstrato, assim como pela sátira de Luciano sobre os falsos sofistas que desejavam colher os frutos de serem sofistas, mas sem que se dedicassem com o rigor necessário para se tornar um. A obra *Rhetorum praeceptor* (*O Mestre da Retórica*)³¹, de Luciano, tem sido vista muitas vezes como um ataque a um sofista específico, geralmente, identificado como Júlio Pólux de Náucratis, o lexicógrafo que havia se tornado tutor de Cómodo (filho do imperador Marco Aurélio) e o autor de *Onomasticon* (CRIBIORE, 2007, p. 75)³². Ainda que isso possa ser verdade, a obra prossegue na forma de um ataque genérico a um tipo reconhecível até o seu desfecho, quando o foco é subitamente afunilado a um indivíduo (Pólux, outra pessoa, ou um paradigma criado). No entendimento de C. P. Jones (1986, p. 106) Luciano trata o “Professor” como o representante de toda uma classe. Para Sidebottom (2009, p. 76), o fato de o principal ataque da sátira de Luciano ter sido direcionado contra um tipo genérico revela que estamos lidando com símbolos construídos pela sociedade, e não simplesmente com as predileções individuais dos tipos introduzidos por Filóstrato, ou mesmo os interesses exclusivos de Filóstrato.

A obra de Luciano “*Sobre o sonho ou vida de Luciano*” não é puramente autobiográfica,

³⁰ Luciano, *Vit. auct.* 12. Τὸ μὲν ὅλον, συμβιῶναι δεξιὸς καὶ συμπιεῖν ἱκανὸς καὶ κωμάσαι μετὰ αὐλητρίδος ἐπιτήδειος ἐρῶντι καὶ ἀσώτῳ δεσπότη· τὰ ἄλλα δὲ πεμμάτων ἐπιστήμων καὶ ὀψοποιὸς ἐμπειρότατος, καὶ ὅλως σοφιστῆς ἡδυπαθείας. ἐπαιδευθὴ μὲν οὖν Ἀθήνησιν, ἐδούλευσε δὲ καὶ περὶ Σικελίαν τοῖς τυράννοις καὶ σφόδρα εὐδοκίμει παρ' αὐτοῖς. τὸ δὲ κεφάλαιον τῆς προαιρέσεως, ἀπάντων καταφρονεῖν, ἅπασι χρῆσθαι, πανταχόθεν ἐρανίζεσθαι τὴν ἡδονήν (Em termos gerais, é um especialista em convivência, um bom companheiro de bebida, a pessoa indicada para farrar com uma tocadora de flauta na companhia de um patrão sensual e debochado. Além disso, é um [autêntico] sábio em doçaria, um cozinheiro muito experiente, enfim... um mestre de voluptuosidade. Foi educado em Atenas, prestou serviço na corte dos tiranos da Sicília, tendo sido muito gabado por eles. O cerne da sua doutrina consiste em desprezar todas as coisas, mas servir-se de todas elas, e de todas retirar prazer).

³¹ Cribiore (2007, p. 76) ressalta que Luciano devia manter registro de observações genéricas feitas a alguns sofistas atuantes em seu tempo.

³² Pólux tem uma menção em Filóstrato *V. S.* 592-593, em que este fala que Pólux é ao mesmo tempo educado e sem educação. Entre os autores que aceitam essa identificação, destacam-se Jennifer Hall (1981, p. 273-278) e C. P. Jones (1986, p. 107-108)

mas possivelmente usa elementos da vida de Luciano para criar um paradigma alegórico de alguém experimentado na *paideia*³³. Enquanto nesta obra Luciano narra acerca da escolha feita por ele entre perseguir a carreira de um aprendiz de escultor ou uma educação literária, no *Mestre da Retórica*, o jovem a que Luciano se dirige já se encontrava de decisão tomada, tendo optado por uma educação em retórica. Luciano sugere que as promessas da retórica (riqueza, boa reputação, fama e a admiração das pessoas) são muito sedutoras aos jovens ambiciosos, porém esses benefícios são acompanhados de um preço, muitos anos de um treinamento árduo, e oferece como exemplos de modelo a ser seguido: “Demóstenes e Platão” (9), entre outros “mortos”, além de uns “discursos há muito sepultados” (10). Já em sua *Carta a Nigrino*, escrito mais tarde na sua carreira, Luciano sustenta como qualidades principais para um filósofo o ser “ponderado” (1, μετριώτερον), e ter “sobriedade e moderação” (6, νήφειν τε καὶ σωφρονεῖν).

Como o tom do diálogo é irônico, Luciano não apresenta o caminho árduo como o preferido, mas aquele oferecido pelo charlatão. Assim, a imagem que Luciano traz do professor que promete conduzir o aprendiz pelo caminho mais curto para a fama e o sucesso demonstra o lado degenerativo de uma classe de sofistas que compunha o cenário no segundo século EC. Além de esse caminho do atalho possuir um número muito maior de instrutores, esta classe é representada por um homem tido como:

[...] sapientíssimo e muito belo, de andar bamboleante, de pescoço inclinado, de olhar feminino, com voz melíflua, exalando perfumes, coçando a cabeça com a ponta do dedo, já com poucos cabelos, mas cor-de-jacinto e frisados, [...] querido de Afrodite e das Graças... (Luciano, *Rh. Pr.* 11. Tradução de Magueijo).

O encantador charlatão com autoconfiança dispensa a necessidade de um treinamento rigoroso (*Rh. Pr.* 3) com base nos exercícios preliminares (προγυμνάσματα) e na imitação dos modelos tradicionais (*Rh. Pr.* 9). Ignorância, irresponsabilidade, falta de vergonha e falta de modéstia compõem a bagagem que o aluno precisa para o caminho (*Rh. Pr.* 15). Uma pitada de aticismo em seus discursos (*Rh. Pr.* 16), uma seleção cuidadosa de temas fáceis, e a imitação de modelos contemporâneos fornecidos por outros sofistas são a garantia do sucesso (*Rh. Pr.* 17). O jovem é aconselhado a não se preparar cuidadosamente e escrever os discursos com antecedência, entregá-los inesperadamente, seguindo nenhuma ordem, em que ele vai fazer uso de exemplos banais da história (*Rh. Pr.* 18). Ele conquistará o público com uma performance teatral e com uma escolha de vocabulário inusitado, que irá convencer as pessoas de que sua educação é muito superior aos demais (*Rh. Pr.* 19)³⁴. A carência de princípios morais

³³ Sobre a questão autobiográfica em Luciano, ver Brandão (2015, p. 13-29).

³⁴ Branham (1989, p. 3) nota que a forte e peculiar afeição com relação ao passado pode ser vista no estranho estilo teatral da oratória que atingiu notável popularidade no período de Luciano. Branham (*ibid*) repara que os oradores

completam o retrato (*Rh. Pr.* 23). O professor charlatão revela que ele foi capaz de esquecer as suas origens pobres, baseando-se em um primeiro amante infeliz e, em seguida, em uma velha rica de setenta com apenas quatro dentes de ouro (*Rh. Pr.* 24).

Segundo Criatore (2007, p. 76), nem todos os sofistas apresentados por Filóstrato pertencentes a esse período possuíam uma cuidadosa formação acadêmica e, como Pólux, alguns escreviam seus discursos com “audácia” (τόλμη) ao invés de “arte” (τέχνη). O que, talvez, possamos inferir a partir das obras de Filóstrato e Luciano é que essa geração mais jovem que faz parte da descrição feita por Luciano possuía uma demanda tal que viabilizou a possibilidade de um caminho preparatório mais rápido e curto em alternativa ao curso tradicional, aparentemente, mais árduo e longo, que o próprio Luciano afirma ter tomado, ainda que, após um tempo, tivesse desistido da retórica (Luc., *Rh. Pr.* 26). Em outro diálogo, Luciano atribui sua decisão de deixar a profissão de advogado em razão da imposição que existe em se desenvolver um caráter desagradável como condição obrigatória para que um ῥήτωρ pudesse ser bem sucedido: “falsidade, mentira, descaramento, gritaria, altercações e mil outras manhas”³⁵, destinado a compensar a falta de preparação acadêmica (*Pisc.* 29).

Em outras obras, Luciano, por vezes, usa o termo σοφιστής não apenas aos membros cultivados e respeitados da Segunda Sofística, mas também a praticantes ocasionais, com tom irônico; mas no início do *Mestre da Retórica* ele parece chamar a atenção para a diferença entre os termos σοφιστής e ῥήτωρ (*Rh. Pr.* 1): “Perguntas-me, meu rapaz, como poderias tornar-te orador [ῥήτωρ] e ser digno de usar este tão venerável e honroso nome de sofista [σοφιστής]”³⁶. De acordo com Criatore (2007, p. 84), Luciano parece sugerir que um jovem, apesar de ter tido a chance de se tornar um ῥήτωρ com a educação limitada oferecida pelo professor exibicionista, teria obtido somente a reputação de ser um verdadeiro σοφιστής. É significativo que a palavra σοφιστής não reapareça no resto do diálogo; ao descrever tanto a oratória forense e as demonstrações públicas de oratória do professor do caminho fácil, Luciano sempre emprega ῥήτωρ, o qual ocorre doze vezes.

Luciano representava os σοφισταί como muito longe de serem perfeitos. Retornando à

desse período seriam melhor caracterizados como “oradores de concerto”, os quais tinham o sucesso associado à competência com técnicas e temas tradicionais, além da capacidade de afetar a percepção do público quanto a sua identidade cultural. Branham (1989, p. 222) afirma que o uso do termo sofista em Luciano se dá no sentido neutro de um “orador literário público” (“public literary performer”). Com isso, ele diz não querer negar que a performance de Luciano seja muito diferente daquela atribuída aos sofistas de Filóstrato, ou caracterizar sua habilidade como sendo especificamente “sofística” em vez de “retórica”, ou “dramática”, ou literária.

³⁵ Luciano, *Pisc.* 29: ἀπάτην καὶ ψεῦδος καὶ θρασύτητα καὶ βοήν καὶ ὀθισμοὺς καὶ μυρία ἄλλα.

³⁶ Luciano, *Rh. Pr.* 1: ἐρωτᾷς, ὦ μειράκιον, ὅπως ἂν ῥήτωρ γένοιο καὶ τὸ σεμνότατον τοῦτο καὶ πάντιμον ὄνομα σοφιστής εἶναι δόξαις;

sátira de Luciano quanto aos dois tipos de treinamento, ele também se mostra crítico da educação rigorosa e pedântica que ele teria aparentemente recebido. Ainda que ele lamente que as mesmas oportunidades sejam oferecidas a estudantes que embarcam no caminho mais longo e de custo elevado àqueles que optam pelo atalho, sua atitude com relação à velha e à nova educação é uma de nuances. Luciano parece ter ressalvas com ambas - a educação tradicional e a contemporânea. O *Mestre da Retórica* começa exaltando o caminho fácil da retórica, mas quase imediatamente a ironia de Luciano entra em campo aberto. O texto joga com as expectativas tradicionais do leitor de que o caminho curto e fácil é inferior ao longo.

Mesmo que Luciano pareça direcionar seus ataques à formação mais curta que passava a ser recentemente oferecida, ele não absolve inteiramente a educação elitista e seu elogio aos velhos tempos é feito somente com ressalvas. A continuidade habitual da educação se colocava em contraste com as demandas dos novos tempos. No entanto, o *Mestre da Retórica* também se refere a mudanças na educação que estavam em curso, mas que não representavam mudanças para o melhor, na visão de Luciano. A educação vinha lentamente perdendo o rigor e a disciplina que a caracterizava no passado e que eram a sua força e justificação.

Enquanto Luciano apresenta a personificação da *paideia* em *Somn.*, oferecendo ao jovem Luciano um caminho que viria a ser percorrido por um rétor ou um sofista, o que talvez revela que este seria o modelo inicial a ocupá-lo em sua trajetória literária, os apologistas parecem ter como sua referência de partida o curso orientado pela filosofia. Além disso, o valor ambíguo atribuído aos sofistas por Luciano, parece ser replicado pelos apologistas aos filósofos, ora se aproximando destes, ora se distanciando, conforme a conveniência e circunstância.

Embora os termos “filosofia” e “filósofos” ocorram apenas uma vez cada no Novo Testamento (*Col* 2:8; *Atos* 17:18) e o primeiro, inclusive, em um contexto bastante negativo, é razoável presumir que haja um conhecimento mais amplo das ideias e práticas filosóficas entre vários autores do Novo Testamento que esse uso limitado dos termos possa nos levar a crer³⁷. Essa suposição é apoiada pelo fato de que autores judeo-helenísticos contemporâneos, como Pseudo-focílides, autor de poema sapiencial e provérbios, e Filo de Alexandria também se envolveram com tradições filosóficas em um grau maior ou menor (THOM, 2012, p. 279). A partir do segundo século EC, pode-se encontrar de fato evidências extensas sobre o tipo de diálogo entre o cristianismo e a filosofia esboçado em *Atos* 17, começando com os apologistas e os atos apócrifos, até atingir seu pleno desenvolvimento em autores como Clemente de

³⁷ Brandão (2014, p. 348) observa a existência de uma “fase retórica do movimento cristão testemunhada por Paulo”, e uma “fase filosófica do cristianismo, a partir da segunda metade do segundo século, quando se trata de buscar uma inserção na linhagem dos gregos”.

Alexandria (ca. 150-215 EC). Não somente isso, pois, nesse período, os próprios cristãos se apresentavam como filósofos introduzindo uma nova e única verdadeira filosofia. Talvez, esse seja um importante testemunho ao caminho de adaptação cultural percorrido pelo cristianismo, desde sua concepção periférica na Palestina até a decisão do Imperador Constantino de torná-lo uma religião, cuja prática fosse permitida no império.

Um dos pilares para a atividade parenética de Paulo, segundo Jaeger (1962, p. 21), é o conhecimento da realidade filosófica da época, sobretudo as exortações (*paraineseis*), produto da argumentação retórica grega, pois “as diversas escolas tratavam de ganhar novos prosélitos, por meio de discursos protrépticos em que recomendavam seu conhecimento filosófico ou dogma como o único caminho para a felicidade”³⁸. Clemente de Alexandria, em sua obra *Protréptico*, por exemplo, tinha plena consciência do que significava argumentar frente aos gregos a respeito dos dogmas cristãos. Ele próprio reconhece que, para convencer seus pares, deve-se deixar “a poesia também se aproximar de nós (apenas a filosofia não será suficiente)”³⁹. Dos Santos (2006, p. 80) resume bem o uso da persuasão em Clemente nesse período:

Clemente entendeu logo que não bastava a fé para convencer os gregos, pois implantar uma nova cosmovisão - com dogmas e valores espirituais e morais completamente outros - exigia uma argumentação que não renegasse de todo a herança ancestral. Seria mais fácil uma tentativa conciliatória, uma helenização da nova fé do que a demolição radical da cultura greco-romana em favor do cristianismo. Afinal, o cristão, segundo Clemente, tinha de ser um gnóstico, portanto precisava de uma base filosófica, e a filosofia, por sua vez, carecia de credibilidade não apenas diante dos gregos politeístas mas também das elites simpatizantes da doutrina cristã. Ao estruturar o seu *Protréptico*, do ponto de vista formal e conteudístico, Clemente não poupou as fontes de persuasão: razão e emoção. Com isso, a sua *Exortação aos Gregos* se tornou, também, um produto da junção da arte retórica, da poética e da mística, ou seja, a sua helenização foi a mais poética e a mais alegórica, sem deixar de fazer uso do decantado “arsenal apologético”.

Para Justino, Jesus não era um sofista. Ao contrário do que afirmava Luciano, ele observa que “os *lógoi* dele foram breves e condensados, pois não era um sofista, mas o seu

³⁸ Para Jaeger (1962, p.45-46), os apologistas, de modo semelhante, ofereciam uma defesa do cristianismo sempre por meio do emprego de argumentos filosóficos.

³⁹ Clemente de Alexandria, *Protr.*, VII 73,1: Ἦτοι δὲ ἡμῖν (οὐ γὰρ αὐταρκεῖ μόνον ἡ φιλοσοφία) ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ποιητικὴ ἢ περὶ τὸ ψεῦδος τὰ πάντα ἡσυχολημένα, μόλις ποτὲ ἤδη ἀλήθειαν μαρτυρήσουσα, μᾶλλον δὲ ἐξομολογουμένη τῷ θεῷ τὴν μυθώδη παρέκβασιν (But we will not rest content with philosophy alone. Let poetry also approach,—poetry, which is occupied entirely with what is false [ψεῦδος],—to bear witness now at last to truth [ἀλήθειαν], or rather to confess before God its deviation into legend [μυθώδη]). Tradução de G. W. Butterworth (1919). Apesar de lidar com tudo o que é considerado falso, a poesia também é convidada por Clemente a prestar testemunho sobre a verdade. Essa admissão deve ocorrer através da interpretação de Clemente, semelhante a um interrogatório, no qual o interrogador tenta extrair a verdade de uma testemunha recalcitrante. O autor cita trechos de diferentes poetas, nos quais os versos, destacados de seu contexto original, parecem se referir a um deus, pai, governante e criador de todas as coisas. Depois disso, ele traz alguns versos depreciando deuses míticos. No que diz respeito a Homero, *Protrepticus* está repleto de referências a seus poemas, muitas vezes usadas para expor tudo o que há de errado e incoerente na visão antiga do mundo e do divino.

logos era poder de Deus” (in. BRANDÃO, 2014, p. 88)⁴⁰. Brandão (2014, p. 187) nota que Justino poderia ser considerado “o primeiro filósofo cristão”, e pergunta: “por que e, principalmente, desde quando os cristãos passaram a ser identificados como filósofos?” e, lembra que a identificação de um filósofo está ligada a uma tradição helenística, a qual está condicionada a uma “experiência cultural que pode ser localizada (em Atenas) e datada (nos séculos V-IV a.C.)”. Esta tradição, segundo Diógenes Laércio, atribui pela primeira vez essa identificação a Pitágoras, o qual conta que este, ao ser perguntado quem era, teria lhe respondido: “um filósofo”. Em seguida, Diógenes prossegue com a seguinte história dele:

Dizia Pitágoras que a vida é semelhante a um festival [πανηγύρει]: como, pois, uns vão a ele para concorrer [ἀγωνιούμενοι], outros, pelo comércio [κατ' ἐμπορίαν], e outros ainda, os melhores, como espectadores [θεαταί], assim também na vida, ele dizia, uns, servis por natureza, perseguem glória [δόξης] e ganância [πλεονεξίας], outros, os filósofos, a verdade [ἀληθείας]. (apud BRANDÃO, 2014, p. 187. Tradução de Brandão)⁴¹.

Brandão (2014, p. 190) retoma com a informação de que “a partir do quarto século, as linhagens filosóficas separam-se em *hairéseis*, termo que tradicionalmente se traduz por ‘escolas’, cada qual constituindo sua sucessão - e muitas reivindicando Sócrates como seu antecedente mais ilustre”, como se verá de maneira mais aprofundada no quinto capítulo. Nesse mercado da filosofia, o cristianismo buscou se inserir não apenas como mais uma escolha (*haíresis*), mas como a única escolha que pudesse oferecer a verdade. No entanto, como bem avalia Brandão (2014, p. 191), essa relação das filosofias com o cristianismo não foi de início tão harmoniosa, uma vez que, com exceção da investigação de base mais teórica, as filosofias atuavam também em questões relacionadas à maneira como as pessoas deveriam conduzir as suas vidas nas ações práticas, buscando um modo de vida virtuoso, segundo o conceito que cada escolha (*haíresis*) atribuía a este modo. Nesta configuração havia uma negociação pelo espaço que cada uma já ocupava, tendo em vista que a mensagem cristã tinha igualmente uma proposta em termos de “seu ideal de vida virtuosa” a que seus participantes deveriam ambicionar. Brandão (2014, p. 192) faz menção às diversas passagens no Novo Testamento que coloca Paulo em posição de definir “uma fronteira entre a mensagem cristã e as filosofias gregas”. Talvez, a instância mais marcante seja o famoso discurso de Paulo pronunciado no Areópago, segundo narrativa apresentada pelo autor de *Atos dos Apóstolos*, o qual trata do contraste entre

⁴⁰ Justino Mártir, *I Apol.*, 14.5: βραχεῖς δὲ καὶ σύντομοι παρ' αὐτοῦ λόγοι γεγόνασιν· οὐ γὰρ σοφιστῆς ὑπῆρχεν, ἀλλὰ δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν.

⁴¹ Diógenes Laércio, *De vitis*. 8.8: καὶ τὸν βίον εἰκέναι πανηγύρει· ὡς οὖν εἰς ταύτην οἱ μὲν ἀγωνιούμενοι, οἱ δὲ κατ' ἐμπορίαν, οἱ δὲ γε βέλτιστοι ἔρχονται θεαταί, οὕτως ἐν τῷ βίῳ οἱ μὲν ἀνδραποδώδεις, ἔφη, φύονται δόξης καὶ πλεονεξίας θηραταί, οἱ δὲ φιλόσοφοι τῆς ἀληθείας.

o *kainè didaché* de Paulo, a verdade dos cristãos, e as especulações redundantes e até supersticiosas dos filósofos:

Então, Paulo, levantando-se no meio do Areópago, disse: Senhores atenienses! Em tudo vos vejo acentuadamente religiosos [δεισιδαιμονεστέρους]; porque, passando e observando os objetos de vosso culto, encontrei também um altar no qual está inscrito: AO DEUS DESCONHECIDO [Άγνώστῳ θεῷ]. Pois esse que adorais sem conhecer [ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε] é precisamente aquele que eu vos anuncio [καταγγέλλω]. O Deus que fez [ποίησας] o mundo e tudo o que nele existe, sendo ele Senhor do céu e da terra, não habita em santuários feitos por mãos humanas. Nem é servido por mãos humanas, como se de alguma coisa precisasse; pois ele mesmo é quem a todos dá vida, respiração e tudo mais; de um só fez toda a raça humana para habitar sobre toda a face da terra, havendo fixado os tempos previamente estabelecidos e os limites da sua habitação; para buscarem a Deus se, porventura, tateando [ψηλαφήσειαν], o possam achar, bem que não está longe de cada um de nós; pois nele vivemos, e nos movemos, e existimos, como alguns dos vossos poetas têm dito: Porque dele também somos geração [γένος]. Sendo, pois, geração de Deus [γένος τοῦ θεοῦ], não devemos pensar que a divindade é semelhante ao ouro, à prata ou à pedra, trabalhados pela arte [τέχνης] e imaginação do homem [ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου]. Ora, não levou Deus em conta os tempos [χρόνους] da ignorância [ἀγνοία]; agora, porém, notifica [παραγγέλλει] aos homens que todos, em toda parte, se arrependam [μετανοεῖν]; porquanto estabeleceu um dia em que há de julgar [κρίνειν] o mundo com justiça [δικαιοσύνη], por meio do homem que destinou; e disso deu certeza [πίστιν] a todos, ressuscitando-o dentre os mortos. Quando ouviram falar de ressurreição de mortos, uns escarneceram, e outros disseram: A respeito disso te ouviremos noutra ocasião. A essa altura, Paulo se retirou do meio deles⁴².

⁴² *Atos dos Apóstolos* 17.22-33: ²² Σταθεῖς δὲ [ὁ] Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου πάγου ἔφη· ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ. ²³ διερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εὗρον καὶ βωμὸν ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο· Ἀγνώστῳ θεῷ. ὁ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν. ²⁴ ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχων κύριος οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ ²⁵ οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται προσδεόμενός τινος, αὐτὸς διδούς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα. ²⁶ ἐποίησέν τε ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς, ὀρίσας προστεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν ²⁷ ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὔροιεν, καὶ γε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἐκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα. ²⁸ ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν· τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. ²⁹ γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν χρυσοῦ ἢ ἀργύρου ἢ λίθου, χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου, τὸ θεῖον εἶναι ὅμοιον. ³⁰ τοὺς μὲν οὖν χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ θεός, τὰ νῦν παραγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις πάντας πανταχοῦ μετανοεῖν, ³¹ καθότι ἔστησεν ἡμέραν ἐν ἧ ἡμέλῃ κρινεῖν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ, ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὤρισεν, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. ³² Ἀκούσαντες δὲ ἀνάστασιν νεκρῶν οἱ μὲν ἐγλέυαζον, οἱ δὲ εἵπαν· ἀκουσόμεθά σου περὶ τούτου καὶ πάλιν. ³³ οὕτως ὁ Παῦλος ἐξῆλθεν ἐκ μέσου αὐτῶν. Sobre o impacto que esse discurso teria causado em seu público, de acordo com o narrador, Brandão (2014, p. 194-195) nota que “diante de um público constituído por filósofos, a forma escolhida por Paulo para produzir neles convencimento (*pistis*) não parece efetivamente a mais adequada, pois não se trata de algum tipo de demonstração, mas de uma hábil peça retórica, nisso podendo estar a razão de seu fracasso - a função do trecho não devendo ser outra que marcar a relação fundamentalmente divergente entre cristãos e filósofos. Certamente um dos vetores mais relevantes para estabelecer essa divergência, como na distinção que Platão faz entre Sócrates e os sofistas, considerando a seriedade da filosofia em face dos jogos erísticos de personagens como Eutidemo, está agora na pouca seriedade dos filósofos diante da conduta de Paulo. Contudo, diferentemente do critério que, para Platão, distinguia Sócrates, ou seja, a consistência de sua argumentação contra os jogos de palavras dos sofistas, o que separa filósofos de cristãos é o sentido de urgência que move os últimos [...], esperando-se que a ‘fé’ (*pistis*) se dê como resultado imediato da recepção da mensagem (*euangélion*), numa potencialização e aceleração temporal dos efeitos do discurso”.

1.4 CONCLUSÃO

Buscamos, neste capítulo, investigar de que maneira a Segunda Sofística teria influenciado Luciano e os apologistas, tendo como ponto de partida a problematização do movimento e suas características. Esta abordagem permite uma melhor compreensão de como teria se dado a recepção da polêmica estabelecida entre sofistas, rétores e filósofos, no segundo século EC, tanto para cristãos como para Luciano, considerando ainda questões identitárias e a participação cristã no contexto literário do período.

Filóstrato trata de uma sofística que ele identifica como segunda e situada antes de seu próprio nascimento, oferecendo, assim, ao menos uma perspectiva do trabalho desenvolvido por rétores e sofistas no segundo século e como este movimento pode ter influenciado a formação retórica dos autores aqui examinados. Percebe-se que a visão de Filóstrato é limitada e elitista. Os autores estudados nesta tese sequer são mencionados por ele. No entanto, a contribuição de Filóstrato pode ser vista no sentido de trazer a nossa atenção um sistema de valores e modo de pensar determinados por questões de dominação, *paideia* e visão de mundo em um contexto que envolvia o Império Romano, escolas filosóficas e religiões autorizadas, ou seja, estruturas de poder, intelectuais e de crenças, que seriam engajadas pelos nossos autores, e cujo reflexo seria percebido na sua produção literária.

Luciano e Justino são exemplos, mostrados neste capítulo, de autores engajados em seu tempo, cuja emulação do helenismo não teria se baseado exclusivamente na etnia ou na identidade grega. Esses autores eram igualmente testemunhas de um movimento multiétnico que usava a linguagem e o helenismo como suas fronteiras sociais e intelectuais, não somente como resposta à ocupação romana, mas como um meio de elevar seu *status* no debate social sobre temas vinculados à realidade de cada um. A literatura cristã se mostra mais preocupada com temas vitais, relevantes, atuais e úteis para sua própria existência. Os modelos clássicos recepcionados pelos apologistas serviram a um propósito prático. A prática da persuasão para os apologistas era, sobretudo, uma necessidade fundamental e, por vezes, até de sobrevivência. Nesse sentido, a erudição mal empregada, a qual Luciano iria expor como de natureza pedantesca, parece não fazer parte dos escritos apologéticos, ao contrário, sua escrita aparenta dialogar a todo instante com a realidade a que estavam submetidos.

Os argumentos e modelos estavam disponíveis tanto para Luciano como para os apologistas. Os recursos sofísticos seriam apropriados por ambos os lados, os quais, por sua vez, demonstrariam certa ambiguidade com relação aos seus praticantes, como se verá nos capítulos finais desta tese. Nossos autores compartilham da tensão que há entre eles e os outros,

os sofistas, definindo-se por oposição ou em relação ao que estes fazem ou escrevem. Os sofistas atuam como uma referência, explícita ou implícita, constante, no trabalho de Luciano e dos apologistas, os quais se entendem de posse de uma mensagem que necessita de um público para comunicar. Os filósofos são mais prestigiados no meio dos apologistas e menos em Luciano. Os cristãos do segundo século não teriam problema em apresentar seu discurso como uma nova forma de filosofia, algo que já não se pode dizer sobre Luciano. Se os sofistas estavam longe de ser perfeitos e teriam a sua porção de crítica mais forte do lado dos apologistas, parecer-nos que os filósofos estariam entre os mais criticados no lado de Luciano. Com isso em mente, para os apologistas, Jesus jamais poderia ter sido um sofista e a força de sua persuasão não poderia se dar pelo emprego dos recursos retóricos, mas do “poder de Deus”, assim acreditavam e apresentavam seus argumentos. Para Luciano, por outro lado, Jesus, talvez, seria, sim, apreendido como um “sofista” e a retórica poderia ser, sim, um caminho nobre a ser percorrido, desde que seu praticante se submetesse ao rigor da *paideia*.

Ainda assim, Luciano nos apresenta um cenário mais complexo, inviabilizando enquadramentos simplistas nessa ou naquela categoria. O tratamento de Luciano quanto ao que ele considera ser a verdade, por exemplo, em algumas de suas obras, não condiz com a herança sofística convencionalmente associada a ele. Os capítulos finais desta tese tratarão com mais profundidade esse ponto. Outro aspecto pouco explorado na bibliografia secundária é o fato dos apologistas, apesar de serem normalmente associados com os filósofos, assim o são muito mais em função da indumentária e pelo estereótipo que estes se utilizam na apresentação de si, do que realmente se pode constatar pela análise de seus discursos. Se colocarmos as aparências de lado e passarmos o foco para o discurso, podemos notar uma referência mais próxima com a tradição retórica do que com a filosófica.

Considerando que não é comum se verificar na bibliografia secundária o enquadramento dos apologistas pela perspectiva trazida no que veio a ser considerado como a Segunda Sofística, procuramos apresentar alguns fundamentos neste capítulo que justifiquem uma leitura dos apologistas dentro de um movimento que veio a ser tradicionalmente relacionado pelos estudiosos a Luciano. Por outro lado, como será melhor analisado no quarto capítulo, Luciano se apresenta de maneira mais complexa, não sendo fácil relegá-lo como um sofista conscrito no que convencionou-se chamar de Segunda Sofística.

CAPÍTULO 2. ΔΟΓΜΑ, ΔΟΞΑ E A OPERAÇÃO DA ΠΙΣΤΙΣ EM RELAÇÃO À VERDADE

Este capítulo propõe oferecer uma base conceitual para alguns termos importantes a serem discutidos na tese, bem como contextualizá-los, uma vez que esses serão norteadores para as análises apresentadas nos capítulos seguintes de 4 a 7, os quais examinam a produção literária de Luciano e dos apologistas cristãos do segundo século EC. Para tanto, faz-se necessário verificar a evolução de tais conceitos no pensamento filosófico e na literatura até o segundo século EC.

2.1 ΔΟΓΜΑ E ΔΟΞΑ

No *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (AUDI, 1999, p. 242) o editor optou por incluir uma indicação de consulta para *Skeptics* (Céticos) no lugar da definição de *dogmatismo*. Já no *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, o termo *dogma* (δόγμα) na filosofia grega clássica significa “ensinamento, opinião, aquilo que aparenta ser correto para alguém”. *Dogmatikós*⁴³, nessa mesma linha, significa “doutrinário, opinioso” (PREUS, 2015, p. 133). Aristóteles, por sua vez, usa δόγμα aparentemente como um sinônimo de δόξα, o que, segundo Preus (*ibid*), não é uma surpresa, dado que ambos os termos são derivados do verbo δοκεῖν, cujo sentido é “parecer, dar a impressão de”. Na *Física* (A 2, 209 b 15), Aristóteles se refere à ἄγραφα δόγματα, “doutrinas não escritas”, de Platão, acerca do espaço e do tempo⁴⁴. Cícero, por sua vez, preserva ainda algum contraste com δόξα, vertendo δόγμα como *decretum* e δόξα

⁴³ Burnyeat (1980, p. 48) diz que a primeira instância que ele encontra do uso do termo δογματικός é em Enesidemo, o qual chama os Acadêmicos de δογματικοί porque estes professam algumas afirmações sem hesitação e rejeitam outras inequivocamente, enquanto os Pirronistas são aporéticos e destituídos de toda crença (παντὸς ἀπολελυμένοι δόγματος) e não dizem que as coisas são de um jeito sem ser. Igualmente, é a alegação de Enesidemo, assim como a de Sexto Empírico, de que o indivíduo dogmatiza se der crédito ao que seja *pithanon*.

⁴⁴ Burnyeat (1980, p. 48) repara que os leitores de Platão costumam ficar perplexos que δόξα às vezes signifique “opinião” em contraste com o conhecimento e outras vezes queira dizer “crença” ou “julgamento”, no sentido amplo, em que passa a ser um componente do conhecimento. Assim, entende-se que δόγμα, no uso helenístico, assume esse último papel, com escopo mais amplo e neutro que δόξα, ao invés de ser um termo aplicado para um tipo de crença mais estritamente definida.

como *opinio*⁴⁵. No entanto, a razão desse contraste, para Burnyeat (1980, p. 48), parece estar no fato de os estoicos contrastarem δόξα (mera opinião, definida como assentimento a algo incerto ou falso)⁴⁶ com κατάληψις e ἐπιστήμη⁴⁷, uma vez que os estoicos precisavam de outra palavra no lugar de δόξα para descrever a crença (δόγμα) do sábio⁴⁸, isto é, uma noção inabalável e “verdadeira”⁴⁹. Assim, na filosofia clássica, Preus (*ibid*) relembra de passagem que epicuristas e estoicos eram orgulhosos de seus δόγματα, enquanto os cétricos de Pirro eram igualmente orgulhosos de evitarem todo δόγματα.

Para os estoicos, segundo Aldo Dinucci (2017, p. 103), o pensamento conceitual surge da ocorrência de *phantasiai* perceptíveis, tornando os conceitos para eles uma espécie de *phantasia*, criada pela internalização de repetidas e similares *phantasiai* apreendidas pelos sentidos⁵⁰. Dinucci (2017, p. 103) nota que o assentimento (*synkatathesis*) está necessariamente envolvido na apreensão humana, de modo que em animais racionais, assentir a uma *phantasia*

⁴⁵ Outra definição dada pelo Dicionário de Filosofia (ABBAGNANO, 2007, p. 293) que corrobora esta atribui os seguintes significados para dogma: “Decisão, juízo e, portanto, decreto ou ordem. Nesse sentido, essa palavra foi entendida na Antiguidade (CÍCERO, *Acad.* IV, 9; SÊNECA, *Ep.* 94) para indicar as crenças fundamentais das escolas filosóficas”.

⁴⁶ Cícero, *Acad.* II 59, 68, 77. Para Cícero, o sábio por definição jamais emite uma opinião, ou seja, jamais assente com algo que seja falso ou incerto, uma vez que isso seria considerado um erro grave. Assim, de preferência, todo assentimento deveria ser contido, pois o falso está tão próximo daquilo que é verdadeiro, e as coisas que não podem ser percebidas das que podem, que para ele é dever do sábio não confiar em si mesmo em tal terreno escorregadio.

⁴⁷ Brito (2014, p. 43-44) trata de ambos os termos em seu artigo. Primeiramente, para os estoicos ἐπιστήμη (*epistémē*) é κατάληψις (*katálepsis*), tendo como premissa o fato de que ἐπιστήμη “não se relaciona com o falso”, além de ser “inerente ao sábio, o que significa que a ἐπιστήμη é também inerente ao sábio.” Sexto Empírico (*Math.* VII, 151) também deixa sua interpretação: ὄν ἐπιστήμην μὲν εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν [O conhecimento é uma *katálepsis* (cognição?) imóvel, firme, e imutável por meio do discurso (*lógos*)].

⁴⁸ Para mais sobre o ideal do sábio estoico, o qual teria na figura de Sócrates o seu arquétipo (KERFERD, 1978, p. 127), ver obra de Sellars (2018, p. 59-63), em que ele relata que os estoicos descrevem o sábio como a personificação da sabedoria; ignorante de nada; o único que tem conhecimento e experiência; o único que é totalmente racional, virtuoso e feliz; e, finalmente, como uma pessoa que não tem emoções, mas apenas εὐπάθεια, ou “boas emoções”.

⁴⁹ Cícero, *Acad.* II 29. Burnyeat (1980, p. 48) observa que, no âmbito do relato de Cícero não faz parte do significado de δόγμα a ideia de uma posição firme, mas, sim, a consequência de que é o sábio que detém δόγμα: pois os acadêmicos dizem que todos seus decretos são prováveis, não percebidos (*probabilia non percepta*). Cf. Cícero, *Acad.* II 109-110.

⁵⁰ Cf. Diogenes Laertius, *De vitis.* 7.49: “Os estoicos concordam em atribuir a primazia à doutrina [λόγον] da apresentação [φαντασίας] e da sensação [αἰσθήσεως]; o critério [κριτήριον], com que se discerne a verdade [ἀλήθεια] das coisas, é em geral apresentação [φαντασία]; a teoria do assentimento [συγκαταθέσεως], da apreensão [καταλήψεως] e da inteligência [νοήσεως], que precede todas as outras, não pode ser expressa firmemente sem a apresentação [φαντασίας]. A apresentação [φαντασία] tem de fato a precedência, a ela segue-se o pensamento [διάνοια] que, enquanto é capaz de enunciar o que recebe da apresentação [φαντασίας], o exprime por meio da palavra [λόγω]” (2008, p. 192. Tradução de Mario da Gama Kury). 7.49: “Ἀρέσκει τοῖς Στωικοῖς τὸν περὶ φαντασίας καὶ αἰσθήσεως προτάττειν λόγον, καθότι τὸ κριτήριον, ᾧ ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων γινώσκειται, κατὰ γένος φαντασία ἐστὶ, καὶ καθότι ὁ περὶ συγκαταθέσεως καὶ ὁ περὶ καταλήψεως καὶ νοήσεως λόγος, προάγων τῶν ἄλλων, οὐκ ἄνευ φαντασίας συνίσταται. προηγείται γὰρ ἡ φαντασία, εἴθ' ἡ διάνοια ἐκλαλητικὴ ὑπάρχουσα, ὃ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας, τοῦτο ἐκφέρει λόγῳ”.

é um ato voluntário, resultante da aceitação de um dogma (que pode, nesse contexto, ser vertido ao português como “opinião” ou “crença”) ou *hypolepsis*, o qual pode ser traduzido como “suposição”, sendo de fato sinônimo de dogma em Epiteto.

Epiteto (ca. 55-135 EC), filósofo estoico grego, nascido escravo na cidade de Hierápolis (LONG, 2002, p. 10), chama suas doutrinas ou princípios de θεωρήματα (teoria, especulação, esquema, plano) ou δόγματα (doutrina filosófica, opinião). O primeiro termo foi utilizado por Epiteto para denotar os princípios de um sistema no qual toda a cognição está fundamentada; o segundo é raramente encontrado nesse sentido em antigos textos estoicos, mas Seneca, o qual rendeu o termo para o latim como *decreta*, diz que Cleantes (pupilo de Zeno, ca. 331-232 AEC) assim designou as doutrinas básicas pelas quais, somente por meio destas, os corretos preceitos da conduta humana devem fluir, além de ser condição necessária para que o indivíduo possa adquirir sabedoria (SELLARS, 2018, p. 119-123). O termo *dogma* pode denotar o que é pensado ou o que é decidido. É do primeiro significado que aquele de “doutrina” ou “princípio geral” deriva. Epiteto fala acerca da doutrina epicurista ou dos princípios do governo espartano como dogmata (DINUCCI, 2017, p. 114). É um *dogma* a crença de que somos concebidos por deus. Pode denotar um valor de julgamento sobre algo específico, tal como a morte ou a pobreza; não são as coisas em si que importam para nós, mas nosso julgamento sobre estas, julgamentos esses que estão sob o nosso controle, não sob aqueles vindo de qualquer outra pessoa ou qualquer coisa que seja externa a nós. Em algumas passagens, *dogma* significa simplesmente “crença” ou “julgamento”, por exemplo, sobre um problema lógico, não necessariamente parte de um sistema ético; em alguns casos, trata-se de um julgamento determinando ações a serem tomadas. Nesses casos podem ser rendidas como “decisão” (BRUNT, 2013).

Do outro lado do debate, segundo Long e Sedley (1987, p. 471-472), Pirro admirava aqueles que se recusavam a ser seduzidos por algum tipo de posicionamento teórico em qualquer assunto. A palavra que indicava tal postura era *dogma*, e aquele que o toma para si chama-se *dogmatikos*. Para Long e Sedley a melhor tradução desses termos no contexto filosófico em que eles eram utilizados seriam respectivamente “doctrine” e “doctrinaire”. Por outro lado, a lógica interna do pirronismo exige que *dogma* e *doxa* (Sexto não diferencia esses dois termos) realmente signifiquem “crença”, e esta, segundo Burnyeat (1980, p. 32), seria o principal inimigo de um antigo seguidor do pirronismo. Para Pirro, a crença em doutrinas cria um estado permanente de tormenta interior, uma vez que qualquer ponto de investigação acaba por apresentar impressões conflitantes; logo, adotar essa ou aquela posição em relação à outra contrária é se condenar a permanecer em um estado de preocupação e desconforto. A

alternativa, então, apresentada pelo discurso pirrônico implica em metodicamente expor o conflito, precisamente para suspender o seu julgamento e então poder ficar despreocupado.

Sexto Empírico explica bem essa posição de Pirro:

Dizemos ainda que a finalidade (τέλος) do cético (σκεπτικοῦ) é a tranquilidade (ἀταραξίαν) em questões de opinião (δόξαν) e a sensação moderada (μετριοπάθειαν) quanto ao inevitável (κατηναγκασμένοις). Pois o cético, tendo começado a filosofar com o objetivo de decidir (ἐπικρίναι) acerca da verdade (ἀληθείς) ou falsidade (ψευδεῖς) das impressões sensíveis (φαντασίας) de modo a alcançar com isso a tranquilidade (ἀταρακτῆ), encontrou-se diante da equipolência (ισοσθενῆ) nas controvérsias (διαφωνίαν), e sem poder decidir (ἐπικρίναι μὴ δυνάμενος) sobre isto, adotou a suspensão (ἐπέσχευ), e, em consequência da suspensão (ἐπισχόντι) seguiu-se, como que fortuitamente (τυχικῶς), a tranquilidade (ἀταραξία) em relação às questões de opinião (δοξαστοῖς). Pois aqueles que mantêm uma opinião (δοξάζων) sobre se algo é por natureza (φύσει) bom ou mau estão sempre perturbados (ταράσσεται) [...] Não supomos, contudo, que o cético não tenha perturbações, mas admitimos que ele sofra as perturbações inevitáveis, pois ele sente frio e sede e várias sensações desse tipo. Mas, mesmo nestes casos, enquanto que as pessoas comuns são afetadas de duas maneiras: primeiro pela afecção ela própria (παθῶν αὐτῶν), e, além disso, igualmente, pela crença (δοκεῖν) de que isto é ruim por natureza (φύσει), os céticos, ao rejeitarem a crença adicional (προσδοξάζειν) de que estas coisas são ruins por natureza, sofrem menos com isso. Portanto, dizemos que, em relação a questões de opinião (δοξαστοῖς) a finalidade (τέλος) do cético é a tranquilidade (ἀταραξίαν), e em relação ao inevitável (κατηναγκασμένοις) uma forma moderada (μετριοπάθειαν) de sensação. Mas alguns céticos importantes (δοκίμων) acrescentaram como uma finalidade adicional, a suspensão do juízo (ἐποχήν) em relação ao que se investiga (ζητήσεων)⁵¹. (Tradução de Danilo Marcondes).

Além disso, Sexto define como sendo um dos princípios (ἀρχῶν) básicos do ceticismo “o de opor (ἀντικεῖσθαι) a cada explicação (λόγῳ) uma outra equivalente (λόγον ἴσον), porque acreditam que assim deixarão de ter uma atitude dogmática (δογματίζειν)”⁵². (Tradução de

⁵¹ Sexto Empírico, *Pyr.* 1.25-30: φαμὲν δὲ ἄχρι νῦν τέλος εἶναι τοῦ σκεπτικοῦ τὴν ἐν τοῖς κατὰ δόξαν ἀταραξίαν καὶ ἐν τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν. ἀρξάμενος γὰρ φιλοσοφεῖν ὑπὲρ τοῦ τὰς φαντασίας ἐπικρίναι καὶ καταλαβεῖν, τίνες μὲν εἰσιν ἀληθεῖς τίνες δὲ ψευδεῖς, ὥστε ἀταρακτῆσαι, ἐνέπεσεν εἰς τὴν ἰσοσθενῆ διαφωνίαν, ἦν ἐπικρίναι μὴ δυνάμενος ἐπέσχευ· ἐπισχόντι δὲ αὐτῷ τυχικῶς παρηκολούθησεν ἡ ἐν τοῖς δοξαστοῖς ἀταραξία. ὁ μὲν γὰρ δοξάζων τι καλὸν τῆ φύσει ἢ κακὸν εἶναι ταράσσεται διὰ παντός· [...] οὐ μὴν ἀόχλητον πάντη τὸν σκεπτικὸν εἶναι νομίζομεν, ἀλλ' ὀχλεῖσθαί φαμεν ὑπὸ τῶν κατηναγκασμένων· καὶ γὰρ ῥιγοῦν ποτε ὁμολογοῦμεν καὶ διψῆν καὶ τοιούτοτρόπα τινα πάσχειν. ἀλλὰ καὶ ἐν τούτοις οἱ μὲν ἰδιῶται δισσαῖς συνέχονται περιστάσεσιν, ὑπὸ τε τῶν παθῶν αὐτῶν καὶ οὐχ ἦττον ὑπὸ τοῦ τὰς περιστάσεις ταύτας κακὰς εἶναι φύσει δοκεῖν· ὁ δὲ σκεπτικὸς τὸ προσδοξάζειν ὅτι ἔστι κακὸν τούτων ἕκαστον ὡς πρὸς τὴν φύσιν περιαιρῶν μετριώτερον καὶ ἐν τούτοις ἀπαλλάσσει. διὰ τοῦτο οὖν ἐν μὲν τοῖς δοξαστοῖς ἀταραξίαν τέλος εἶναι φαμεν τοῦ σκεπτικοῦ, ἐν δὲ τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν. τινὲς δὲ τῶν δοκίμων σκεπτικῶν προσέθηκαν τούτοις καὶ τὴν ἐν ταῖς ζητήσεσιν ἐποχήν.

⁵² Sexto Empírico, *H. P.*, 1.12: συστάσεως δὲ τῆς σκεπτικῆς ἐστὶν ἀρχὴ μάλιστα τὸ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι· ἀπὸ γὰρ τούτου καταλήγειν δοκοῦμεν εἰς τὸ μὴ δογματίζειν. Nota-se que os céticos retomam em parte o argumento dos sofistas, entre os quais cabe aqui destacar Protágoras discípulo de Demócrito (cf. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* 9.50), que foi, pelo menos de acordo com Platão, em seu *Teeteto*, um agnóstico, acreditando evidentemente que, se ele não era capaz de confiar em suas próprias percepções, havia pouca ou nenhuma razão para se sentir seguro acerca da existência de seres divinos (cf. Platão, *Teeteto* 162d5). Além disso, segundo Diógenes Laércio (c. 200 - 250), Protágoras teria sido o primeiro a afirmar que “há dois argumentos [dúo

Danilo Marcondes).

Benoit (1995, p. 80) nota que, enquanto hoje, pareça quase impossível questionar que os *dogmata* de Platão se desenvolvem e se estruturam em torno da “teoria das ideias” (e.g., “a teoria da reminiscência, aquela da imortalidade da alma, aquela da *mimesis*, a teoria do conhecimento, a *paideia* platônica, o eros platônico, o projeto de cidade e a própria dialética”), “a antiguidade não teve tanta certeza a respeito da existência de uma dogmática de Platão” (*ibid.*, p. 88). Boys-Stones (2001, p. 102) define platonismo como sendo a crença de seus adeptos de que a filosofia de Platão era, sobretudo, dogmática e abalizada (“authoritative”). Havia uma absoluta crença na autoridade de Platão por parte de seus seguidores, de que este apenas estaria compreendendo uma verdade já disponível a todos. De fato, Sexto Empírico (*apud* BENOIT, 1995, p. 88-89) afirma que “Platão foi descrito por alguns como dogmático (*δογματικόν*), por outros como aporético (*ἀπορητικόν*), e por outros como parcialmente aporético e parcialmente dogmático”⁵³. Outro autor que chegou à conclusão semelhante foi Diógenes Laércio:

Considerando que há uma grande polêmica [στάσις] entre os autores que afirmam que Platão formulou uma doutrina dogmática e os que negam esse ponto de vista, impõe-se um esclarecimento nosso a esse respeito. Ensinar dogmaticamente [*δογματίζειν*] é propor dogmas [*δόγματα*], da mesma forma que legiferar [*νομοθετεῖν*] é propor leis [*νόμους*]. “Dogmas” [*δόγματα*] têm um duplo sentido: o que se opina [*δοξαζόμενον*] e a própria opinião [*δόξα*]⁵⁴. (Tradução de Mario da Gama Kury).

Marcelo Marques (2014, p. 113) argumenta que, para melhor entender essa passagem, deve-se levar em consideração uma passagem anterior no *livro I*, em que Diógenes comunica que utiliza “a oposição entre dogmáticos e céticos para distinguir os filósofos uns dos outros”⁵⁵.

Igualmente, *dogmatizar*, segundo Sexto, é o que alguém faz que leva à postulação da existência real de algo que não seja evidente e, assim, ele conclui, “o dogmático mantém serem

λόγους] contraditórios [*ἀντικειμένους*] sobre todas as coisas”. Tratava-se de um exercício retórico comum, no quinto século AEC, argumentar a favor de algo e, posteriormente, criar um contra-argumento de igual peso.

⁵³ Sexto Empírico, *H. P.* 1.221: τὸν Πλάτωνα οὖν οἱ μὲν δογματικὸν ἔφασαν εἶναι, οἱ δὲ ἀπορητικόν, οἱ δὲ κατὰ μὲν τι ἀπορητικόν, κατὰ δὲ τι δογματικόν.

⁵⁴ Diógenes Laércio, *De vitis.*, Livro III, 51: Ἐπεὶ δὲ πολλὴ στάσις ἐστὶ καὶ οἱ μὲν φασιν αὐτὸν δογματίζειν, οἱ δ' οὐ, φέρε καὶ περὶ τούτου διαλάβωμεν. αὐτὸ τοῖνυν τὸ δογματίζειν ἐστὶ δόγματα τιθέναι ὡς τὸ νομοθετεῖν νόμους τιθέναι. δόγματα δὲ ἑκατέρως καλεῖται, τὸ τε δοξαζόμενον καὶ ἡ δόξα αὐτή.

⁵⁵ Diógenes Laércio, *De vitis.*, Livro I, 16: Τῶν δὲ φιλοσόφων οἱ μὲν γεγονάσι δογματικοί, οἱ δ' ἐφεκτικοί· δογματικοὶ μὲν ὅσοι περὶ τῶν πραγμάτων ἀποφαίνονται ὡς καταληπτῶν· ἐφεκτικοὶ δὲ ὅσοι ἐπέχουσι περὶ αὐτῶν ὡς ἀκαταλήπτων (Dos filósofos, uns recebem a designação de dogmáticos e outros céticos; todos aqueles que fazem ascensões acerca de coisas no pressuposto de que elas podem ser conhecidas são dogmáticos, enquanto os que suspendem seu juízo, alegando que não podemos conhecer as coisas, são céticos). (Tradução de Mario da Gama Kury).

reais as coisas sobre as quais tem crenças” (Tradução de Danilo Marcondes)⁵⁶. Portanto, na interpretação de Sexto, se *epoché* é a suspensão da crença na existência real de algo em oposição a sua aparência, isto implica a suspensão de toda a crença, já que uma crença é a aceitação de que algo seja verdade. Segundo Burnyeat (1980, p. 25), quando os cétricos duvidam da verdade, eles têm em perspectiva a afirmação quanto a sua real existência. Declarações que meramente relatam uma impressão pessoal ou como algo aparenta ser não estão em questão. Na controvérsia entre cétricos e dogmáticos sobre se alguma verdade de fato existe, a questão é se uma proposição ou classe de proposições pode ser aceita como verdade para um objeto real em contraste a uma mera aparência ou impressão. Aquilo que é verdade, se é que se possa fazer tal afirmação, é o que está em conformidade com a realidade (*ἀλήθεια*), uma outra possível tradução para o termo grego.

De acordo com Burnyeat (1980, p. 26-27), o assentimento é o gênero, já a opinião ou a crença é a espécie vinculada ao gênero que diz respeito a questões de existência real em oposição à aparência. Os dogmáticos, cuja variedade sem fim de opiniões sobre a existência real fornece ao cétrico suas armas e seus alvos, são simplesmente os crentes. Para Burnyeat (1980, p. 27), na medida em que se justifica ler “dogmatista” na sua conotação moderna do termo, ou seja, pessoa com um apego obstinado e irracional a suas opiniões, essa definição não pertence ao significado central do termo grego, mas à contraposição do cétrico, a qual atesta que toda crença é irracional, justamente porque toda crença diz respeito à existência real em contraste à aparência⁵⁷.

O conceito de dogma, ao qual Luciano irá se opor, ainda não estava bem definido antes do século IV AEC. Benoit (1995, p. 79) nota, no entanto, que, já ao final do século IV e começo do III AEC, essa palavra evoluirá semanticamente para o significado de “elementos de uma doutrina filosófica”. No período Helenístico (330-30 AEC), quando se deu a transição das religiões baseadas em centros religiosos e cidades, governos locais, para práticas de comércio intercontinental e religiões que tinham o foco no indivíduo, na ética individual e na salvação individual, dogma passa a denotar atribuições de resultados pseudocientíficos, mascarados

⁵⁶ Sexto, *H. P.* 1.15.1: ὁ δογματίζων τίθησιν ὡς ὑπάρχον τοῦτο ὁ δογματίζει.

⁵⁷ O que o cétrico aceita ou não contradiz é “estou com calor ou frio”. Este é um dogma (no sentido amplo), na medida em que o cétrico pensa, ou parece-lhe, que está com calor ou frio. Mas não se segue que seja uma aparência epistêmica, a menos que seu conteúdo “estou com calor ou frio” seja uma proposição sobre uma realidade no mundo, em vez de uma proposição sobre a experiência do cétrico. Passando para o sentido restrito de dogma, o ponto a observar é que qualquer coisa que não seja evidente é algo para as ciências investigarem, sendo o não evidente por definição o que só pode ser conhecido pela mediação da inferência. Assim, para Burnyeat (1980, p. 47), tudo o que resta é uma impressão (*φαντασίαν*) ou experiência (*πάθος*), expressa em uma declaração que não faz qualquer reivindicação da verdade sobre qual seja o caso.

como conhecimento incontestável, baseados em suposta crítica severa, abstrata e imparcial. Com o surgimento do cristianismo, acostumou-se a usar esse termo para indicar a doutrina ortodoxa da Igreja Cristã, tanto no sentido de uma ortodoxia social, cultural, acadêmica quanto até física.

O sentido legal de “decreto, ordenança” para δόγμα surge a partir do consenso de um corpo dirigente. Opiniões e crenças estão no domínio do indivíduo, mas quando o conselho concorda com uma opinião ou crença, essa se torna uma decisão e, posteriormente, uma ordenança. No Novo Testamento, registra-se o uso no *Evangelho* segundo Lucas, o qual confirma a tradução de Cícero⁵⁸: “Naqueles dias, foi publicado um decreto (δόγμα) de César Augusto, convocando toda a população do império para recensear-se” (*Lucas 2.1*)⁵⁹. Todavia, este termo ganhará uma conotação particular no cristianismo, o qual atribuirá o termo δόγμα às verdades reveladas e, também, usará o termo para “indicar as decisões dos concílios e das autoridades eclesiásticas sobre as matérias fundamentais da fé” (ABBAGNANO, 2007, p. 293). Exemplo disso pode ser encontrado no livro *Atos dos Apóstolos* (16.4): “E, quando iam passando pelas cidades, lhes entregavam, para serem observados, os decretos (δόγματα) que haviam sido estabelecidos pelos apóstolos e anciãos (πρεσβυτέρων) em Jerusalém”⁶⁰. Essas “decisões” (δόγματα) entregadas pelo apóstolo Paulo foram estabelecidas pelo Concílio de Jerusalém (ca. 50 EC). Estas não foram opiniões defendidas por um indivíduo em particular, mas o consenso alcançado pelo Concílio. As cartas enviadas pelo Concílio, de acordo com o autor do livro *Atos dos Apóstolos*, contêm a frase “pareceu-nos bem (ἔδοξεv), reunidos concordemente ...” (*Atos 15.25*). Dois pontos valem ser destacados, aqui: primeiro, os apóstolos haviam chegado ao consenso “reunidos concordemente”; e, segundo, a frase “pareceu-nos bem” está relacionada à palavra *dogma*; ambas têm a raiz de δοκεῖν. Decretos na antiga Grécia começavam com a frase “pareceu bem ao conselho”. De maneira semelhante, concílios eclesiásticos começavam com uma fórmula semelhante, “pareceu bem ao Espírito Santo e a nós...” Portanto, “opinião” é um termo associado a *dogma*. No entanto, a diferença se encontra na catolicidade, o consenso católico singular e comum, o qual, para o cristão, seria orientado pelo Espírito Santo. Assim, uma crença ou uma opinião, quando está compartilhada

⁵⁸ Cf. CÍCERO, *Acad.* IV, 9; Cícero preserva um contraste com δόξα, vertendo δόγμα como *decretum* e δόξα como *opinio*.

⁵⁹ *Lucas 2.1*: Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην.

⁶⁰ *Atos 16:4*: Ὡς δὲ διεπορεύοντο τὰς πόλεις, παρεδίδοσαν αὐτοῖς φυλάσσειν τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις.

pela consciência católica da Igreja, torna-se mais do que uma opinião. O Concílio para o cristão, portanto, afirma a verdade da opinião; afirma que a crença compartilhada se encontra de acordo com as escrituras e a tradição apostólica e, então, torna-se um *dogma*. Neste sentido, o cristianismo, especialmente, a partir do segundo século, passa a dar uma especial atenção às questões relacionadas ao *dogma*, o qual, ainda que seja fruto de um amplo debate ecumênico e eclesiástico, recebe o atributo de uma revelação.

2.2 DO ΔΟΓΜΑ À ΠΙΣΤΙΣ

Ainda que Sexto Empírico considere a abordagem pirroniana singular em comparação às demais escolas filosóficas, as quais, para ele, possuem, sem exceção, traços de dogmatismo, Vogt (2015, p. 9), com base na citação de pensadores e poetas gregos antigos presentes no capítulo dedicado a Pirro (capítulo IX) no *Vitae Philosophorum* de Diógenes Laércio, observa que Pirro poderia ter apontado citações de autores antigos como precursores de seu pensamento. Isso sinalizaria a ideia de um Pirro e seus seguidores alinhados de modo contínuo com o pensamento grego que lhes precedia, ao invés de se verem produzindo algo único. Vogt (2015, p. 10) verifica nas citações encontradas no capítulo IX algumas vozes que atestariam tal tese, entre as quais Diógenes faz menção àqueles que afirmam que Homero teria dado origem ao ceticismo, e outros que elencam diversos poetas e pré-socráticos entre os ancestrais dos cétricos. Assim, ao invés de sugerir que a visão de todos está equivocada, o ceticismo antigo possivelmente estaria evocando precedente em pensadores e autoridades reverenciadas, as quais seriam convenientes para se ter ao lado⁶¹.

Pirro, de acordo com Diógenes (*apud* VOGT, 2015, p. 20), admirava Homero e suas comparações, “como folhas em uma árvore, tal é a geração dos homens”⁶². Comparações semelhantes acerca da efemeridade da vida humana são temas recorrentes em Luciano, o qual

⁶¹ Por outro lado, Vogt (2015, p. 10) nota como as citações desses autores gregos antigos nem sempre endossam o tipo de ceticismo que seria posteriormente associado a Sexto Empírico. Versos de poesia, dizeres enigmáticos de sábios, e trechos de filósofos pré-socráticos tendem a permitir múltiplas interpretações e ambiguidades, incluindo em algumas instâncias a possibilidade de um viés dogmático. Vogt (2015, p. 10) traz como exemplo uma citação atribuída a um dos sete sábios e mencionada pelos cétricos como expressão do espírito de sua filosofia, “Estabeleça um compromisso. A ilusão está próxima”. Os cétricos da estirpe de Sexto não fariam tal recomendação. Vogt (2015, p. 11) entende a exortação para se fazer compromissos como sintoma ou uma causa do estado de espírito mais associado ao dogmatismo. Assim, para Vogt (2015, p. 11) há boa razão para considerar que os cétricos, segundo Diógenes, não são tão avessos em endossar ideias que dizem respeito à natureza do mundo, ao pensamento humano, e assim por diante, como os cétricos de Sexto seriam.

⁶² Diógenes, IX 67: οἷη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.

também cita este texto de Homero em *Caronte ou os Visitantes*⁶³. O pensamento sobre a vida de alguém ser semelhante ao de uma folha ou de uma mosca seria uma reflexão tão radical quanto o pensamento de uma mente desassociada do mundo. Os filósofos que entretem um ceticismo com relação ao mundo exterior, maravilham-se com o que eles consideram ser o melhor atributo do ser humano, sua mente. Além disso, a metáfora acima, ainda que afirme algo, remonta às inúmeras possibilidades interpretativas. Vogt (2015, p. 13) argumenta que são várias as citações de pensadores gregos antigos que sugerem, no entendimento destes, que os seres humanos não chegam às suas conclusões simplesmente por meio de uma formação de crença ativa, considerando que algo se comporta de uma determinada maneira com base em observações de evidências ou razão. Ao contrário, a crença cresce no indivíduo, causada por meios muitas vezes não racionais, tais como convenções e costumes⁶⁴. Por exemplo, passa-se a crer que os deuses decidirão sobre o destino das pessoas, ou que as leis criadas devem reger a pólis, e logo as pessoas passam a agir com base nessa premissa. Diógenes induz que essa é uma ideia que os cétricos questionavam⁶⁵.

⁶³ Luciano, *Char.* 19: Οὐδὲν χεῖρον σὺ τοῦ Ὀμήρου εἴκασας, ᾧ Χάρων, ὃς φύλλοις τὸ γένος αὐτῶν ὁμοιοῖ (“Ó Caronte, a tua comparação não fica a dever nada a Homero, o qual compara o género humano com as folhas. Tradução de Magueijo, v. IV, p. 136).

⁶⁴ Como remédio a esse impulso, o ceticismo sustentava que, como o conhecimento real do mundo era impossível de se obter, alguém deveria suspender o julgamento sobre todos os assuntos filosóficos; somente então o filósofo alcançaria a tranquilidade da mente. Um dos dez modos de suspender o julgamento era apontar para um conflito entre ou dentro do mito, costume e suposição dogmática. Esse trecho da obra de Sexto Empírico, *H. P.* 1.150-63, ilustra bem essa discussão: μυθικὴν δὲ πίστιν πίστει μυθικῇ, ὅταν ὅπου μὲν <λέγωμεν> τὸν Δία μυθεύεσθαι πατέρα ἀνδρῶν τε θεῶν τε, ὅπου δὲ τὸν Ὠκεανόν, λέγοντες Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν... ἡμεῖς δὲ ὡς εἰώθαμεν μυθικῇ δὲ πίστει, [ὡς] ὅταν λέγωσιν οἱ μῦθοι ὅτι ὁ Κρόνος κατήσθιεν αὐτοῦ τὰ τέκνα, ἔθους ὄντος ἡμῖν προνοεῖσθαι παιδῶν· καὶ παρ' ἡμῖν μὲν συνήθεια ὡς ἀγαθοῦς καὶ ἀπαθείς κακῶν σέβειν τοὺς θεοὺς, τιτρωσκόμενοι δὲ καὶ φθονοῦντες ἀλλήλοις ὑπὸ τῶν ποιητῶν εἰσάγονται. δογματικῇ δὲ ὑπολήψει, ὅταν ἡμῖν μὲν ἔθος ἦ παρὰ θεῶν αἰτεῖν τὰ ἀγαθὰ, ὁ δὲ Ἐπίκουρος λέγῃ μὴ ἐπιστρέφεσθαι ἡμῶν τὸ θεῖον... ὡς ἐν συντόμῳ δὲ λόγῳ ταῦτα ἀρκέσει. πλὴν τοσαύτης ἀνωμαλίας πραγμάτων καὶ διὰ τούτου τοῦ τρόπου δεικνυμένης, ὁποῖον μὲν ἔστι τὸ ὑποκειμενον κατὰ τὴν φύσιν οὐκ ἔξομεν λέγειν, ὁποῖον δὲ φαίνεται πρὸς τήνδε τὴν ἀγωγὴν ἢ πρὸς τόνδε τὸν νόμον ἢ πρὸς τὸδε τὸ ἔθος καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον. καὶ διὰ τούτου οὖν περὶ τῆς φύσεως τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων πραγμάτων ἐπέχειν ἡμᾶς ἀνάγκη. (We juxtapose belief in myth with belief in myth when we observe that in some myths the father of men and gods is Zeus, but in others it is Oceanus, quoting ‘Oceanus who begat the gods and Tethys their mother’. [Homer, *Iliad* 14.201] ...Custom is juxtaposed with belief in myth when the myths say that Kronos ate his own children, while our custom is to take care of children. And whereas it is conventional among us to revere the gods as good and impervious to harm, the poets presented gods who sustain wounds and bear grudges against each other. Custom is juxtaposed with dogmatic supposition: whereas our custom is to pray for blessings from the gods, Epicurus says that divinity pays no attention to us . . . It just remains for us to add that, since this mode too reveals such a great anomaly among things, we will not be able to say what each object is like in its nature, but just how it appears in respect of this particular way of life, or law, or custom and so on for each of the others. Therefore, this mode too makes it necessary for us to suspend judgement about the nature of external objects). (*In PRICE, S.*, 1999, p. 135).

⁶⁵ Em Diógenes Laércio, *De vitis.* IX, 8.51, consta a seguinte afirmação agnóstica de Protágoras: “περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὐθ' ὡς εἰσίν, οὐθ' ὡς οὐκ εἰσίν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου” (quanto aos deuses não tenho meios para saber se eles existem ou não; são muitos os obstáculos impeditivos do conhecimento, como a obscuridade do assunto e a brevidade da vida humana). (Tradução de Mario da Gama Kury).

Os dogmáticos argumentam que os cétricos, ao suspenderem o julgamento e evitarem δόξα, tornam-se impossibilitados de agir. Implicitamente, os dogmáticos trabalham com uma premissa que é compartilhada atualmente por muitos teóricos da ação: motivação envolve acreditar. Para eles, um agente por definição “acredita” que deve executar certa ação, ou que certo resultado é preferido a outro. Para Vogt (2015, p. 13), a reconstrução do pensamento cétrico antigo pressupõe que os cétricos devem demonstrar que, ainda que sejam eles a suspenderem o julgamento, as suas atitudes cognitivas são suficientes para que exerçam o papel guia da ação que a crença presumidamente exerceria. No entanto, Vogt alega que, se formos levar em consideração a imagem que surge das citações de Homero feitas por Pirro, por exemplo, o peso da prova passa a recair sobre os dogmatistas. A questão passaria a ser: como estes sabem *a priori* que os indivíduos são agentes no sentido pleno que eles definem, ou seja, seres motivados por aquilo que acreditam ser bom? A citação no parágrafo anterior de Diógenes sugere que tais premissas estão baseadas em uma ilusão de autoengrandecimento que os seres humanos estão propensos a se submeter: estes veem a si mesmos como agentes guiados pela própria razão. No entanto, o que os cétricos expõem entre os seus oponentes é que a agência para estes pode ter uma explicação causal, mas não uma racional. Este é um desafio cétrico radical direcionado contra a compreensão de si enquanto agente. Tal pensamento crítico pode ser observado no *corpus lucianum*, o qual, ainda que possa suspender o julgamento com relação a determinadas questões, apresenta evidências de um argumento engajado com o seu complexo contexto multicultural, envolvido por uma diversidade de influências, enquanto buscava tentar fazer sentido do mundo a sua volta, em oposição a interlocutores que tendiam a assumir para si o monopólio da verdade, buscando explicações para problemas complexos nos mitos de maneira dogmática, e, além disso, parecendo confundir os mitos com a sua própria história.

Assim, se os cétricos propõem a suspensão do julgamento, os cristãos apresentam um novo *dogma*. Por outro lado, Plutarco apresentaria uma reflexão alternativa para o debate. Para Plutarco, o termo δογματική remete a uma “moral teórica” a qual se estabelece apenas “no plano das ideias e do abstrato”, não sendo suficiente para “se saber agir”. Esse conceito ele contrapõe à παραινετική (parenética), ou seja, uma moral concreta e prática ensinada a partir de conselhos, tais como ele sugere em sua *Moralia*, resumidos aqui por Pinheiro (2013, p. 123) como:

possuir uma boa natureza, ter uma formação conveniente e o mais abrangente possível, saber pensar e reflectir, estar habilitado para avaliar os perigos e as consequências dos atos, reconhecer os erros e recusar uma acção que, mesmo podendo daí advir glória pessoal, pode colocar em risco o bem comum, observar normas morais e códigos éticos que tornem o herói modelo para os seus pares.

Para muitas religiões, o teste principal para seus participantes é a verificação de uma

conduta correta ou observância correta. O fato é que o mesmo pode ser dito para os seus observadores externos, ou seja, até para aqueles que observam a conduta de membros de um determinado grupo religioso, o que estes esperam é encontrar coerência entre os ensinamentos destes e suas vidas. Qualquer dissonância entre discurso e prática é tida como hipocrisia e, no caso de Luciano, objeto de sátira. No entanto, para o cristianismo não é uma conduta ou observância correta a qualidade que mais se espera de um cristão; para o cristianismo o que se busca é uma fé (πίστις) correta⁶⁶. Um dos marcos que estabelece essa característica peculiar no cristianismo remonta ao que ficou conhecido como o Concílio de Jerusalém (ca. 51 CE)⁶⁷.

⁶⁶ *Epístola de Paulo aos Romanos* 3.19-28: οἶδαμεν δὲ ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ, ἵνα πᾶν στόμα φραγῆ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ· διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ, διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας. οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή, πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. Ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη. διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων; οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως. λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου (Ora, nós sabemos que tudo o que a lei diz, aos que estão debaixo da lei o diz, para que toda a boca esteja fechada e todo o mundo seja condenável diante de Deus. Por isso nenhuma carne será justificada diante dele pelas obras da lei, porque pela lei vem o conhecimento do pecado. Mas agora se manifestou sem a lei a justiça de Deus, tendo o testemunho da lei e dos profetas; Isto é, a justiça de Deus pela fé em Jesus Cristo para todos e sobre todos os que crêem; porque não há diferença. Porque todos pecaram e destituídos estão da glória de Deus; Sendo justificados gratuitamente pela sua graça, pela redenção que há em Cristo Jesus. Ao qual Deus propôs para propiciação pela fé no seu sangue, para demonstrar a sua justiça pela remissão dos pecados dantes cometidos, sob a paciência de Deus; Para demonstração da sua justiça neste tempo presente, para que ele seja justo e justificador daquele que tem fé em Jesus. Onde está logo a jactância? É excluída. **Por qual lei? Das obras? Não; mas pela lei da fé. Concluimos, pois, que o homem é justificado pela fé sem as obras da lei).**

⁶⁷ *Atos* 15.1-11: Καὶ τινες κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἐδίδασκον τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι, ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι. γενομένης δὲ στάσεως καὶ ζητήσεως οὐκ ὀλίγης τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρναβᾶ πρὸς αὐτούς, ἔταξαν ἀναβαίνειν Παῦλον καὶ Βαρναβᾶν καὶ τινὰς ἄλλους ἐξ αὐτῶν πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους εἰς Ἱερουσαλὴμ περὶ τοῦ ζητήματος τούτου. Οἱ μὲν οὖν προπεμφθέντες ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας διήρχοντο τὴν τε Φοινίκην καὶ Σαμάρειαν ἐκδιηγούμενοι τὴν ἐπιστροφὴν τῶν ἐθνῶν καὶ ἐποίουν χαρὰν μεγάλην πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς. παραγενόμενοι δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ παρεδέχθησαν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων, ἀνήγγειλάν τε ὅσα ὁ θεὸς ἐποίησεν μετ' αὐτῶν. Ἐξάνεστησαν δὲ τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἰρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες λέγοντες ὅτι δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως. Συνήχθησάν τε οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου. Πολλῆς δὲ ζητήσεως γενομένης ἀναστὰς Πέτρος εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἄνδρες ἀδελφοί, ὑμεῖς ἐπίστασθε ὅτι ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων ἐν ὑμῖν ἐξελέξατο ὁ θεὸς διὰ τοῦ στόματός μου ἀκοῦσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι. καὶ ὁ καρδιογνώστης θεὸς ἐμαρτύρησεν αὐτοῖς δοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμῖν καὶ οὐθὲν διέκρινεν μεταξύ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν τῇ πίστει καθάρισας τὰς καρδίας αὐτῶν. νῦν οὖν τί πειράζετε τὸν θεὸν ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι; ἀλλὰ διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι καθ' ὃν τρόπον κάκεῖνοι (Então alguns que tinham descido da Judéia ensinavam assim os irmãos: Se não vos circuncidardes [peritμηθητε] conforme o uso [ἔθει] de Moisés, não podeis salvar-vos [σωθῆναι]. Tendo tido Paulo e Barnabé não pequena discussão e contenda contra eles, resolveu-se que Paulo e Barnabé, e alguns dentre eles, subissem a Jerusalém, aos apóstolos e aos anciãos, sobre aquela questão. E eles, sendo acompanhados pela igreja, passavam pela Fenícia e por Samaria, contando a conversão [ἐπιστροφὴν] dos gentios [ἐθνῶν]; e davam grande alegria a todos os irmãos [ἀδελφοῖς]. E, quando chegaram a Jerusalém, foram recebidos pela igreja [ἐκκλησίας] e pelos apóstolos [ἀποστόλων] e anciãos [πρεσβυτέρων], e lhes anunciaram [ἀνήγγειλάν] quão grandes coisas Deus tinha feito com eles. Alguns, porém, da seita [αἰρέσεως] dos fariseus, que tinham crido [πεπιστευκότες], se levantaram, dizendo que era mister circuncidá-los [περιτέμνειν] e mandar-lhes que guardassem a lei [νόμον] de Moisés. Congregaram-se, pois, os apóstolos e os anciãos para considerar este

Esta passagem assume importância central em *Atos dos Apóstolos*, tornando-se um momento divisor de águas para a primeira geração de cristãos reunidos em Jerusalém. Essa reunião decidiu que a missão aos gentios era legítima e, ainda mais surpreendente, que os convertidos gentios não precisariam praticar o ἔθος (costume) da ἔθνος (nação) judaica para serem membros de pleno direito do povo de Deus, uma vez que judeus e gentios teriam sido salvos (σωθῆναι) pelo mesmo princípio de fé (πίστις), qual seja, pela graça [χάριτος] do Senhor [κυρίου] Jesus Cristo (*Atos* 15.11). A salvação, a qual, segundo os judeus, antes era alcançada somente pela observação dos mandamentos da Torá, agora, segundo a decisão desses cristãos, passava a se dar pela πίστις em Jesus Cristo⁶⁸. A decisão não é tomada de uma só vez, mas somente após um debate considerável⁶⁹. É concluído pela citação de Amós, que Tiago (o líder da igreja de Jerusalém) declara estar em conformidade com essa realidade⁷⁰. Avança-se na história do

assunto. E, havendo grande contenda, levantou-se Pedro e disse-lhes: Homens irmãos, bem sabeis que já há muito tempo Deus me elegeu [ἐξελέξατο] dentre nós, para que os gentios [ἔθνη] ouvissem da minha boca a palavra [λόγον] do evangelho [εὐαγγελίου], e cressem [πιστεῦσαι]. E Deus, que conhece os corações, lhes deu testemunho [ἐμαρτύρησεν], dando-lhes o Espírito Santo [πνεῦμα τὸ ἅγιον], assim como também a nós; E não fez diferença [διέκρινεν] alguma entre eles e nós, purificando os seus corações pela fé [πίστει]. Agora, pois, por que tentais [πειράζετε] a Deus, pondo sobre a cerviz dos discípulos [μαθητῶν] um jugo [ζυγὸν] que nem nossos pais nem nós pudemos suportar? Mas cremos [πιστεύομεν] que seremos salvos [σωθῆναι] pela graça [χάριτος] do Senhor [κυρίου] Jesus Cristo, como eles também).

⁶⁸ O *Evangelho segundo Lucas e Atos dos apóstolos* são tradicionalmente tidos como obras de um mesmo autor. No entanto, pode-se perceber certa alteração dogmática em ambos os textos. A salvação em *Atos* 15.11 vem pela **graça** [χάριτος] do Senhor [κυρίου] Jesus Cristo, e em *Atos* 13.39, consta um discurso de Paulo, em que ele teria afirmado que “por meio dele [Jesus], todo o que crê [πιστεύων] é justificado [δικαιοῦται] de todas as coisas das quais vós [os judeus] não pudestes ser justificados [δικαιωθῆναι] pela lei de Moisés [νόμῳ Μωϋσέως]” (da edição Revista e Atualizada, 1993). No entanto, na narrativa do *Evangelho segundo Lucas* (10.25), Jesus, ao ser questionado por “certo doutor da Lei [νομικός]” sobre o que se deve fazer “para herdar a vida eterna [ζωὴν αἰώνιον]”, responde-lhe, perguntando a ele o “que está escrito na **lei** [Ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται;]”, ao que o doutor da lei lhe responde: “Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todas as tuas forças, e de todo o teu entendimento, e ao teu próximo como a ti mesmo [ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης [τῆς] καρδίας σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν]” (*Lucas* 10.27). Jesus concorda com sua resposta e lhe diz: “Respondeste bem; faze isso, e viverás [ὁρθῶς ἀπεκρίθης· τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ]” (*Lucas* 10.28).

⁶⁹ Ver estudo de Wilson (1983, p. 59-102) sobre a aplicação da Lei Mosaica em discussões acerca de sua observação por parte dos primeiros cristãos gentios, uma vez que a própria lei já fazia previsão da dispensa de certos preceitos para os prosélitos entre os judeus. Por exemplo, ele menciona que seria recomendado aos προσήλυτοι guardar o sábado, no entanto, algumas restrições alimentares dos judeus seriam permitidas àqueles. Προσήλυτοι ao judaísmo já tinham que passar pelo batismo, circuncisão e fazer suas oferendas no templo. A inovação nessa passagem de *Atos* 15 é a dispensa da circuncisão para os primeiros cristãos convertidos (WILSON, 1983, p. 86).

⁷⁰ *Atos* 15.15-19: καὶ τούτῳ συμφωνοῦσιν οἱ λόγοι τῶν προφητῶν καθὼς γέγραπται μετὰ ταῦτα ἀναστρέψω καὶ ἀνοικοδομήσω τὴν σκηνὴν Δαυὶδ τὴν πεπτωκυῖαν καὶ τὰ κατεσκαμμένα αὐτῆς ἀνοικοδομήσω καὶ ἀνορθώσω αὐτήν, ὅπως ἂν ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων τὸν κύριον καὶ πάντα τὰ ἔθνη ἐφ’ οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ’ αὐτούς, λέγει κύριος ποιῶν ταῦτα γνωστὰ ἀπ’ αἰῶνος. διὸ ἐγὼ κρίνω μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν (Conferem com isto as palavras dos profetas, como está escrito: Cumpridas estas coisas, voltarei e reedificarei o tabernáculo caído de Davi; e, levantando-o de suas ruínas, restaurá-lo-ei. Para que os demais homens busquem o Senhor, e também todos os gentios sobre os quais tem sido invocado o meu nome, diz o Senhor, que faz estas coisas conhecidas desde séculos. Pelo que, julgo eu, não devemos perturbar aqueles que, dentre os gentios, se convertem a Deus).

cristianismo em alguns séculos e, então, chega-se à profissão de fé adotada pelo primeiro concílio ecumênico (325 EC), o Credo (σύμβολον) Niceno⁷¹. Vale observar que este credo em nenhum momento requer do crente uma conduta particular à religião a partir da qual este deverá conduzir os seus atos, restando ao crente que simplesmente tenha πίστις com relação aos dogmas.

O cristianismo é repleto de dogmas específicos, assim como o Judaísmo é repleto de leis específicas. Enquanto alguns dogmas no cristianismo parecem ser evidentemente mais importantes que outros, os cristãos parecem ser, desde o início, sempre muito hesitantes em admitir que qualquer um de seus dogmas seja trivial. Isso, talvez, se dê em parte devido à convicção dos cristãos de que os dogmas procedem da revelação infalível de sua divindade. A πίστις cristã é a resposta da “revelação” de Deus em Jesus Cristo, assim creem os cristãos. Para estes, se não houver uma revelação divina, então sequer deverá ser considerado um dogma; mas, por outro lado, se houver uma revelação divina, em seus entendimentos, como então um dogma poderá ser considerado trivial?

O historiador cristão Harnack (1894, p. 20) nota que o dogma é produto da teologia, não o contrário, isto é, a teologia não é produto do dogma. A consequência disso é o enfraquecimento da premissa de que o dogma é divinamente revelado. Em outras palavras, um conjunto de dogmas que, ao invés de ser diretamente entregue pela divindade a um grupo de pessoas, mas, antes, precisa ser debatido por estes em uma reunião, em que se pressupõe haver opiniões que serão favorecidas por argumentos vencedores em oposição àqueles derrotados, parece contrariar a qualidade de μυστήριον que deve ter, por definição, tudo aquilo que assumiria a qualidade de ser uma revelação divina. Para os judeus, por exemplo, Moisés recebe as tábuas dos dez mandamentos diretamente de Yahweh. A narrativa bíblica informa que elas

⁷¹ *Credo Niceno*: Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὀρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητὴν. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τοῦτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὰ τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῆ τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας, ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστόν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. **Creemos em um só Deus, Pai todo-poderoso, criador** de todas as coisas **visíveis e invisíveis**. E em um só Senhor Jesus Cristo, o **Filho de Deus, gerado unigênito do Pai**, isto é, da **substância** do Pai; Deus de Deus, luz de luz, **Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não feito, consubstancial** ao Pai; por quem foram feitas todas as coisas que estão no céu ou na terra. O qual por nós homens e para nossa salvação, desceu, se encarnou e se fez homem. Padeceu e ressuscitou ao terceiro dia e subiu aos céus. Ele virá para julgar os vivos e os mortos. E no Espírito Santo. E quem quer que diga que houve um tempo em que o Filho de Deus não existia, ou que antes que fosse gerado ele não existia, ou que ele foi criado daquilo que não existia, ou que ele é de uma substância ou essência diferente (do Pai), ou que ele é uma criatura, ou sujeito à mudança ou transformação, todos os que falem assim, são anatematizados pela Igreja Católica.

são entregues pelo próprio Yahweh a Moisés⁷². O que se presume das leis dos judeus é que elas não são o resultado de um caloroso debate sobre como se deve proceder, ou seja, as leis não seriam o produto da teologia judaica, mas da “revelação” divina. O que caberá aos rabis e aos teólogos, no âmbito da tradição judaica, é discutir a aplicação desses dogmas, em uma relação muito próxima que um jurista moderno faz ao interpretar a aplicação da lei.

Harnack (*ibid*) nota que o dogma remete-se a uma teologia que, em regra, é reflexo da fé de um período, ou seja, recebe interferência de seu contexto. O mesmo valeria para os judeus. Ainda que a narrativa destes aponte para uma teofania, há muitos estudos que tratam da relação das leis mosaicas com o código de Hamurabi⁷³. No entanto, no caso cristão, as narrativas que tratam da revelação de uma divindade são mais escassas no Novo Testamento e não tratam de um conjunto de leis específicas; antes têm como foco a figura de Jesus⁷⁴. No cristianismo, a revelação é personificada na figura de Jesus, isto é, Jesus é ele próprio a revelação divina encarnada, segundo a teologia cristã. A visão crítica da história da igreja, segundo Harnack (*ibid.*), ensina isto: “primeiro temos os apologistas e Orígenes, depois os Concílios de Niceia (325 EC) e Calcedônia (451 EC); primeiro os escolásticos e o Concílio de Trento (1545-1563 EC)”. Em consequência disso, o dogma traz a marca de todos os fatores dos quais a teologia era dependente, isto é, o trabalho de apologistas, teólogos e líderes clericais que se reuniam para debater e tratar sobre os dogmas. Este é um ponto que enfraquece o dogma enquanto produto de uma revelação divina se comparado ao caso judaico, por exemplo. No entanto, segundo Harnack, o momento em que o produto da teologia se tornou dogma, o caminho que

⁷² Êxodo 24.12: “Então disse o SENHOR [יְהוָה, Yahweh] a Moisés: Sobe a mim ao monte, e fica lá; e dar-te-ei as tábuas de pedra e a lei, e os mandamentos que tenho escrito, para os ensinar”.

⁷³ Collins (2009, p. 125-126) nota que entre a teofania no monte Sinai no capítulo 19 e os sacrifícios no capítulo 24, há dois conjuntos de leis que constituem as determinações para a “aliança” com a divindade. Primeiro, consta o decálogo, ou os dez mandamentos, em Êxodo 20, e este é seguido do chamado *Livro da Aliança* nos capítulos 21-23. Esses dois conjuntos de leis são de diferentes tipos. O decálogo se apresenta na forma de lei apodítica, sendo constituído por mandamentos absolutos ou (com maior frequência) proibições, sem condições qualificadas: “não matarás, furtarás”, e assim por diante. O *Livro da Aliança*, em contraste, é lei casuística, do tipo “se X, então Y”. Estes conjuntos de leis são identificados por Collins com uma longa tradição, no Oriente Médio antigo, que chega ao final do terceiro milênio AEC, remontando a códigos de leis associados com nomes de reis mesopotâmicos Ur-Nammu (século XXI AEC), Lipit-Ishtar (século XX AEC) e Hamurabi (século XVIII AEC). Esses grandes códigos de leis são primariamente constituídos de leis casuísticas. Assim, a forma apodítica parece estar bem adequada para situações ritualísticas e cúlitas, e a casuística para a prática de fato da lei. Ambas as formas, não obstante, refletem valores culturais e sociais de um determinado povo e época.

⁷⁴ Por exemplo, na narrativa que trata do batismo de Jesus no *Evangelho segundo Lucas*, consta a seguinte teofania em 3.21-22: Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου ἀνεφύθηναι τὸν οὐρανὸν καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῶς εἶδει ὡς περιστερὰν ἐπ’ αὐτόν, καὶ φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι· σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα (E aconteceu que, como todo o povo se batizava, sendo batizado também Jesus, orando ele, o céu se abriu e o Espírito Santo desceu sobre ele em forma corpórea, como pomba; e ouviu-se uma voz do céu, que dizia: Tu és o meu Filho amado, em ti me comprazo).

levou a ele deve ser obscurecido; pois, de acordo com a concepção da igreja, “o dogma não pode ser outra coisa senão a própria fé revelada”⁷⁵. No entanto, sem um evento teofânico, ao contrário, com uma longa história conhecida acerca do desenvolvimento do credo niceno, por exemplo, sendo este o primeiro de uma sequência de outros credos que viriam nos séculos seguintes, tendo este se dado por intermédio de inúmeros debates e negociações, ao final, percebe-se a dificuldade de conduzir à afirmação de que é tudo produto de uma revelação. Parece ser em todas essas questões mais problemáticas que o cristianismo tende a recorrer a πίστις, enquanto operador do obscurecimento do caminho que leva o cristianismo ao dogma.

2.3 ΠΙΣΤΙΣ E A VERDADE

Clemente de Alexandria (ca. 150-215) preserva no terceiro trabalho de sua trilogia, cujas obras são o *Protréptico*, o *Pedagogo* e os *Stromateis*, uma citação de Empédocles, a qual reproduzimos abaixo:

ὃ φίλοι, οἶδα μὲν οὔνεκ' ἀληθείη πάρα μύθοις
 οὓς ἐγὼ ἐξερέω· μάλα δ' ἀργαλή γε τέτυκται
 ἀνδράσι καὶ δύσζηλος ἐπὶ φρένα πίστιος ὀρμή⁷⁶.
 “Amigo, eu sei que há **verdade** nos mitos,
 os quais eu exporei; mas muito difícil se torna
 para os homens e **ávida**⁷⁷ sobre a mente a investida da **crença**⁷⁸”.

⁷⁵ Harnack via isso como um problema para as pesquisas históricas conduzidas por cristãos. Na medida em que estes acreditam que sua salvação individual depende da manutenção de sua fé, a qual envolve, por sua vez, receber e crer nos dogmas cristãos, eles acham muito difícil se perguntar como os dogmas teriam se desenvolvido. Se o dogma pode ter se desenvolvido historicamente, pode ser o que deve ser para ser a fé (πίστις) capaz de salvá-los, ou seja, a fé revelada? Harnack (1898, p. 4) também menciona que no Concílio de Trento e no mais recente Concílio Vaticano, a Igreja Católica Romana abre a possibilidade sobre a formulação de novos dogmas e, numa decisão de cunho político, definiu que os dogmas são parte de um sistema legal que sobretudo requer obediência e apenas secundariamente fé consciente. Por outro lado, ele nota que as denominações protestantes tendem a colocar de lado a tradição como uma fonte para questões relativas à crença e sustentam que os dogmas são estabelecidos com base nas escrituras.

⁷⁶ Clemente de Alexandria, *Strom.* (5.1.9), introduz dessa maneira a citação de Empédocles (Empedocles DK 31 B114): Καί μοι σφόδρα ἐπαινεῖν ἐπεισι τὸν Ἀκραγαντῖνον ποιητὴν ἐξυμνοῦντα τὴν πίστιν ὧδέ πως (I cannot forbear praising exceedingly the poet of Agrigentum, who celebrates faith as follows). (Tradução de Hort & Mayor, 1902).

⁷⁷ O Liddell-Scott-Jones oferece o seguinte significado para o léxico δύσζηλος no fragmento de Empédocles: “eager”, em relação com ὀρμή.

⁷⁸ Trépanier (2004, p. 104) traduz essa expressão como “the flow of **persuasion**”, Galsworthy (2010, p. 162) verte assim “the onslaught of **persuasion**” e Clay (2015, p. 129) traduz como “the impulse toward **persuasion**”. Galsworthy (*ibid*) argumenta que Empédocles deve buscar convencer seus leitores, porque todos, talvez até mesmo aqueles que entendem que devem deixar de lado suas noções preconcebidas de como o mundo funciona, já estão convencidos de que sabem como o mundo funciona. A persuasão também será um maior desafio ainda para Empédocles, aqui, pois ele não pode revelar a verdade claramente. Por outro lado, Mourelatos (2008, p. 139) observa que o sentido exato de πίστις tem sido frequentemente perdido pelas traduções que vertem o termo como “persuasion, confidence, assurance”. Ele informa que o termo tem sua primeira ocorrência encontrada em Hesíodo, variando, desde então, aspectos lógicos distintos da relação caracterizada por um compromisso acordado, o qual é registrado pela relação πείθειν-πειθεσθαι, “persuasão-concordância”. Refletindo sobre as possíveis relações

É bem provável que Clemente de Alexandria compreendesse o termo *πίστις* à luz de como este era utilizado no Novo Testamento, o qual viria mais tarde a ser vertido na *Vulgata* como *fides*, trazendo consigo a noção mais próxima da que temos hoje, de “crença” e “fé”⁷⁹. Brandão (2014, p. 197-198) observa que “dois dos traços mais relevantes da *pístis* retórica, que também se encontram no conceito cristão, são que ela é uma decisão livre no sentido de uma mudança (uma conversão) e incorpora uma medida de incerteza”. Ele ainda argumenta que:

tendo em vista a centralidade que o conceito de fé assumiu desde o princípio no imaginário cristão, já que é pela fé (*pístis*) que a instauração de um novo génes a partir de todos os génea se faz possível, não seria absurdo admitir que o cristianismo se constitui como uma ‘religião retórica’ e não como uma ‘religião filosófica’, o reconhecimento da fundamental importância da retórica para tal constituição sendo prejudicado, provavelmente já desde o segundo século, pela forma negativa como essa disciplina foi tratada pelos filósofos, ou seja, como atinente não à esfera da verdade (*alétheia*), do conhecimento (*gnôsis*) ou da ciência (*epistême*), mas relativa à opinião (*doxa*) e à crença (*pístis*). (*Ibid.*)

Brandão (2014, p. 198) nota, portanto, que a *pístis* cristã, “especialmente em Paulo, era individual, baseada em decisão e conversão, e fundamentalmente, embora não completamente, intelectual”, neste sentido, mais próxima da *pístis* clássica que, por exemplo, tem no modelo de

existentes, Mourelatos (2008, p. 140) sugere alguns termos no inglês capazes de exprimir tal noção: “warranty”, “guarantee”; “warrant”; “promise and pledge”; “commitment,” ou “bond,” ou “assurance”; “good faith”, “trust ” e “fidelity”; “compliance” e “reliance”; e, finalmente, “reliability”.

⁷⁹ Brandão (2014, p. 195-201) analisa um estudo realizado por Kinneavy acerca “das origens retóricas do conceito de fé (*pístis*), origens naturalmente gregas” uma vez que o termo “persuasão não existe no Antigo Testamento, sendo justamente a presença de um elemento comum de persuasão que aproxima o conceito de *pístis* no cristianismo e na retórica. O argumento toma como base Aristóteles e o Novo Testamento. Observa-se nessa análise do “elemento comum de persuasão” uma correspondência entre “os argumentos (*písteis*) intrínsecos (éticos, patéticos e lógicos)” aristotélicos e cristãos. Assim, do lado do *éthos*, cujo apelo clássico está na confiança no orador, seu correspondente cristão seria visto no apelo para autoridade de Jesus, do Pai ou do Espírito, ou ainda das Escrituras; o *pathos*, o qual se fundamenta “nos interesses ou emoções do auditório”, encontra como correlato cristão os relatos de milagres, sinais prometidos à audiência, vida futura e até as ameaças, ou seja, “promessa de um bem alcançado pelo ouvinte que livremente dá seu assentimento à mensagem”; “os argumentos lógicos”, que Aristóteles postula como sendo os “exemplos”, os “entimemas” e os “tópicos”, possuem como correspondentes cristãos respectivamente os exemplos e as parábolas, “os milagres ou signos reportados (não prometidos)”, e as “explanções midráxicas de alguma passagem do Antigo Testamento”. Brandão observa que “o que se chama, neste caso, de ‘fé judaica’ corresponde ao termo hebraico *enumah*, mais propriamente ‘confiança’, de tal modo que poderíamos dizer que um judeu não necessita de ter ‘fé’ em *Iahweh*, pois se tratava do Deus de Israel, em que competia não exatamente ‘acreditar’, mas sim ‘confiar’ que não abandonaria seu povo”. A *pístis* cristã, em contraste, não vem “a ser uma aquisição inabalável, pelo contrário, constitui nada mais que um estado sempre sujeito a mudanças, devendo ela, portanto, ser constantemente confirmada, o que se busca fazer tanto por meio dos ritos, que incorporam desde cedo partes homiléticas, quanto da própria produção escrita, repleta de exortações à perseverança”. Considerando tudo isso, Brandão, então, conjectura “que não teria sido por acaso que as comunidades cristãs escolheram chamar-se e organizar-se como *ekklesíai*, isto é, como assembleias, que sempre foram, no mundo grego, instituições inteiramente voltadas para o exercício da retórica como requisito para a persuasão e tomada de decisões. Uma *ekklesia* não se reduz, com efeito, a mera reunião de confrades que não necessitam de confirmação (como seria uma sinagoga), mas vem a ser antes uma reunião de pessoas incessantemente em busca de argumentos (*písteis*) capazes de provocar tomadas de decisão, ou conversão (*metabolé*)”.

“um ouvinte persuadido por um orador, no tribunal ou na assembleia”, sujeito a experimentar “sempre a possibilidade de, em ocasiões diferentes, mudar de opinião”, seu exemplo paradigmático, contrastando com o judaísmo antigo, cuja “fé judaica” seria tipicamente “tribal, baseada num contrato preexistente e envolvia a pessoa por inteiro”.

Com essa referência retórica em mente, o sentido que Empédocles teria empregado ao termo πίστιος, na passagem atribuída a ele acima, requer talvez o cotejo com um autor mais próximo de seu contexto e período⁸⁰. Górgias, contemporâneo a Empédocles, talvez possa oferecer um melhor sentido para esse termo segundo o emprego que possivelmente tenha sido feito por Empédocles. Górgias tem igualmente um interesse especial na operação da πίστις enquanto recurso da persuasão, visto que ambos os trabalhos existentes dele têm a persuasão como um de seus elementos centrais⁸¹. No *Elogio de Helena*, nota-se um tipo de persuasão que parece ser capaz de alterar a *doxa* convencional, passando a criar uma nova realidade em que a persuasão é operada. Górgias⁸² parece revelar nesse texto a clara noção que tinha acerca da dimensão da disputa que ocorre na mente capaz de dividir o indivíduo até que ele se posicione a favor de um dos lados que se apresenta no confronto⁸³. Tal dimensão fora bem descrita por

⁸⁰ Lindsay (1993, p. 7) argumenta que a πίστις não ocorre normalmente no período grego clássico como um termo que faz referência a crença religiosa. Quando o substantivo ocorre no sentido de “confiança”, é quase exclusivamente no contexto das relações seculares humanas, havendo uma única exceção no *Oedipus Rex*, linha 1445, de Sófocles, em que πίστις aparece no sentido da fé que é direcionada à divindade: Καὶ γὰρ σὺ νῦν τᾶν τῷ θεῷ πίστιν φέροις (pois até agora você confiaria na divindade). Esta linha registra as palavras de Creonte a Édipo relativo às ações que deverão ser tomadas uma vez que Édipo tivesse cometido seu erro fatal. Lindsay observa que essa admoestação de colocar a confiança na divindade tem como contexto outro alerta de Creonte sobre uma consulta à divindade acerca do que deve ser feito em tal situação: Ἔδρασ' ἄν, εὖ τοῦτ' ἴσθ', ἄν, εἰ μὴ τοῦ θεοῦ πρότιςτ' ἐχρηζόν ἐκμαθεῖν τί πρακτέον (Eu teria feito [o que você pede], saiba bem disso, se não quisesse primeiro consultar a deus para aprender o que deve ser feito). Lindsay, assim, conclui que, a partir do contexto que se apresenta, está claro que τῷ θεῷ πίστιν φέροις deve ser compreendido como uma forma de crença ativa na divindade a qual é demonstrada por meio da obediência no oráculo. Esse entendimento religioso de πίστις combina elementos de uma crença no intelecto com obediência na ação. No entanto, segundo Lindsay, enquanto essa ocorrência de πίστις como uma crença religiosa se aproxima daquela que surgirá em textos mais tarde, uma compreensão religiosa do termo parece ser um desenvolvimento mais tardio que o verbo πιστεύειν, o qual estaria mais próximo da terminologia religiosa para a raiz πιστ-.

⁸¹ Górgias trata a persuasão por meio de perspectivas distintas: a persuasão como uma força quase que divina, no *Elogio de Helena*, da perspectiva do receptor (*pathos*), em que para este não há nada que possa ser feito, salvo ser persuadido; e, na perspectiva muito pessoal do remetente na *Defesa de Palamedes*, na qual a persuasão é realizada de modo dependente e vinculante à confiança no caráter de quem persuade (*ethos*).

⁸² Clemente de Alexandria parece ter acessado alguma obra de Górgias. Ao menos ele o cita em *Strom.* 1.11.51: καὶ «τὸ ἀγώνισμα» ἡμῶν κατὰ τὸν Λεοντῖνον Γοργίαν »διττῶν [δὲ] ἀρετῶν δεῖται, τόλμης καὶ σοφίας· τόλμης μὲν τὸ κίνδυνον ὑπομείναι, σοφίας δὲ τὸ αἰνίγμα γινῶναι (And our struggle, according to Gorgias Leontinus, requires two virtues--boldness and wisdom,--boldness to undergo danger, and wisdom to understand the enigma).

⁸³ Tanto o *Elogio de Helena* como a *Defesa de Palamedes* parecem deixar clara a distinção entre verdade e opinião. Πίστις para Górgias parece conservar o valor de um tipo de prova, evidência ou algo mais abstrato como confiança e credibilidade, conforme pode-se verificar em algumas traduções apresentadas nessa seção. Ainda que Górgias demonstre um ceticismo com relação à verdade, em ambos os textos a relação entre *pistis* e a verdade apresenta uma objetividade mais firme que esperada, se tomássemos como referência o *Górgias* de Platão.

Empédocles como uma relação, no âmbito interno do ser, ocorrendo de uma maneira ávida (δύσζηλος) sobre a mente a “investida da crença”. Em Clemente, por outro lado, ainda que πίστιος não indique o significado presumivelmente empregado por Empédocles, principalmente, se considerarmos que Clemente leria *pistis* com o sentido mais forte que a palavra começa a ter no seu tempo, isto é, no sentido de fé, nota-se, portanto, que para Clemente seria a fé (πίστιος), então, a operar na mente do indivíduo a disputa interna que o conduziria a uma possível mudança de posicionamento.

Diante da dificuldade encontrada pelos cristãos em razão destes terem colocado tão alto valor na πίστις, com tão forte ênfase no ensinamento sobre o ato de “crer”, Clemente considera a πίστις como sendo um primeiro estágio, uma compilação de conhecimentos essenciais (κατεπειγόντων γνῶσις) que permite a uma pessoa transformar suas práticas de “pagãs” (ἔθνῶν) a “πίστιν”, e a tornar o conhecimento, segundo Clemente, uma expressão madura e racional da πίστις⁸⁴. Ainda assim, a πίστις é para Clemente a maneira correta a partir da qual verdades fundamentais são apreendidas. A seu ver, a πίστις, assim, não é uma crença irracional, mas a verdadeira fundação do conhecimento racional. Clemente argumenta que Deus oferece “demonstrações” sobre si, sua voz sendo a mais certa de todas as demonstrações, e a πίστις aparenta ser, para ele, a capacidade epistêmica de perceber tais demonstrações⁸⁵.

⁸⁴ Clemente, *Strom.* 7.10.57: ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομός ἐστιν, ὡς εἶπειν, τῶν κατεπειγόντων γνῶσις, ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρελημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος, διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ' ἐπιστήμης [καὶ] καταληπτὸν παραπέμπουσα. καὶ μοι δοκεῖ πρώτη τις εἶναι μεταβολὴ σωτήριος ἢ ἐξ ἔθνῶν εἰς πίστιν, ὡς προεῖπον, δευτέρα δὲ ἢ ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν· ἢ δέ, εἰς ἀγάπην περαιουμένη, ἐνθένδε ἤδη φίλον φίλω τὸ γινῶσκον τῷ γινῶσκομένῳ παρίστησιν (Faith then is a compendious knowledge of the essentials [σύντομός τῶν κατεπειγόντων γνῶσις], but knowledge [γνῶσις] is a sure and firm demonstration [ἀπόδειξις] of the things received through faith [πίστεως], being itself built up by the Lord's teaching [κυριακῆς διδασκαλίας] on the foundation of the faith [πίστει], and carrying us on to unshaken conviction and scientific certainty [μετ' ἐπιστήμης]. As I mentioned before, there seems [δοκεῖ] to me to be a first kind of saving [σωτήριος] change [μεταβολή] from heathenism [ἔθνῶν] to faith [πίστιν], a second from faith [πίστεως] to knowledge [γνῶσιν]; and this latter, as it passes on into love [ἀγάπην], begins at once to establish a mutual friendship [φίλον φίλω] between that which knows [γινῶσκον] and that which is known [γινῶσκομένῳ]). (Tradução de Hort & Mayor, 1902).

⁸⁵ Clemente *Strom.* 7.16.95: εἰκότως τοίνυν πίστει περιλαβόντες ἀναπόδεικτον τὴν ἀρχὴν, ἐκ περιουσίας καὶ τὰς ἀποδείξεις παρ' αὐτῆς τῆς ἀρχῆς περὶ τῆς ἀρχῆς λαβόντες, φωνῇ κυρίου παιδευόμεθα πρὸς τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας. οὐ γὰρ ἀπλῶς ἀποφαινομένοις ἀνθρώποις προσέχοιμεν, οἷς καὶ ἀνταποφαινεσθαι ἐπ' ἴσης ἔξεστιν. εἰ δ' οὐκ ἀρκεῖ μόνον ἀπλῶς εἶπειν τὸ δόξαν, ἀλλὰ πιστώσασθαι δεῖ τὸ λεχθέν, οὐ τὴν ἐξ ἀνθρώπων ἀναμένομεν μαρτυρίαν, ἀλλὰ τῇ τοῦ κυρίου φωνῇ πιστούμεθα τὸ ζητούμενον, ἢ πασῶν ἀποδείξεων ἐγγεγραμμένα, μᾶλλον δὲ ἢ μόνη ἀπόδειξις οὕσα τυγχάνει (Therefore, as is reasonable, grasping [περιλαβόντες] by faith [πίστει] the indemonstrable [ἀναπόδεικτον] first principle [ἀρχῆς], and receiving in abundance, from the first principle itself, demonstrations [ἀποδείξεις] in reference to the first principle, **we are by the voice [φωνῇ] of the Lord trained [κυρίου παιδευόμεθα] up to the knowledge [ἐπίγνωσιν] of the truth [ἀληθείας]**. For we may not give our adhesion [προσέχοιμεν] to men on a bare statement [ἀποφαινομένοις] by them, who might equally state the opposite. **But if it is not enough merely to state the opinion [δόξαν], but if what is said [τὸ λεχθέν] must be believed [πιστώσασθαι], we do not wait for the testimony of men, but we believe [πιστούμεθα] the matter that is in question by the voice of the Lord, which is the surest of all demonstrations [πασῶν ἀποδείξεων ἐγγεγραμμένα], or rather is the only demonstration [μόνη ἀπόδειξις]). (Tradução de Hort & Mayor, 1902). Giulea**

A verdade que os apologistas buscarão mostrar a seu público não pode ser alcançada pelos sentidos, ainda que possam afirmar o contrário, como no caso da voz de Deus constar como demonstração com apelo aos sentidos (v. Clemente, *Strom.* 7.16.95). A verdade dos apologistas é uma verdade metafísica, cuja realidade que lhe dá sustentação é extrassensorial, dependente de um argumento (λόγος) que, normalmente, recorre ao apelo à revelação divina, ou à operação de milagres. Assim, pode-se dizer que o λόγος dos apologistas depende da operação da πίστις para fazer com que a verdade que se acredita expressar se torne persuasiva para o seu público. Observa-se, todavia, que a operação da πίστις cristã parece extrapolar a πίστις de Empédocles que se dá como uma “investida” (ὄρμη) na mente do indivíduo, remetendo-se a uma ação que se dá em um instante. Paulo, em sua epístola aos Romanos, até chega a dizer que a πίστις “é pelo ouvir, e o ouvir a palavra de Deus”⁸⁶. No entanto, a πίστις cristã requer manutenção constante⁸⁷, podendo cessar ou não ter eficácia ou até crescer⁸⁸, sabendo-se de antemão que a πίστις “não é de todos”⁸⁹. A epístola de Tiago, por exemplo, fala que a πίστις, se não tiver as ações (ἔργα), é morta (νεκρά) “em si mesma”⁹⁰.

Teófilo procura aliar πίστις à “verdade” que ele entende ter encontrado por meio da prova (ἀπόδειξις) que surge a partir de seu muito “refletir” (κατανοήσας), enquanto lia as “Sagradas Escrituras [ιεραῖς γραφαῖς] dos santos profetas”, os quais, segundo ele, “por meio do Espírito de Deus [διὰ πνεύματος θεοῦ] predisseram [προεῖπον] o passado [προγεγονότα] como aconteceu, o presente [ἐνεστῶτα] tal como acontece e o futuro [ἐπερχόμενα] tal como se cumprirá [ἀπαρτισθήσεται]”. De modo que a “prova (ἀπόδειξις) das coisas acontecidas depois de terem sido preditas” é o que, segundo o relato de Teófilo, torna-o um crente⁹¹. Com isto,

(2009, p. 190) argumenta que Clemente articula seu ponto de vista epistemológico empregando terminologia herdada da tradição filosófica grega. Seu conceito de fé é o desenvolvimento da noção aristotélica correspondente, que envolve fortes conexões com as noções de “ciência”, “demonstração”, “formas” e “primeiro princípio”. Hall (1991, p. 98) nota que, em Clemente, assim como na epistemologia de Aristóteles, os fundamentos na natureza do caso não podem ser demonstrados; estes devem ser primeiramente aceitos antes de qualquer prova e argumento possa ser iniciado.

⁸⁶ *Primeira epístola de Paulo aos Romanos* 10.17: ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ.

⁸⁷ *Evangelho segundo Lucas* 22.32: ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ ἵνα μὴ ἐκλίπῃ ἡ πίστις σου (Mas eu roguei por ti, para que a tua fé não desfaleça).

⁸⁸ *Segunda epístola de Paulo aos Tessalonicenses* 1.3: ὑπεραυξάνει ἡ πίστις.

⁸⁹ *Segunda epístola de Paulo aos Tessalonicenses* 3.2: οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις.

⁹⁰ *Epístola de Tiago*, 2.17: οὕτως καὶ ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχη ἔργα, νεκρά ἐστὶν καθ’ ἑαυτήν.

⁹¹ Teófilo de Antioquia, *Ad. Aut.* I.14: <Μῆ> οὖν <ἀπίσται, ἀλλὰ πίστευε>. καὶ γὰρ ἐγὼ ἠπίστουν τοῦτο ἔσεσθαι, ἀλλὰ νῦν κατανοήσας αὐτὰ πιστεύω, ἅμα καὶ ἐπιτυχὼν ἱεραῖς γραφαῖς τῶν ἁγίων προφητῶν, οἳ καὶ προεῖπον διὰ πνεύματος θεοῦ τὰ προγεγονότα ᾧ τρόπῳ γέγονεν καὶ τὰ ἐνεστῶτα τίνι τρόπῳ γίνεται καὶ τὰ ἐπερχόμενα ποῖα τάξει ἀπαρτισθήσεται. ἀπόδειξιν οὖν λαβὼν τῶν γινομένων καὶ προαναπεφωνημένων <οὐκ ἀπιστῶ, ἀλλὰ πιστεύω> πειθαρχῶν θεῷ· ᾧ, εἰ βούλει, καὶ σὺ ὑποτάγηθι πιστεύων αὐτῷ, μὴ νῦν ἀπιστήσας πεισθῆς ἀνιώμενος, τότε ἐν αἰωνίοις τιμωρίας (Portanto, não sejas incrédulo [ἀπίσται], mas acredita [πίστευε]. Eu também não

Teófilo visa a dar lógica a sua πίστις, a qual teria sustentação em algum tipo de prova, ainda que alguém pudesse questionar a natureza e a validade de tal prova. Nota-se, ainda, que Teófilo, como visto, aqui, acredita que seu mito, oriundo de uma “realidade” extrassensorial e “revelada”, é a verdade objetiva. Assim, ele aplica seu ponto de vista não como um exercício de persuasão em um caso fictício, mas como um ato de persuasão com implicações de vida ou morte eterna para seu ouvinte. Este sentimento de urgência colocado pelo κήρυγμα pode ser percebido desde os primeiros escritos cristãos. Paulo, por exemplo, carregava consigo um fardo por acreditar que a salvação da humanidade dependia de certo modo de sua ação⁹², e com os apologistas não seria diferente, os quais estavam igualmente dispostos a sofrer martírio para testemunhar o valor de sua πίστις⁹³. Isso somente parece se justificar se quem estivesse disposto a se submeter a tal ato, acreditasse que sua πίστις fosse de fato expressão da “verdade”. Portanto, o martírio, para estes cristãos, parece ser a mais alta expressão da πίστις.

Os apologistas lidavam constantemente com essa disputa travada na mente, nas suas próprias e nas daqueles que procuravam persuadir para a nova crença. Teófilo pode ser ambíguo com relação ao conceito de πίστις. Se antes esta carecia de uma prova, agora ela opera de maneira distinta. Ele lida com a dificuldade que se tinha (e se tem) em acreditar na ressurreição dos mortos. Diante da incredulidade nesse ponto, ele afirma que, quando os mortos ressuscitarem, então: “crerás [πιστεύσεις], queiras ou não”. Todavia, tal ato será considerado “incredulidade [ἀπιστίαν]”⁹⁴. Teófilo argumenta que a fé [πίστις] vai à frente [προηγείται] de

acreditava [ἠπίστουν] que isso existisse, mas agora, depois de refletir [κατανοήσας] muito, eu creio [πιστεύω]; ao mesmo tempo, li as Sagradas Escrituras [ιεραῖς γραφαῖς] dos santos profetas, os quais, inspirados pelo Espírito de Deus [διὰ πνεύματος θεοῦ], predisseram [προεῖπον] o passado [προγεγονότα] como aconteceu, o presente [ἐνεστῶτα] tal como acontece e o futuro [ἐπερχόμενα] tal como se cumprirá [ἀπαρτισθήσεται]. Por isso, tendo a prova [ἀπόδειξιν] das coisas acontecidas [γινομένων] depois de terem sido preditas não sou incrédulo [ἀπιστῶ], mas creio [πιστεύω] e obedeco [πειθαρχῶν] a Deus. Eu te peço: submete-te também a ele, para que, não crendo [ἀπιστήσας] agora, forçosamente tenhas que crer [πεισθῆς ἀνιώμενος] mais tarde em tormentos [τιμωρίας] eternos [αἰωνίως]).

⁹² Segunda epístola de Paulo a Timóteo 2.10: διὰ τοῦτο πάντα ὑπομένο διὰ τοὺς ἐκλεκτούς, ἵνα καὶ αὐτοὶ σωτηρίας τύχωσιν τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ μετὰ δόξης αἰωνίου. πιστὸς ὁ λόγος· εἰ γὰρ συναπεθάνομεν, καὶ συζήσομεν· εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν· εἰ ἀρνησόμεθα, κάκεῖνος ἀρνήσεται ἡμᾶς· εἰ ἀπιστοῦμεν, ἐκεῖνος πιστὸς μένει, ἀρνήσασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ δύναται (Portanto, tudo sofro por amor dos **escolhidos**, para que também eles alcancem a **salvação** que está em Cristo Jesus com glória eterna. Palavra **fiel** é esta: que, se morrermos com ele, também com ele viveremos; Se sofrermos, também com ele reinaremos; se o negarmos, também ele nos negará; Se formos **infiéis**, ele permanece **fiel**; não pode negar-se a si mesmo). (Segunda epístola de Paulo aos Coríntios 1.15).

⁹³ Clemente de Alexandria, *Strom.* 4.4: αὐτίκα τελείωσιν τὸ μαρτύριον καλοῦμεν οὐχ ὅτι τέλος τοῦ βίου ὁ ἄνθρωπος ἔλαβεν ὡς οἱ λοιποὶ, ἀλλ' ὅτι τέλειον ἔργον ἀγάπης ἐνεδείξατο (Chamamos martírio de perfeição, não porque o homem chega ao fim de sua vida como os demais, mas porque ele exibiu a obra perfeita de amor).

⁹⁴ Teófilo de Antioquia, *Ad. Aut.* I. 8: Ἀλλὰ ἀπιστεῖς νεκροὺς ἐγείρεσθαι. ὅταν ἔσται, τότε πιστεύσεις θέλων καὶ μὴ θέλων· καὶ ἡ πίστις σου εἰς ἀπιστίαν λογισθήσεται, ἐὰν μὴ νῦν πιστεύσῃς.

todas as coisas [πραγμάτων], e apresenta algumas metáforas para ilustrar o seu ponto⁹⁵. Aqui, Teófilo ecoa o escritor da *Epístola aos Hebreus* quando ele define que “a fé [πίστις] é a certeza [ὑπόστασις] de coisas que se esperam [ἐλπίζομένων], a convicção [ἔλεγχος] de fatos [πραγμάτων] que se não veem [οὐ βλεπομένων]”⁹⁶. De fato, há uma lógica simples que sustenta o seu raciocínio. Para um autor que valoriza a crença religiosa, a impossibilidade de se verificar algo não é um ponto fraco, mas um forte, já que tal impossibilidade demanda como resposta a πίστις. “Bem-aventurados os que não viram e creram [πιστεύσαντες]” (*João* 20.29)⁹⁷.

Para Teófilo, a verdade que ele espera que aconteça, a ressurreição dos mortos, neste caso, somente pode ser apreendida por intermédio da πίστις, sendo esta inteiramente dispensada quando a realidade se impuser e então for possível testemunhar o evento com uso dos sentidos. De certa maneira, ele está dizendo que depois do fato concreto, prescinde-se da πίστις. Ainda que entre os cristãos essa fé que dispensa provas possa ser recebida como um tipo de virtude, há escritores do mesmo período que avaliariam tal compreensão como sendo de uma credulidade no limite da insensatez. Luciano, por exemplo, em *Sobre o fim de Peregrino*, descreve os cristãos como sendo uma comunidade de crédulos⁹⁸, completamente vulneráveis às charlatanices empregadas por Peregrino e aceitando dogmas diversos sem que tenham uma “certeza [πίστεως] incontestável [ἀκριβοῦς]”. Nota-se, porém que Luciano sente a necessidade de qualificar a πίστις que ele atribui aos cristãos, ou seja, uma que seja ἀκριβοῦς. Assim, por um lado, temos Teófilo, como vimos acima, cuja πίστις ora se baseia nas “Sagradas Escrituras

⁹⁵ Teófilo de Antioquia, *Ad. Aut.* I. 8: ἢ οὐκ οἶδας ὅτι πάντων πραγμάτων ἡ πίστις προηγείται; τίς γὰρ δύναται θερίσαι γεωργός, ἐὰν μὴ πρῶτον πιστεύσῃ τὸ σπέρμα τῇ γῆ; ἢ τίς δύναται διαπερᾶσαι τὴν θάλασσαν, ἐὰν μὴ πρῶτον ἑαυτὸν πιστεύσῃ τῷ πλοίῳ καὶ τῷ κυβερνήτῃ; τίς δὲ κάμων δύναται θεραπευθῆναι, ἐὰν μὴ πρῶτον ἑαυτὸν πιστεύσῃ τῷ ἱατρῷ; ποίαν δὲ τέχνην ἢ ἐπιστήμην δύναται τις μαθεῖν, ἐὰν μὴ πρῶτον ἐπιδῷ ἑαυτὸν καὶ πιστεύσῃ τῷ διδασκάλῳ; εἰ οὖν γεωργός πιστεύει τῇ γῆ καὶ ὁ πλέων τῷ πλοίῳ, καὶ ὁ κάμων τῷ ἱατρῷ, σὺ οὐ βούλει ἑαυτὸν πιστεῦσαι τῷ θεῷ, τοσοῦτους ἀρραβῶνας ἔχων παρ' αὐτοῦ; (Não sabes que a fé [πίστις] vai à frente [προηγείται;] de todas as coisas [πραγμάτων]? De fato, qual lavrador pode colher, se antes não confia [πιστεύσῃ] a semente à terra? Ou quem pode atravessar o mar, se antes não se confia [πιστεύσῃ] à embarcação e ao piloto? Qual doente pode curar-se, se antes não se confia [πιστεύσῃ] ao médico? Qual arte [τέχνην] ciência [ἐπιστήμην] pode alguém aprender [μαθεῖν], se antes não se entrega e se confia [πιστεύσῃ] ao mestre? Portanto, se o lavrador crê [πιστεύει] na terra, o viajante no navio, o doente no médico, por que tu não queres confiar-te [πιστεῦσαι] a Deus, do qual recebeste tantos dons?)

⁹⁶ *Epístola aos Hebreus* 11.1: Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.

⁹⁷ *Evangelho segundo João* 20.29: μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες.

⁹⁸ Brandão (2014, p. 93) oferece uma interessante perspectiva acerca da vulnerabilidade da ação de charlatães sofridas pelas comunidades cristãs: “O fato de que, com toda probabilidade, os locais de encontro fossem privados sugere tratar-se de grupos reduzidos, a relação entre estes não dependendo da existência de hierarquias, nem mesmo em nível local, quando se tratava de localidades maiores, como Alexandria ou Roma. Assim, a marca mais característica das comunidades cristãs até fins do segundo século deveria ser a diversidade, em vista da dispersão espacial dos pequenos grupos. Essas comunidades, contando com lideranças próprias e locais, estariam sujeitas à ação de aventureiros, como Peregrino Proteu, o que dá ao relato de Luciano, apesar da intenção satírica, um tom de veracidade em termos gerais”.

dos santos profetas”, ora se aplica a promessas sobre o que deve acontecer no futuro, sob a ameaça de acusar de incredulidade [ἀπιστίαν] aqueles que esperarem ver para crer. Por outro lado, temos o ceticismo de Luciano, o qual reage com estranheza e espanto diante de tal comportamento dos cristãos em *Sobre o fim de peregrino*⁹⁹, chegando a elucubrar sobre a credulidade dos cristãos¹⁰⁰. A história foi escrita para o amigo de Luciano, Crônio, que, segundo consta na saudação usada pelo autor (εὖ πράττειν)¹⁰¹, leva a crer que era um filósofo platônico. A maior parte do ensaio trata do tempo que antecedeu a morte de Proteu e dos eventos que a envolveram, mas Luciano também discute brevemente a história de sua vida. Luciano conta que Peregrino teria vivido entre os cristãos na Palestina e, em pouco tempo, tendo-os feito “com que parecessem crianças” (παῖδας αὐτοῦς ἀπέφηνε), e tendo, inclusive, segundo Luciano, assumido “a liderança” de alguma comunidade, posicionando-se apenas abaixo “daquele que veneram, o homem que foi empalado” (τὸν ἄνθρωπον τὸν ἀνασκολοπισθέντα)¹⁰², em referência a Jesus.

Karavas (2010, p. 115) nota que Luciano faz menção aos cristãos nas seguintes obras suas: *De mort. Peregr.* (11-13, 16), *Alex.* (25, 38) e *Philops.* (16). Karavas (2010, p. 116)

⁹⁹ Nessa obra, o objetivo de Luciano é expor Peregrino como uma fraude, mostrando como ele não era sincero em sua crença, sendo meramente um indivíduo vaidoso em busca de atenção. Peregrino adotou o nome de Proteu, em homenagem ao deus do mar na Odisseia de Homero, e, como o deus do mar, ele assumiu muitas formas. Peregrino tirou sua própria vida nos Jogos Olímpicos de 165 EC, queimando-se vivo em uma pira na frente de uma multidão de pessoas. Ele alegou que estava fazendo isso em benefício da humanidade, para que aprendêssemos a ridicularizar a morte e a suportar o medo. Luciano conta a história como alguém familiarizado com a vida de Peregrino que teria testemunhado o seu ato final.

¹⁰⁰ Luciano, *De mort. Peregr.* 13: “Os infelizes [κακοδαίμονες] estão completamente convencidos [πεπεύκασιν] de que serão imortais [ἀθάνατοι], hão de viver para todo o sempre e, por isso, desprezam a morte, a elas muitos se entregando voluntariamente. Além disso, seu primeiro legislador [νομοθέτης ὁ πρῶτος] convenceu-os [ἔπεισεν αὐτοῦς] de que todos seriam irmãos uns dos outros – e, eles, ímpios, negam os deuses gregos, prostram-se diante daquele sofista empalado [ἀνεσκολοπισμένον σοφιστήν] e vivem de acordo com seus mandamentos [νόμους], desprezando todos os bens e administrando-os de modo igualitário e comum. Aceitam tudo isso sem ter uma certeza incontestável [ἀκριβοῦς πίστεως]! Se até eles fosse um mágico, um homem habilidoso e capaz de aproveitar as circunstâncias, sem dúvida na mesma hora ficaria muito rico, zombando por dentro desses homens simplórios [ιδιώταις ἀνθρώποις]”. (Tradução de Douglas Cristiano Silva).

¹⁰¹ Brandão (2015, p. 200) observa nas notas à sua tradução que a “saudação usada por Luciano nos leva a crer que Crônio era um filósofo platônico; o *eu pratein* é a saudação usada por Platão em quase todas as suas cartas”.

¹⁰² Luciano, *De mort. Peregr.* 11: “Ὅτεπερ καὶ τὴν θαυμαστὴν σοφίαν τῶν Χριστιανῶν ἐξέμαθεν, περὶ τὴν Παλαιστίνην τοῖς ἱερεῦσιν καὶ γραμματεῦσιν αὐτῶν ζυγγεγόμενος· καὶ τί γάρ; ἐν βραχεῖ παιδας αὐτοῦς ἀπέφηνε, προφήτης καὶ θιασάρχης καὶ ξυναγωγεὺς καὶ πάντα μόνος αὐτὸς ὢν, καὶ τῶν βίβλων τὰς μὲν ἐξηγεῖτο καὶ διεσάφει, πολλὰς δὲ αὐτὸς καὶ συνέγραψεν, καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκείνοι ἠδοῦντο καὶ νομοθέτη ἐχρῶντο καὶ προστάτην ἐπεγράφοντο, μετὰ γοῦν ἐκείνων ὄν ἔτι σέβουσι, τὸν ἄνθρωπον τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα, ὅτι καινὴν ταύτην τελετὴν εἰσηγεν ἐς τὸν βίον (E foi então que aprendeu muito bem a admirável sabedoria dos cristãos, ao viver perto da Palestina, com os sacerdotes e seus escribas. O que mais eu diria? Em pouco tempo fez com que parecessem crianças. Foi profeta, condutor de tíaso, chefe de congregação e todo o resto sozinho. Interpretava e esclarecia muitas partes dos livros deles e também escrevia ele mesmo outros. Respeitavam-no como um deus, nomearam-no legislador e deram-lhe a liderança, abaixo apenas daqueles que veneram, o homem que foi empalado na Palestina por ter introduzido um novo culto no mundo).

interpreta da seguinte maneira a visão que Luciano tem sobre o cristianismo em sua obra *De mort. Peregr.*: “Luciano chama θαυμαστή σοφία a doutrina dos cristãos, isto é ‘admirável sabedoria’. Poderia ser irônico ou não”. Sobre a descrição feita por Luciano de algumas práticas religiosas em comunidades cristãs¹⁰³, Karavas (2010, p. 117) argumenta que já é possível vislumbrar os princípios fundamentais do cristianismo, incluindo o batismo, as missas, e a comunhão, e continua a afirmar que Luciano não faz críticas ao cristianismo, mas somente a Peregrino. Acreditamos que Karavas, no entanto, negligencia o aspecto predominantemente irônico presente em Luciano, cuja ênfase é colocada na característica de credulidade que marca as comunidades cristãs.

A πίστις dos cristãos parece estar associada a uma dogmática metafísica, sob o risco de perder completamente a sua potência se ela vir a depender de provas que só possam ser acessadas pelos sentidos¹⁰⁴. A πίστις, aqui, pode ser vista como “a confiança [πίστιν] depositada” nas provas extrassensoriais¹⁰⁵, as quais, por sua vez, demandam um mínimo de lógica para que sejam críveis. Isto resume bem o esforço retórico dos apologistas na tentativa de explicar eventos tão incríveis como a ressurreição e as narrativas bíblicas acerca dos milagres. Em Luciano, por outro lado, esse tipo de πίστις voltada para dar razão ao mito, é objeto de ironia. Em *Diálogo dos deuses marinhos*, Luciano apresenta Menelau argumentando com Proteu que não considera “incrível” (ἀπίθανον) este se transformar em água, uma vez que ele é um “ser marinho”. Menelau diz que isso não “está fora do que é crível” (πίστεως); por

¹⁰³ Segundo Karavas (2010, p. 116), “Ele [Luciano] utiliza com facilidade termos emprestados do vocabulário bíblico e litúrgico, o que demonstra que conhece bem a hierarquia, os tabus, os livros sagrados, a organização em comunidades por todo o oriente da nova religião e a boa comunicação que há entre elas. Além disso, conhece seus preceitos básicos, como a crença na vida eterna e na ressurreição dos mortos, seu desprezo pela morte, os mártires, a falta de propriedade, que todos se chamam de irmãos e vivem segundo a lei do fundador da nova religião, as ceias comuns, o cuidado com os anciãos, viúvas e órfãos, as visitas aos encarcerados e a tradição de escrever epístolas”. Mais à frente Karavas (2010, p. 117) lembra que, nas duas outras ocasiões que Luciano se refere aos cristãos, nas suas obras *Alexandre ou o falso profeta* e *O amigo da mentira ou o incrédulo*, Luciano iguala os cristãos aos epicuristas e aos ateus.

¹⁰⁴ Paulo chega a afirmar em sua *Primeira epístola aos Coríntios* (15.17) que “se Cristo não ressuscitou, é vã a vossa fé” (εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν). Como dito, a fé cristã depende da crença no sobrenatural e na intervenção da divindade.

¹⁰⁵ Em uma importante passagem no *Elogio de Helena* (13) Górgias dá três exemplos de como a persuasão afeta a alma. No terceiro caso, ele relaciona πίστις com δόξα: τρίτον <δὲ> φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δέικνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιῶν τὴν τῆς δόξης πίστιν (terceiro, com os conflitos entre discursos filosóficos, onde também se mostra [δείκνυται] a rapidez do juízo [γνώμης τάχος], capaz de modificar [εὐμετάβολον], com facilidade, a confiança [πίστιν] depositada na opinião [δόξης]). Nota-se que τὴν τῆς δόξης πίστιν é traduzido do francês por Paulo Pinheiro (in CASSIN 2005, p. 299) como “a confiança depositada em uma opinião”, o que, de fato, é uma melhor opção do que “convicção” ou “crença”. Na versão de Cassin, a análise da expressão no contexto do parágrafo, parece fazer a persuasão, no tocante aos discursos filosóficos, imprimir na “alma” dos seus receptores uma mudança tão expressiva, capaz de abalar a (πίστις) de suas opiniões. A retórica que os apologistas converteriam ao Cristianismo teria como objetivo justamente tal finalidade.

outro lado, que Proteu, enquanto “habitante do mar”, possa ser capaz de se “transformar em fogo”, é algo que muito lhe “espanta” (θαυμάζω) e o faz “duvidar” (ἀπιστῶ)¹⁰⁶.

Se Teófilo encoraja uma πίστις que deve anteceder a prova, uma vez que depois desta, aquela torna-se sem valor, em *Como se deve escrever a história*, Luciano apresenta um tipo de discurso que vai dispensar a operação da πίστις por completo. Segundo Luciano, o objeto do historiador é o fato concreto assim como este teria se passado, mostrando, de certo modo, pensar ser possível expô-lo isentando o seu relato da sua interpretação. Dessa maneira, no seu relato, o historiador deve colocar de lado a sua δόξα, a fim de tão somente apresentar o fato. O produto desta escrita não envolve qualquer operação da πίστις. Nesse sentido, Luciano diria que “os historiadores não escrevem como os oradores [ρήτορες], já que o que há de ser dito existe e será dito (pois já aconteceu), bastando ordená-lo e dizê-lo”¹⁰⁷. A exceção para “usar da oratória [ρήτορεῦσαι] e demonstrar [ἐπιδειξαι] sua capacidade [δεινότητα] nos discursos [τῶν λόγων]”¹⁰⁸ pressupõe que o assunto em questão seja a introdução de “alguém que pronuncia [ἐροῦντά] discursos [λόγους]”, devendo o historiador descrever o “modo como ele fala [λεγέσθω]” de maneira que “seja condizente com a personagem [προσώπῳ] e apropriado aos fatos [πράγματι] – e, no mais, o mais claro possível” (58).

Justino, por outro lado, na sua *I Apologia*, usando os métodos retóricos e o vocabulário da sofística, aborda a corte imperial como uma que fosse constituída por filósofos, diante dos quais coloca a defesa de sua πίστις de uma maneira não muito distante dos discursos judiciários, em que o réu visa a apresentar argumentos que mostrem sua inocência e o quanto a acusação é baseada em opinião (δόξα) desprovida de provas (πίστεις)¹⁰⁹. Em Justino, a persuasão é realizada de modo dependente e vinculante à confiança (πίστις) que se pode colocar naqueles

¹⁰⁶ Luciano, *Dial. Mar.* 4.1: Ἀλλὰ ὕδωρ μὲν σε γενέσθαι, ὃ Πρωτεῦ, οὐκ ἀπίθανον, ἐνάλιόν γε ὄντα, καὶ δένδρον, ἔτι φορητόν, καὶ εἰς λέοντα δὲ εἰ ἀλλαγείης, ὅμως οὐδὲ τοῦτο ἔξω πίστεως· εἰ δὲ καὶ πῦρ γίνεσθαι δυνατὸν ἐν τῇ θαλάσῃ οἰκοῦντά σε, τοῦτο πάνυ θαυμάζω καὶ ἀπιστῶ (Que tu, Proteu, te transformes em água, não tem nada de incrível, pois és um ser marinho; em árvore, ainda admito; e até mesmo que te transfigures em leão... nada disso está fora do que é crível. Mas que tu, habitante do mar, sejas capaz de te transformar em fogo, é coisa que muito me espanta e me faz duvidar).

¹⁰⁷ Luciano, *Hist. Conscr.* 50: οὐ γὰρ ὥσπερ οἱ ῥήτορες γράφουσιν, ἀλλὰ τὰ μὲν λεχθησόμενα ἔστιν καὶ εἰρήσεται· πέπρακται γὰρ ἤδη· δεῖ δὲ τάξι καὶ εἰπεῖν αὐτά.

¹⁰⁸ Luciano, *Hist. Conscr.* 58: πλὴν ἐφεῖταί σοι τότε καὶ ῥητορεῦσαι καὶ ἐπιδειξαι τὴν τῶν λόγων δεινότητα.

¹⁰⁹ Brandão (2016, p. 61) observa que “a apologia, enquanto discurso de defesa, constitui uma das espécies do *lógos dikanikós*, o discurso judiciário, de acordo com a divisão da retórica em três gêneros, proposta por Aristóteles. Dessa perspectiva, lançando mão de argumentos ou provas (*písteis*), ela visa a produzir persuasão (*peithó*) e tem como efeito o convencimento (*pístis*), levando a uma deliberação, pelo voto, sobre o que é justo ou injusto com relação ao passado. Trata-se, portanto, de um gênero de discurso inteiramente imerso na efemeridade das circunstâncias do tribunal, que só tem sentido no contexto do contraditório (o *agón*) e cujo objetivo é provocar nos juízes um convencimento de curta duração, pois é preciso que se prolongue não mais que até a emissão do voto (culpado/inocente)”.

que Justino vem a campo defender, os cristãos¹¹⁰. Portanto, em Justino, percebe-se um discurso com o objetivo de defender o *ethos* dos cristãos. Assim, ele cedo na defesa se apresenta e aos cristãos como sendo os “que são verdadeiramente [ἀλήθειαν] piedosos e filósofos que, desprezando as opiniões [δόξαις] dos antigos, se estas são más”, estimam e amam “apenas a verdade [τάληθές]”¹¹¹. Justino, então, declara que os cristãos estão “convencidos” (πέισεσθαί) de que não poderão sofrer algum tipo de condenação, “enquanto não se demonstrar [ἐλεγχώμεθα]” que os cristãos são devidamente reconhecidos “como malvados”. Assim, ele conclui essa primeira parte de seu preâmbulo: “Vós podeis matar-nos, mas não condenar-nos”¹¹². Ou seja, o ônus da prova recai sobre os seus acusadores. Estes somente poderão mostrar-se do lado da verdade se fundamentarem sua denúncia com provas.

Justino concebia os evangelhos como “reminiscências”, memórias do passado; o tema da “lembrança” era central para os apologistas, os quais concebiam o seu mito enquanto história “revelada”, cuja inspiração para o seu registro não poderia ser outra senão uma de ordem divina. Tal argumento seria central para dar lógica ao discurso e racionalidade a πίστις, cujo movimento, entre os apologistas, parece normalmente vir relacionada à verdade revelada pela divindade. Justino propõe que Deus “constantemente conduz o gênero humano à reflexão [ἐπίστασιν] e à lembrança [ἀνάμνησιν]”¹¹³. A ἀνάμνησις de Platão também encontrará seu correspondente no cristianismo, o qual introduzirá Deus como operador da reminiscência no ser humano. Neste sentido, Justino dirá que “Deus conhece de antemão tudo o que será feito por todos os homens” e que, portanto, sabe de antemão quais são as suas obras e como irá recompensar a eles.

¹¹⁰ Comparar com Górgias, *Pal.* 15; 16; 29. Palamedes apresenta a sua própria vida como testemunho confiável (μάρτυρα πιστόν) de que fala a verdade.

¹¹¹ Justino, *I Apol.* 2.1: Τοὺς κατὰ ἀλήθειαν εὐσεβεῖς καὶ φιλοσόφους μόνον τάληθές τιμᾶν καὶ στέργειν ὁ λόγος ὑπαγορεύει, παραιτουμένους δόξαις παλαιῶν ἐξακολουθεῖν, ἂν φαῦλαι ᾖσιν.

¹¹² Justino, *I Apol.* 2.2: ἡμεῖς μὲν γὰρ πρὸς οὐδενὸς πέισεσθαί τι κακὸν δύνασθαι λελογίσμεθα, ἢν μὴ κακίας ἐργάται ἐλεγχώμεθα ἢ πονηροὶ διεγνώσμεθα· ὑμεῖς δ' ἀποκτεῖναι μὲν δύνασθε, βλάψαι δ' οὐ (estamos convencidos de que, através de ninguém, pode ser feito algum mal a nós, enquanto não se demonstrar que somos praticantes da maldade ou nos reconhecemos como malvados. Vós podeis matar-nos, mas não condenar-nos).

¹¹³ Justino, *Apol.* I 44.11: ἀλλὰ προγνώστου τοῦ θεοῦ ὄντος τῶν μελλόντων ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων πραχθήσεσθαι, καὶ δόγματος ὄντος παρ' αὐτόν, κατ' ἀξίαν τῶν πράξεων ἕκαστον ἀμείβεσθαι μέλλοντα τῶν ἀνθρώπων, καὶ τὰ παρ' αὐτοῦ κατ' ἀξίαν τῶν πραττομένων ἀπαντήσεσθαι, διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος προλέγει, εἰς ἐπίστασιν καὶ ἀνάμνησιν αἰεὶ ἄγων τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, δεικνύς ὅτι καὶ μέλον ἐστὶν αὐτῷ καὶ προνοεῖται αὐτῶν (afirmamos sim que Deus conhece de antemão tudo o que será feito por todos os homens e é **decreto [δόγματος]** seu recompensar cada um segundo o mérito de suas obras e, por isso, justamente prediz, por meio do Espírito profético, o que para cada um virá da parte dele, conforme o que suas obras mereçam. Com isso, ele constantemente conduz o gênero humano à reflexão e à **lembrança [ἀνάμνησιν]**, demonstrando-lhe que cuida e usa de providência para com os homens).

Clemente de Alexandria, em seu *Pedagogo*, parecendo, igualmente, cristianizar o princípio platônico da ἀνάμνησις, em uma de suas alegorias sobre o tipo de instrução que o cristão deve perseguir, compara este com o alimento dos ruminadores que, segundo ele, aponta para o “alimento adequado da justiça” (οἰκείαν δικαιοσύνης τροφήν). Como o alimento que entra no estômago de fora é lembrado da mente, também é “a palavra” (τὸν λόγον) assimilada por instrução (κατηχήσεως), a qual igualmente entra de fora, mas é apenas uma “reminiscência racional” (ἀνάμνησιν λογικὴν). De modo que “o justo tendo a palavra [λόγον] na boca rumina”, ou seja, recorda, “o alimento espiritual [πνευματικὴν τροφήν]”¹¹⁴.

Clemente, então, procede com algumas adaptações ao cristianismo da ἀνάμνησις platônica¹¹⁵. Para Clemente, a “palavra” (λόγος) parece assumir a dupla função de significar conhecimento (μάθησις) e crença (πίστις), uma vez que o λόγος de Clemente transcende aquele do argumento ou do discurso, podendo até se confundir com a própria divindade que dá início à criação, a exemplo do que escreve o autor do evangelho segundo João no primeiro verso de seu prólogo: “No princípio [Ἐν ἀρχῇ] era o Verbo [λόγος], e o Verbo [λόγος] estava com Deus, e o Verbo [λόγος] era Deus”¹¹⁶; e, assim como o conhecimento (μάθησις) e a crença (πίστις) são respectivamente resultados do ato de “ter aprendido” (μεμαθηκέναι) e “ter crido” (πεπιστευκέναι), a “palavra” (λόγος) é resultado da instrução (κατήχησις) e da reminiscência (ἀνάμνησις) divina, ou seja, depende de uma fonte externa e interna¹¹⁷. Assim, a ἀνάμνησις, para Clemente, ao invés de ser um substituto da persuasão, como parece ocorrer em Platão a fim de justificar o conhecimento (μάθησις) adquirido¹¹⁸, atua em conjunto visando à consolidação do λόγος no dogma cristão. Como resultado, Clemente se coloca em uma área cinza em que tanto se permite afirmar obter a verdade como dizer que há assuntos que são parte de um mistério (μυστήριον), os quais o apologista irá contestar não ser necessário desdobrar, mas apenas indicar (ἐμφαίνειν) o que for suficiente para aqueles que são participantes (μετεσχηκόσι) do conhecimento (γνώσεως) para a lembrança (ἀνάμνησιν)¹¹⁹.

¹¹⁴ Clemente de Alexandria, *Pedagogo* 3.11.76: Μηρυκάζει δὲ ὁ δίκαιος τὴν πνευματικὴν τροφήν ἀνὰ στόμα ἔχων τὸν λόγον.

¹¹⁵ Clemente demonstra ter uma vasta compreensão das obras de Platão, citando-o amplamente em sua trilogia e adaptando-as ao λόγος cristão quando necessário (Clemente de Alexandria, *Strom.* 1.25.165).

¹¹⁶ *Evangelho segundo João* 1.1: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

¹¹⁷ A κατήχησις, por sua vez, parece reunir em si ambos os valores dos infinitivos perfeitos μεμαθηκέναι e πεπιστευκέναι.

¹¹⁸ Fronterotta (2018, p. 199), o qual argumenta que esse princípio “fornece precisamente a base epistémica da oposição platônica ao relativismo sofístico”.

¹¹⁹ Clemente de Alexandria, *Strom.* 7.14.88: οὐ γὰρ ἐκκυκλεῖν χρὴ τὸ μυστήριον, ἐμφαίνειν δὲ ὅσον εἰς ἀνάμνησιν τοῖς μετεσχηκόσι τῆς γνώσεως.

A partir de uma perspectiva interna ao cristianismo, Clemente argumenta que um indivíduo pode ser um crente (πιστὸν) sem ser letrado (γραμμάτων), ainda que admita ser impossível a uma pessoa que não tenha estudado (μὴ μαθόντα) compreender (συνιέναι) aquilo que é declarado [λεγόμενα] pela crença (πίστει). Mas acatar o que é bem-dito, e não acatar o contrário, é causado não apenas pela crença (πίστις), mas pela crença (πίστις) combinada com o conhecimento (μάθησιν). Mas se ignorância (ἄγνοια) é carência de educação (ἀπαιδευσία), então a instrução (διδασκαλία) produz conhecimento (ἐπιστήμην) de ordem divina (θείων) e humana (ἀνθρωπίνων)¹²⁰. Importa ainda, para Clemente, que o cristão busque ter visão crítica (ἐλεγκτικὸν εἶδος), com o objetivo de escapar (διακρούεσθαι) das opiniões (δόξας) enganosas (ἀπατηλὰς) dos sofistas (σοφιστῶν)¹²¹.

No *Górgias* de Platão, o termo πίστις se torna um elemento na discussão entre Sócrates e Górgias sobre a diferença entre “ter aprendido [μεμαθηκέναι] e ter crido [πεπιστευκέναι]” em alguma coisa (Platão, *Gorg.* 454e3). A diferença entre “conhecimento [μάθησις] e crença [πίστις]” se dá por meio de uma premissa que se constrói nesse trecho do diálogo, em que se observa que não pode haver um conhecimento (μάθησις) falso ou verdadeiro, mas pode sim haver uma crença (πίστις) falsa ou verdadeira. A consequência disso é que um indivíduo ao ser persuadido acaba por apresentar uma crença sem saber se esta é falsa ou verdadeira. Do ponto de vista do conhecimento ou da crença, essa distinção faz sentido. No entanto, se examinarmos isso da perspectiva do público a ser persuadido, encontramos um problema: quando uma pessoa é persuadida, ela passa a pensar que sabe alguma coisa, ainda que ela possa somente ter sido alimentada com uma crença falsa. Um contra-argumento com base em princípios platônicos poderia responder que o saber alguma coisa nunca teve nada a ver com a persuasão, pois se trata de uma recordação (ἀνάμνησις)¹²², por meio da qual o conhecimento é adquirido ou

¹²⁰ Clemente de Alexandria, *Strom.* 1.6.35: ἀλλὰ καθάπερ καὶ ἄνευ γραμμάτων πιστὸν εἶναι δυνατὸν φαμεν, οὕτως συνιέναι τὰ ἐν τῇ πίστει λεγόμενα οὐχ οἷόν τε μὴ μαθόντα ὁμολογοῦμεν. τὰ μὲν γὰρ εὖ λεγόμενα προσίεσθαι, τὰ δὲ ἀλλότρια μὴ προσίεσθαι οὐχ ἀπλῶς ἢ πίστις, ἀλλ' ἢ περὶ τὴν μάθησιν πίστις ἐμποιεῖ. εἰ δ' ἢ ἄγνοια ἀπαιδευσία τε ἅμα καὶ ἀμαθία. τὴν ἐπιστήμην τῶν θείων καὶ ἀνθρωπίνων ἐντίθησιν ἢ διδασκαλία.

¹²¹ Clemente de Alexandria, *Strom.* 1.6.35: καὶ χρὴ μετιέναι τὸ ἐλεγκτικὸν εἶδος ἕνεκα τοῦ τὰς δόξας τὰς ἀπατηλὰς διακρούεσθαι τῶν σοφιστῶν.

¹²² Cf. Platão, *Menon.* 81c5-c5: Ἄτε οὖν ἢ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὕσα καὶ πολλάκις γεγонуῖα, καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν· ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο. ἅτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὕσης, καὶ μεμαθηκυῖας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα – ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι – τὰλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, εἴαν τις ἀνδρείος ᾗ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν· τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν. (Portanto, dado que a alma [ἀνάμνη] é imortal [ἀθάνατός] e nasceu [γεγонуῖα] muitas vezes [πολλάκις] e viu cada coisa, sejam aquelas daqui sejam aquelas no Hades, não há nada que esta não tenha aprendido [μεμάθηκεν], por consequência, não surpreende que possa recordar [ἀναμνησθῆναι], a propósito de virtudes e de outras coisas, o quanto sabia [ἠπίστατο] antes. Dado que, de fato, a natureza [φύσεως] é congênere [συγγενοῦς] e a alma [ψυχῆς] aprendeu [μεμαθηκυῖας] tudo, nada impede que quem se recorde

confirmado, não tendo qualquer relação com a persuasão. Esse conceito da recordação é importante para Clemente, mas precisa, como vimos, sofrer algumas adaptações, a principal delas é de que sua divindade é quem incute tanto μάθησις e πίστις naqueles que creem em Jesus, de modo que, para a pergunta de Sócrates se há πίστις falsa (ψευδής) e πίστις verdadeira (ἀληθής), Clemente até poderia conceder à sua lógica e concordar com a resposta afirmativa de Górgias, porém ele, também, poderia alegar que a πίστις do cristão é peculiar e singular, uma vez que é resultado da instrução (κατήχησις) e da reminiscência (ἀνάμνησις) divina, que surge da resposta positiva do cristão em “ter crido” (πεπιστευκέναι) na “palavra” (λόγος) divina. Assim, a persuasão ou a πίστις em Clemente parece ter como objetivo se tornar um catalisador da ἀνάμνησις a fim de despertar o λόγος no interior do indivíduo que passa a crer. Por fim, em Clemente, pode-se observar o último movimento conceitual no termo πίστις, o qual, além de ser aquela difícil investida da crença sobre a mente, definida por Empédocles, também é apreendido como um dos três principais dons (χαρίσματα) divino, cuja busca viria a ser encorajada por Paulo de maneira zelosa¹²³.

2.4 CONCLUSÃO

Nesta seção, procuramos contrastar o uso de πίστις no segundo século, em especial, pelos apologistas, já que, em Luciano, esse termo não assume a mesma centralidade em seu pensamento, com seu uso clássico na filosofia e na sofística, defendendo paralelos literários diretos e indiretos, alguns mais próximos dos nossos autores do que outros. Nota-se que tanto a vertente filosófica como a retórica exercem forte influência nos apologistas, os quais se apropriam de conceitos filosóficos visando a dar racionalidade à sua πίστις, ao mesmo tempo em que tomam os recursos retóricos para as finalidades de defender o *ethos* cristão, tornar o apelo de sua mensagem mais favorável aos seus ouvintes e fortalecer a nova *paideia* cristã que começa a ganhar corpo no segundo século, a qual será de vital importância para avançar a missão cristã pelo mundo romano.

Este capítulo examinou alguns termos, tais como δόγμα, δόξα e πίστις no seu contexto de utilização, cuja base conceitual servirá de apoio para os próximos capítulos. Assim,

[ἀναμνησθέντα] de uma só coisa – que é enfim o que os homens chamam aprendizagem [μάθησιν] – encontre por si todo o resto, se é corajoso e incansável na busca, de fato, o procurar [ζητεῖν] e o aprender [μανθάνειν], na sua inteireza, são **reminiscência** [ἀνάμνησις]).

¹²³ *Primeira epístola de Paulo aos Coríntios*, 12.31; 13.13: ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα. Καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι. [...] Νυνὶ δὲ μένει **πίστις**, ἐλπίς, ἀγάπη (Portanto, procurai com zelo os melhores dons; e eu vos mostrarei um caminho mais excelente. [...] Agora, pois, permanecem a **fé**, a esperança e o amor).

buscamos analisar a evolução desses conceitos no pensamento filosófico, sofístico e na literatura até o segundo século EC. Para Burnyeat (1980, p. 27), na medida em que se justifica ler “dogmatista” na sua conotação moderna do termo, ou seja, pessoa com um apego obstinado e irracional a suas opiniões, essa definição não pertence ao significado central do termo grego, mas à contraposição do cético, a qual atesta que toda crença é irracional, justamente porque toda crença diz respeito à existência real em contraste à aparência. Ainda que tal discussão, se aplicada para Luciano e os apologistas, possa ser considerada anacrônica, não estaria tão distante da percepção que Luciano teria dado em textos como *Sobre o fim de Peregrino* e *Alexandre ou o falso profeta* ou que os apologistas teriam dado aos seus textos.

CAPÍTULO 3. A PAIDEIA E A IDENTIDADE BÁRBARA SOB DOMÍNIO ROMANO EM LUCIANO E NOS APOLOGISTAS

Como se entende o embate travado entre apologistas e cétricos no espaço plural e multicultural de Roma e da *paideia* grega, isto é, enquanto partícipes imersos nesse ambiente e que tipo de papel vem a exercer a retórica (anti)dogmática? Pretendemos comparar o papel formativo que a *paideia* teria exercido em Luciano e apologistas, assim como a sua influência na produção literária de cada interlocutor nesse período. A partir dessa abordagem comparativa, poderemos desenvolver uma reflexão mais ampla do período que possibilite compreender como a polêmica suscitada pelos apologistas repercutiria entre seus potenciais opositores cétricos. Este capítulo ainda busca analisar a herança intelectual que teria servido de base para a produção literária dos apologistas, no que toca às contribuições filosóficas e religiosas em suas vertentes helenística e judaica, a fim de situar o embate que será abordado nos capítulos 5, 6 e 7.

3.1 A RESPOSTA BÁRBARA À PAIDEIA

Conhecimento, espaço e poder imperial estão imbricados. Luciano e os apologistas tinham plena consciência disso e elaboravam suas paródias, sátiras, diálogos e apologias tendo esse contexto como pano de fundo. Esse pensamento geográfico presente em suas obras oferece uma visão do mundo antigo que é sempre mais complexa e rica em nuances, desdobrando questões de etnia, *paideia*, linguagem e dialeto, política e poder, as quais, por sua vez, permitem uma investigação mais profunda de como essas questões afetam o embate travado em torno da *paideia* e das identidades bárbaras sujeitadas sob o domínio imperial romano. Luciano e os apologistas operam uma construção retórica tomando como base as suas experiências e peregrinações de modo a legitimar seus argumentos, garantir sua autoridade, enriquecer suas narrativas e, sobretudo, sinalizar algo sobre sua relação com uma identidade grega fluida, assim como demonstrar sua solidez da *paideia* grega no mundo romano.

Conforme já visto no primeiro capítulo, na seção que tratava sobre a Segunda Sofística, o próprio sistema cultural dependia dos valores culturais do passado clássico (poesia, história, filosofia e retórica) a fim de se estabelecer a identidade grega como uma importante parte da autorrealização e autodefinição para os cidadãos do Império Romano. A filosofia do período imperial apresentava um importante ambiente agonístico para os rétores populares dessa época, entre os quais alguns se autodenominavam “sofistas” e se orgulhavam desse título. Em razão

dessa competição pela autoridade cultural, a distinção discursiva entre filosofia e sofística delineada por muitos filósofos desse período não coincide com sua realidade sociocultural. No Império Romano, as pessoas buscavam se distinguir por meio de uma refinada educação grega, a qual consistia na aquisição de um conhecimento amplo e extensivo sobre retórica, história, literatura, e, evidentemente, filosofia. Tim Whitmarsh (1998, p. 192-193) argumenta que a *paideia* é um elemento crucial da ambição, masculinidade, helenismo e identidade da elite nos primeiros séculos do Império Romano, o qual teria investido mais do que qualquer outro em educação, ou melhor, na *paideia*, o termo grego que carrega uma gama completamente diferente de significados, tanto sociológico quanto semântico. *Pepaideumenoí* - aqueles que investiram nessa educação - são amplamente considerados parte de um grupo maior de uma elite de intelectuais, entre os quais estavam os sofistas (BRUNT, 1994, p. 37). Além disso, Lauwers (2013, p. 333) destaca que a filosofia e a educação filosófica assumiam algumas vertentes da tradição retórica e que a prática tipicamente sofística da argumentação pró e contra (*in utramque partem disserere*) sobre temas genéricos tinham-se tornado popular em ambos ambientes de treinamento retórico e de preparação filosófica, tais como a academia cética e o Perípatos.

Lauwers (2013, p. 335) observa que nesse processo o sistema cultural interagiu com o sistema político de uma maneira importante, à medida que a aristocracia grega era, até certo ponto, respeitada enquanto autoridade pela elite romana, e a apropriação dessa autoridade favorecia muitos indivíduos a perseguir poder político na esfera local e até mesmo elevar-se aos patamares da elite do Império. Isso repercute no motivo que levaria as classes superiores do império a buscar obter uma imagem grega bem cultivada. Um importante aspecto dessa autorrepresentação é a *paideia*. Para entender melhor a gênese dessa ideia é interessante recuperar uma das passagens que mais bem a elaboram, no quarto século AEC de Atenas. Trata-se de uma citação de Isócrates (*Panegyricus* 4.50), a qual coloca adiante uma proposição radical, afirmando que educação e cultura (*paideia*), ao invés de nascimento (*génos*), é o que faz de alguém um “*Heleno*”:

Nossa cidade está tão à frente do restante dos homens no pensar e no falar que seus alunos se tornam professores dos demais, e que ela fez com que o nome dos gregos parecesse não mais à raça, mas a Inteligência pertencer, e fez com que sejam chamados de gregos mais os que partilham da nossa educação do que da natureza comum¹²⁴. (Isócrates, *Panegyricus* 4.50. Tradução de André Rodrigues Bertacchi, 2014, p. 101).

¹²⁴ Isócrates, *Paneg.* 4, 50: τοσοῦτον δ' ἀπολέλοιπεν ἡ πόλις ἡμῶν περὶ τὸ φρονεῖν καὶ λέγειν τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, ὥσθ' οἱ ταύτης μαθηταὶ τῶν ἄλλων διδάσκαλοι γεγόνασιν, καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποιήκε μηκέτι τοῦ γένους ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἕλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείας τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας.

Sobre essa afirmação, Oliver (1968, p. 12) expõe algumas interpretações, entre as quais destaca-se a de que Isócrates não estaria apenas estendendo a definição de grego para incluir os bárbaros, mas restringindo o seu uso àqueles que teriam passado por uma educação Ateniese. Esta educação atenocêntrica elegeu uma série de autores e um dialeto pelo qual outros poderiam mais facilmente obter o nome e a identidade grega. As implicações e realizações dessa afirmação repercutiriam pelos próximos séculos. No segundo século EC, para avançar seu *status* literário e social, Luciano e apologistas, tais como Justino, Taciano e Teófilo, por exemplo, todos oriundos da porção oriental do Império Romano, iriam se servir, de certo modo, da prerrogativa exposta por Isócrates.

Luciano apresenta uma espécie de testemunho de recepção da *paideia* clássica no segundo século. Ele oferece a seguinte descrição do sistema ateniense de educação, segundo uma fala de Sólon, cujo relato segue abaixo:

De modo muito especial, porém, providenciamos, antes de mais, no sentido de tornar os cidadãos espiritualmente virtuosos e fisicamente fortes, pois [pensamos que] tais pessoas, em conjunto com os outros seus concidadãos, não só farão bom uso de si próprios durante a paz, como livrarão a cidade da guerra e a manterão livre e próspera. A sua primeira educação, confiamo-la às mães, às amas e aos pedagogos, para que os orientem no sentido das artes liberais e os eduquem. Mas, logo que ficam capazes de entender o que está bem e desponta neles o sentimento do pudor, o rubor [da vergonha], o temor e o desejo das mais belas acções, e logo que os próprios corpos, já mais robustos e vigorosos, pareçam aptos para [suportar] as fadigas, então nós pegamos neles nesse estado e instruímo-los, por um lado, propondo-lhes disciplinas e exercícios do espírito, e, por outro lado, habituando os seus corpos às actividades penosas. De facto, não nos pareceu suficiente que cada um fosse tal como nasceu, quer no que toca ao corpo, quer no que respeita ao espírito, mas, pelo contrário, necessitamos de lhes dar educação e instrução, por acção das quais as boas tendências inatas possam tornar-se muito melhores, e as más inclinações se transformem no melhor sentido. [...]

Primeiramente, agitamos-lhes o espírito através da música e da aritmética e ensinamo-los a escrever as letras e a lê-las distintamente. À medida que vão avançando [em idade], recitamos-lhes, embelezando-as com o verso, para que melhor as memorizem, as máximas de sábios, os seus antigos feitos e as suas úteis palavras. Então eles, ao escutarem certas façanhas e feitos dignos de serem celebrados, vão-se a pouco e pouco entusiasmando, vão despertando para a imitação, no sentido de serem eles próprios também cantados e celebrados pelos vindouros. Tal foi o efeito que Hesíodo e Homero produziram sobre nós¹²⁵. (Tradução de Maguejo).

¹²⁵ Luciano, *Anach.* 20-21: μάλιστα δὲ καὶ ἐξ ἅπαντος τοῦτο προνοοῦμεν, ὅπως οἱ πολῖται ἀγαθοὶ μὲν τὰς ψυχὰς, ἰσχυροὶ δὲ τὰ σώματα γίνοιτο: τοὺς γὰρ τοιοῦτους σφίσι τε αὐτοῖς καλῶς χρῆσθαι ἐν εἰρήνῃ συμπολιτευομένους καὶ ἐκ πολέμου σώσειν τὴν πόλιν καὶ ἐλευθέραν καὶ εὐδαίμονα διαφυλάττειν. τὴν μὲν δὴ πρώτην ἀνατροφὴν αὐτῶν μητράσι καὶ τίταις καὶ παιδαγωγοῖς ἐπιτρέπομεν ὑπὸ παιδείας ἐλευθερίως ἄγειν τε καὶ τρέφειν αὐτούς, ἐπειδὴν δὲ συνειοῖ ἤδη γίνωνται τῶν καλῶς ἐχόντων, καὶ αἰδῶς καὶ ἐρύθημα καὶ φόβος καὶ ἐπιθυμία τῶν ἀρίστων ἀναφύηται αὐτοῖς, καὶ αὐτὰ ἤδη τὰ σώματα ἀξιόχρεα δοκῆ πρὸς τοὺς πόρους παγιώτερα γινόμενα καὶ πρὸς τὸ ἰσχυρότερον συνιστάμενα, τηνικαῦτα ἤδη παραλαβόντες. αὐτοὺς διδάσκομεν, ἄλλα μὲν τῆς ψυχῆς μαθήματα καὶ γυμνάσια προτιθέντες, ἄλλως δὲ πρὸς τοὺς πόρους καὶ τὰ σώματα ἐθίζοντες. οὐ γὰρ ἰκανὸν ἡμῖν ἔδοξε τὸ μόνον φῦναι ὡς ἔφυ ἕκαστος ἤτοι κατὰ τὸ σῶμα ἢ κατὰ τὴν ψυχὴν, ἀλλὰ καὶ παιδεύσεως καὶ μαθημάτων ἐπ' αὐτοὺς δεόμεθα, ὅφ' ὧν τὰ τε εὐφυῶς διακείμενα βελτίω παρὰ πολὺ γίνοιτο ἂν καὶ τὰ φαύλως ἔχοντα μετακοσμοῖτο πρὸς τὸ βέλτιον. καὶ τὸ παράδειγμα ἡμῖν παρὰ τῶν γεωργῶν, οἳ τὰ φυτὰ μέχρι μὲν πρόσγεια καὶ νηπία ἔστι, σκέπουσιν καὶ περιφράττουσιν ὡς μὴ βλάπτοιτο ὑπὸ τῶν πνευμάτων, ἐπειδὴν δὲ ἤδη παχύνεται

Assim, segundo a descrição feita por Luciano, os atenienses eram criados em um sistema de *paideia* ao longo da vida, que enfatizava o *ethos*, baseado na virtude e na justiça, não como uma finalidade em si, mas por suas consequências benéficas para os próprios atenienses e para a cidade. Ser virtuoso parece ter relação em Luciano com o viver eticamente e com coerência, dando prioridade à riqueza da cidade, ter respeito pelos outros cidadãos, ser diligente, altruísta e viver com honra. Por outro lado, ser justo significava guardar e manter as leis da cidade e evitar cometer transações involuntárias – no sentido aristotélico (categorizadas em clandestinas e violentas).

Voltando ao período imperial, como resultado dessa reverência pela cultura grega, a definição real de *paideia* estaria aberta para debate, à medida que um número cada vez maior de autoproclamados *pepaideumenoí* ofereciam suas habilidades, competências e seleção de conhecimento clássico como atalho para o sucesso sociocultural. É precisamente aqui que Lauwers (2013, p. 333) aponta para a emergência de uma tensão notável entre o que ele chama de dois subsistemas culturais, ambos os quais são parte de um sistema cultural mais amplo: um sociopolítico e outro filosófico-intelectual.

Nesse ambiente multicultural do segundo século forjado pelo Império Romano, estrangeiros tais como Luciano, Justino, Taciano e Clemente teriam o desafio de se apresentar no mais alto rigor esperado para a *paideia*, se assim desejassem cativar um público mais cultivado que pudesse se interessar pelo que tinham a dizer. A identidade desses autores é claramente um aspecto que acompanha seus textos. Brandão (2014, p. 321) nota na *I Apologia* de Justino a maneira como ele se apresenta: “filho de Prisco, filho de Báquio, da Cidade de Flávia Neápolis, na Síria Palestina” (Justino, *I Apol.* 1, *apud* Brandão, *ibid*)¹²⁶. Pode-se traçar um paralelo com a formação de Justino e Luciano, os quais, assim como diversos outros letrados do período, procediam do Oriente, falavam grego, tinham sido educados na *paideia* grega e eram considerados romanos¹²⁷. Brandão (2014, p. 145) nota a seguinte partilha feita por

τὸ ἔρνος, τηνικαῦτα περιτέμνουσίν τε τὰ περιττὰ καὶ παραδιδόντες αὐτὰ τοῖς ἀνέμοις δονεῖν καὶ διασαλεύειν καρπιμώτερα ἐξεργάζονται. [21] τὴν μὲν τοίνυν ψυχὴν μουσικῇ τὸ πρῶτον καὶ ἀριθμητικῇ ἀναρριπίζομεν, καὶ γράμματα γράψασθαι καὶ τορῶς αὐτὰ ἐπιλέξασθαι διδάσκομεν προϊούσιν δὲ ἤδη σοφῶν ἀνδρῶν γνώμας καὶ ἔργα παλαιὰ καὶ λόγους ὠφελίμους ἐν μέτροις κατακοσμήσαντες, ὡς μᾶλλον μνημονεύοιεν, ῥαψοδοῦμεν αὐτοῖς. οἱ δὲ καὶ ἀκούοντες ἀριστείας τινὰς καὶ πράξεις ἀοιδίμους ὀρέγονται κατὰ [p. 34] μικρὸν καὶ πρὸς μίμησιν ἐπεγείρονται, ὡς καὶ αὐτοὶ ἄδοιντο καὶ θαυμάζοιντο ὑπὸ τῶν ὕστερον. οἷα πολλὰ Ἡσίοδος τε ἡμῖν καὶ Ὅμηρος ἐποίησαν. (Tradução de Maguejo).

¹²⁶ Brandão (2014, p. 321-322) nota que os nomes do pai e do avô de Justino, os quais seriam oriundos da Palestina, “dão a entender que se trata de uma família de origem romana (ou, pelo menos, romanizada já há duas gerações)”.

¹²⁷ Acrescenta-se ao caso de Justino que ele teria vivido em Roma por pelo menos dois períodos, “tendo nela desenvolvido alguma atividade de instrução, a crer-se nos dados incorporados à ata de seu martírio” (Brandão, 2014, p. 322). Brandão (2014, p. 324) repara que “Justino é romano, não do conjunto dos que falam latim, mas

Clemente (*Strom.* 6.6, *apud* Brandão, *ibid*), o qual, acreditamos, resume o entendimento identitário dos apologistas do segundo século EC: “De um lado, foram dados aos bárbaros a lei e os profetas, e de outro, a filosofia foi dada aos gregos” – os judeus e cristãos, portanto, incluindo-se entre os bárbaros.

O que buscamos mostrar, portanto, é que os apologistas se apresentam como intelectuais que já teriam de alguma maneira se submetido à *paideia* grega, de modo não muito diferente de como Luciano fizera, e, após entenderem que a tinham dominado, optaram por considerar a sua própria filosofia como superior, conforme bem ilustra essa passagem de Taciano que Brandão utiliza, entretanto, para refletir sobre o que ele chama de “alteridade” em meio a um ambiente “multicultural”:

[...] Depois de percorrer a terra e ensinar a sabedoria de vocês [Gregos], examinar suas muitas artes e doutrinas, e, por fim, passar um tempo na cidade dos romanos [...], dizendo adeus tanto ao orgulho dos romanos, quanto ao palavreado dos atenienses e às suas opiniões desarticuladas, passei a praticar, ao contrário, a nossa filosofia bárbara (*barbárou philosophías*). (Taciano, *Ad Gr.* 35, *apud* Brandão, 2014, p. 22-23).

Em outras palavras, trata-se de um sistema de pensamento que, ainda que se apresente como algo que já é reconhecido pela tradição helênica como filosofia, é imbuído de uma novidade, defendendo para si uma peculiaridade que a distingue dessa tradição. Por outro lado, nota-se em Taciano um processo que vai além de uma mera adequação à *paideia*, uma vez que há em si um projeto proselitista que se apresenta a partir de sua própria conversão, constituindo um exemplo alternativo àquele encontrado em Luciano de um tipo de identidade peregrina, em um mundo que demanda o que Brandão (2014, p. 109) chama de “adesões circunstanciais e provisórias”.

Fundamentalmente, o que pretendemos destacar acerca do embate que Luciano e os apologistas irão travar não entre si, mas no âmbito da *paideia*, é que ambos possuem agendas bem distintas. Como visto acima, entre os apologistas o que se deseja é mostrar a sua *paideia* cristã como algo que traz consigo a revelação de uma verdade superior, ao passo que Luciano, não oferece nada de novo. O que ele espera é apontar as incoerências e disfunções encontradas e promover a sua restauração. No diálogo *Os Ressuscitados*, por exemplo, Luciano atribui, em certa medida, parte da responsabilidade pela degradação da filosofia clássica ao mero espetáculo a espectadores, a qual esta havia se tornado. Para Luciano, se o público examinasse o mundo e o comportamento de seus contemporâneos com mais diligência ao invés de

dos que falam, pensam e escrevem em grego, não só porque originário da porção helenófona do Império, mas porque educado e filósofo”.

simplesmente aceitar suas exibições, o padrão clássico poderia ser reestabelecido. Uma vez que os leitores de Luciano percebessem que não estavam lidando com representantes respeitáveis entre os mestres venerados do passado, mas com cópias lamentáveis, a premissa de Luciano é de que eles parariam de respeitá-los. Um pouco mais tarde, Parresiades, um dos protagonistas dessa narrativa, explica por que isso é tão importante: se for tomado como genuíno, o modo de vida pseudoclássico dos pseudofilósofos dissemina uma imagem errada do passado. Em vez da identidade grega genuinamente clássica e da continuidade com o passado, a identidade pseudoclássica corrupta representada pelos pseudofilósofos viria a ser adotada. A autoridade e a dignidade do passado seriam, assim, destruídas, na visão de Luciano.

No entanto, a dignidade do passado não poderia mais ser defendida, haja vista que seus representantes originais estavam todos mortos. Por isso, é tentador simplesmente aceitar de uma vez o estilo de vida apresentado pelos pseudofilósofos como sendo genuinamente grego e adotá-lo sem sequer considerar questioná-lo. Os diálogos de Luciano parecem estar assumindo a responsabilidade de preservar a dignidade e a verdadeira imagem do passado, tornando os leitores/ouvintes cientes desta ausência de comparação entre os originais e suas cópias. Para suplantar esta falta, Luciano espera que seu público retorne aos textos originais, a fim de estudá-los diligentemente e adquirir, como ele, a genuinamente clássica *paideia*, a qual lhe possibilitou reconhecer a ilusão dos pseudoeducados, intelectuais que perdem de vista as fontes clássicas e, com isto, com as fontes de suas autodefinições, em contraste, permitem-se tornar nada além de macacos treinados:

Conta-se também de certo rei do Egito que uma vez ensinou uns macacos a dançar, e as criaturas – maiores imitadores que são dos humanos – assimilaram rapidamente e fizeram uma apresentação de dança com um manto roxo ao redor de si e uma máscara posta na cara. Por muito tempo de fato a exibição apresentou-se bem, até que um espectador astuto, tendo alguns amendoins no colo os atirou no meio deles. Quando os macacos viram isso, logo se esqueceram da dança; nisto que precisamente eram, macacos, voltaram a ser! O oposto de dançarinos! E batiam as máscaras, rasgavam as roupas, e brigavam pelas amêndoas uns com os outros; e a ordenada dança se rompeu e foi ridicularizada pelos espectadores. É isso mesmo que estes [autointitulados filósofos] fazem, mas eu, pela parte que me toca, destes tipos mal dizia e nunca me cessarei de contestá-los e ironizá-los¹²⁸. (Tradução nossa).

O amendoim lançado deve despertar aos espectadores a constatação de que estão

¹²⁸ Luciano, *Pisc.* 36-37: λέγεται δὲ καὶ βασιλεὺς τις Αἰγύπτιος πιθήκους ποτὲ πυρριχίζειν διδάξει καὶ τὰ θηρία — μιμηλότατα δὲ ἐστὶ τῶν ἀνθρωπίνων — ἐκμαθεῖν τάχιστα καὶ ὀρχεῖσθαι ἀλουργίδας ἀμπεχόμενα καὶ προσωπεῖα περικείμενα, καὶ μέχρι γε πολλοῦ εὐδοκιμεῖν τὴν θεάν, ἄχρι δὴ θεατῆς τις ἀστεῖος κάρυα ὑπὸ κόλπου ἔχων ἀφῆκεν εἰς τὸ μέσον: οἱ δὲ πίθηκοι ἰδόντες καὶ ἐκλαθόμενοι τῆς ὀρχήσεως, τοῦθ' ὅπερ ἦσαν, πίθηκοι ἐγένοντο ἀντὶ πυρριχιστῶν καὶ συνέτριβον τὰ προσωπεῖα καὶ τὴν ἐσθῆτα κατερρήγγυον καὶ ἐμάχοντο περὶ τῆς ὀπώρας πρὸς ἀλλήλους, τὸ δὲ σύνταγμα τῆς πυρρίχης διελέλυτο καὶ κατεγελάτο ὑπὸ τοῦ θεάτρου. τοιαῦτα καὶ οὔτοι ποιοῦσιν, καὶ ἔγωγε τοὺς τοιούτους κακῶς ἠγόρευον καὶ οὔποτε παύσομαι διελέγων καὶ κωμωδῶν.

assistindo a uma execução falsa, “cuidadosamente planejada”, que nada tem a ver com a coisa real além de sua aparência exterior superficial. Ao ridicularizar esse comportamento e ao apontar a discrepância entre a aparência e a realidade, Luciano torna o “show trágico” de seus contemporâneos o tema de uma comédia em suas obras. Ao fazê-lo, ele, o astuto espectador, permite aos seus leitores/ouvintes compartilhar seu ponto de vista superior e ver os macacos debaixo das máscaras e dos trajes. O papel destes, enquanto espectadores nos textos de Luciano, faz com que percebam que eles foram meros espectadores, θεαταί, no mundo real, por toda uma vida, sendo a diferença, que até este momento não haviam se dado conta disso. Eles tinham sido enganados pela dança cuidadosamente ensaiada dos pseudointelectuais. O riso resultante restabelece o equilíbrio entre a realidade e a ilusão: a visão sobre a verdadeira natureza das coisas é restaurada e a danosa influência deixada pelos pseudofilósofos é neutralizada. O contraste entre os pseudofilósofos e os originais clássicos, ressaltado por Luciano, abre caminho para um retorno aos originais e faz com que sua qualidade e autoridade brilhem apenas mais forte: “Na verdade, eu sei que nada de muito mau”, diz a personificação da Filosofia em *Os Ressuscitados ou o Pescador*, “resulta de um gracejo, mas, pelo contrário, aquilo que for belo, tal como o ouro limpo pelos golpes [da cunhagem], brilha com maior intensidade e torna-se mais luzente”¹²⁹.

Muitos dos escritos de Luciano estão situados dentro de um contexto de embate subversivo com os valores defendidos pelo Império Romano¹³⁰, cujas conquistas teriam ocorrido, segundo Nasrallah (2005, p. 314), não apenas por meio de campanhas militares, mas também através de uma política desigual de “tolerância” que recompensava e, às vezes, demandava assimilação dos valores de interesse da elite imperial romana¹³¹. Em obras, tais como *Heródoto ou Aécion*, *O Âmbar ou os cisnes*, *Zêuxis ou o Antíoco* e *Dioniso*, nota-se Luciano tentando ganhar o favor do público induzindo-o a não o desaprovar exclusivamente em virtude de sua nacionalidade. Assim é que Luciano mostra casos nos quais um estrangeiro,

¹²⁹ Luciano, *Pisc.* 14: οἶδα γὰρ ὡς οὐκ ἄν τι ὑπὸ σκώμματος χεῖρον γένοιτο, ἀλλὰ τοῦναντίον ὅπερ ἂν ἦ καλόν, ὥσπερ τὸ χρυσίον ἀποσμώμενον τοῖς κόμμασι, λαμπρότερον ἀποστίλβει καὶ φανερότερον γίγνεται.

¹³⁰ Brandão (2014, p. 322) observa que “Luciano pinta os romanos como devassos, crédulos e culturalmente toscos, interessados apenas em prazeres, riquezas materiais e espetáculos, avessos à filosofia e a outras formas de *paideia*” (*Nigr.* 15; 29-34), e que ele ainda “ridiculariza tanto os intelectuais gregos que se empregam na casa dos ricos senhores romanos (*Assalariados*), quanto os historiadores gregos que se prestam ao elogio de Roma” (*Como se deve escrever história*).

¹³¹ Nasrallah (2005, p. 288) chama a atenção para a crítica pós-colonial, cujo interesse nas identidades híbridas de elites sujeitadas lança luz sobre algo análogo ocorrendo na Antiguidade. Processo semelhante pode ser observado em Luciano e nos apologistas que têm origem na porção oriental do Império Romano: a negociação de uma cultura dominante sob as condições do Império, e uma resistência e assimilação da *paideia*, ocorrendo simultaneamente.

como Heródoto, por exemplo, fora aceito na Macedônia, e Dioniso teria prevalecido sobre os adversários indianos exclusivamente em função de terem subestimado a ele e sua escolta de elefantes. *Tóxaris ou a amizade, Anacársis ou os Ginásios e O Cita ou o Próximo* são escritos sobre uma base semelhante, ou seja, o apelo ao público quanto à aceitação ao estrangeiro e a afinidade evidente da relação entre os gregos e as outras nações, não necessariamente incluindo os romanos.

Pelas referências literárias presente nos textos de Luciano está claro que ele procura escrever para um público composto principalmente de *pepaideumenoi*. O bárbaro *pepaideumenos*, em Luciano, no contexto do Império Romano é aquele que tendo dominado o helenismo, ainda assim é ambivalente sobre esse domínio, ou seja, questiona o valor dessa *paideia* grega ainda que tenha claramente demonstrando domínio sobre ela. Nesses escritos de Luciano, fica claro que a convencional elevação da *paideia* grega, cuja prática vinha sendo deturpada em seu tempo pelos falsos *pepaideumenoi*, é desafiada. Roma é retratada como sendo cúmplice num consumo por vezes violento de compra de uma *paideia* comercial e de bens escravizados contra os quais os “bárbaros” podem ser apresentados como uma sabedoria mais pura e simples. Em termos bakhtinianos, trata-se da cultura não-oficial se elevando sobre a cultura-oficial, à medida que expõe seus abusos e incoerências por meio do riso (BAKHTIN, 1999).

3.2 A PAIDEIA CRISTÃ

Buscamos nesta seção apresentar, de um modo abrangente, o pano de fundo relativo à *paideia*, abordando questões relativas às crenças e filosofias, em que se observa a necessidade, do ponto de vista cristão, de se formar no segundo século defensores (apologistas) da fé (πίστις), uma vez que o embate se dará em diversas frentes, incluindo judeus, gregos, romanos, as diversas expressões religiosas e as escolas filosóficas.

O cristianismo que chega até os apologistas do segundo século mencionados nesta tese reconhece a sua origem no judaísmo, o qual, por sua vez, era monoteísta e acreditava em uma natureza divina pessoal¹³². As tendências politeístas e panteístas que são observadas no

¹³² Por exemplo, Justino, *Dial.* 53, chega a afirmar que é em razão das profecias das escrituras hebraicas que os cristãos se sentem firmes na fé e doutrina dos judeus: ὅθεν καὶ ἡμεῖς βέβαιοι ἐν τῇ πίστει καὶ μαθητείᾳ αὐτοῦ ἐσμεν, ἐπειδὴ καὶ ἀπὸ τῶν προφητῶν καὶ ἀπὸ τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην εἰς ὄνομα τοῦ ἐσταυρωμένου ἐκείνου ὁρωμένων καὶ γενομένων θεοσεβῶν τὴν πειθῶ ἔχομεν. (Por isso, também nós nos sentimos firmes na sua fé e doutrina, pois nossa convicção fundamenta-se nos testemunhos dos profetas e no fato de que, por toda a extensão da terra, vemos os que se converteram em homens religiosos no nome daquele crucificado).

cristianismo são parte de sua constituição, uma vez que o Cristianismo emerge da cultura greco-romana, sendo produto de seu meio¹³³. As batalhas teológicas enfrentadas pelo judaísmo antigo contra o politeísmo, seja este de origem interna ou externa a sua tradição, já tinham sido enfrentadas pela elite clerical judaica ao longo de sua história¹³⁴. Assim, os apologistas teriam herdado um cristianismo que parece recepcionar do judaísmo pelo menos esses quatro conceitos fundamentais: o monoteísmo; o aspecto pessoal da divindade; o conceito de revelação verbal por meio dos profetas¹³⁵; e a crença de que Deus intervém na história humana de maneira real no tempo e espaço. Estes quatro conceitos são observados amplamente nos apologistas do segundo século.

Vale notar que, em razão do monoteísmo, Jesus não teria se apresentado, nem teria sido compreendido pelos seus seguidores como sendo uma divindade adicional a *Yahewh*, pelo menos no princípio. Justino chegaria a utilizar uma metáfora para explicar a natureza da relação de Jesus com Deus, buscando mostrar que Jesus seria “inseparável e indivisível” da divindade assim como “a luz do sol, que ilumina a terra, é inseparável e indivisível do sol que está no céu”¹³⁶. Em razão dos judeus atribuírem uma característica pessoal a sua divindade, os textos cristãos apresentam um Jesus que mantinha um íntimo diálogo com Deus. Uma vez que os judeus entendiam que a revelação divina se encontrava na forma de palavras, os cristãos

¹³³ Celso, o qual teria escrito seu *Discurso Verdadeiro* (Αληθής λόγος) por volta dos anos 170 e 180, seria um crítico do cristianismo que viria a contestar essa alegação cristã acerca do monoteísmo. Ele oferece a seguinte reflexão sobre essa questão (8.12): εἰ μὲν δὴ μηδένα ἄλλον ἐθεράπευον οὗτοι πλὴν ἓνα θεόν, ἦν ἂν τις αὐτοῖς ἴσως πρὸς τοὺς ἄλλους ἀπενῆς λόγος· νυνὶ δὲ τὸν ἑναγχοῦς φανέντα τοῦτον ὑπερθησκεύουσι καὶ ὅμως οὐδὲν πλημμελεῖν νομίζουσι περὶ τὸν θεόν, εἰ καὶ ὑπέρτης αὐτοῦ θεραπευθήσεται (Além disso, se estas pessoas não prestassem culto a ninguém mais senão somente a Deus, talvez tivessem uma razão válida a opor aos outros. Mas não, elas prestam culto excessivo Àquele que acaba de aparecer, e todavia não acreditam ofender a Deus prestando igualmente culto a seu ministro). Tradução de Orlando dos Reis (ORÍGENES, 2004).

¹³⁴ O excelente livro do arqueólogo William Dever, *Did God have a wife?* (2005) trata da arqueologia a respeito da religião israelita antiga: a saber, que o deus israelita da antiguidade (antes de 600 AEC), Yahweh, tinha uma consorte, cujo o nome era Asherah e que ela fazia parte do panteão cananeu, ou seja, tratava-se de uma religião, ao menos no nível popular, não muito diferente daquelas politeístas encontradas ao seu entorno.

¹³⁵ Barrigón afirma que a adivinhação profética é uma das características mais marcantes do sentimento religioso do século II, o qual mantém o forte desejo de antecipar o conhecimento do futuro, resultando num verdadeiro fascínio pelos oráculos, que representam, em suma, “a tradução, em atos, da fé na providência” (BARRIGÓN, 2000, p. 26). Tendo isso em mente, talvez, possa-se perceber aqui alguns dos motivos que teriam facilitado esse argumento dos cristãos entre os gregos.

¹³⁶ Justino, *Dial.* 128: ἄτμητον δὲ καὶ ἀχώριστον τοῦ πατρὸς ταύτην τὴν δύναμιν ὑπάρχειν, ὅνπερ τρόπον τὸ τοῦ ἡλίου φασὶ φῶς ἐπὶ γῆς εἶναι ἄτμητον καὶ ἀχώριστον ὄντος τοῦ ἡλίου ἐν τῷ οὐρανῷ· καί, ὅταν δύση, συναποφέρεται τὸ φῶς· οὕτως ὁ πατήρ, ὅταν βούληται, λέγουσι, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ, καὶ ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν. κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ τοὺς ἀγγέλους ποιεῖν αὐτὸν διδάσκουσιν (Essa Potência [Jesus] seria inseparável e indivizível do Pai, como dizem, da mesma forma que a luz do sol, que ilumina a terra, é inseparável e indivizível do sol que está no céu. E como este, no poente, leva consigo a luz, assim também, conforme essa teoria, quando o Pai deseja, ele faz saltar de si certa Potência e, quando quer, novamente a recolhe a si. Ensinam que ele cria os anjos também desse modo).

ousaram introduzir um messias que as repetia, interpretava e suplementava. É, provavelmente, este terceiro ponto, que teria colocado Jesus em rota de colisão com o judaísmo de seu tempo, a qual considerava a palavra de Deus completa e já plena, considerando qualquer tentativa de amplificá-la uma blasfêmia. Tracemos, aqui, um paralelo com Justino, em seu *Diálogo com Trifão*: ele retrata, igualmente, um conflito com seu interlocutor judeu que o acusa de oferecer “interpretações [...] artificiosas”, mostrando que as questões em torno das escrituras permaneciam um motivo de disputa entre as duas correntes¹³⁷. Em razão de o judaísmo acreditar que Deus intervém na história, como, por exemplo, a crença na ação divina em torno da libertação dos hebreus da escravidão no Egito e em dar a eles a Lei no Sinai, era possível a Jesus apresentar a si e ao seu ministério como sendo a ação de Deus, e não uma mera atividade de um homem iluminado pela divindade.

Deve-se ter em mente que não eram os princípios gerais do cristianismo que o distinguiam do Judaísmo. O conflito repousava na maneira como Jesus apresentava a si, e seus discípulos o percebiam e entendiam o seu ministério, ou seja, que ele seria divinamente investido e suas ações seriam o cumprimento específico, no tempo e no espaço, daqueles princípios teológicos que os devotos judeus acreditavam. Uma reflexão sobre o confronto narrado nos evangelhos entre Jesus e o sumo sacerdote Caifás, durante o seu julgamento, levamos a concluir que o sumo sacerdote não teria se irritado ou mostrado indignação com relação aos princípios de um julgamento divino iminente, assim como anunciado por Jesus. Conceitualmente, Pôncio Pilatos teria achado isso ridículo, mas não Caifás. O que era

¹³⁷ Justino, *Dial.* 79: Καὶ ὁ Τρύφων, ὑπαγανακτῶν μὲν, αἰδοῦμενος δὲ τὰς γραφάς, ὡς ἐδηλοῦτο ἀπὸ τοῦ προσώπου αὐτοῦ, εἶπε πρὸς με: Τὰ μὲν τοῦ θεοῦ ἅγια ἐστίν, αἱ δὲ ὑμέτεραι ἐξηγήσεις τετεχνασμέναι εἰσίν, ὡς φαίνεται καὶ ἐκ τῶν ἐξηγημένων ὑπὸ σοῦ, μᾶλλον δὲ καὶ βλάβημι· ἀγγέλους γὰρ πονηρευσαμένους καὶ ἀποστάντας τοῦ θεοῦ λέγεις (Trifão, um pouco incomodado, mas conservando respeito pelas Escrituras, como se via claramente por seu semblante, disse-me: — As palavras de Deus são santas, mas as vossas interpretações são artificiosas, como aparece pelas que acabas de fazer. Além disso, blasfemas, pois dizes que os anjos foram maus e se afastaram de Deus). Há ainda uma disputa nos capítulos 72 e 73 em que Justino acusa os escribas judeus de terem suprimido algumas passagens das escrituras hebraicas que identificariam Jesus como o messias. Por exemplo, assim argumenta Justino (73): Καὶ ἀπὸ τοῦ ἐνενηκостоῦ πέμπτου ψαλμοῦ τῶν διὰ Δαυεὶδ λεχθέντων λόγων λέξεις βραχείας ἀφείλοντο ταύτας: ἀπὸ τοῦ ξύλου. εἰρημένον γὰρ τοῦ λόγου· Εἶπατε τοῖς ἔθνεσιν· Ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου, ἀφῆκαν· Εἶπατε ἐν τοῖς ἔθνεσιν· Ὁ κύριος ἐβασίλευσεν. ἐν δὲ τοῖς ἔθνεσι περὶ οὐδενὸς ὡς θεοῦ καὶ κυρίου ἐλέχθη ποτὲ ἀπὸ τῶν τοῦ γένους ὑμῶν ἀνθρώπων ὅτι ἐβασίλευσεν, ἀλλ’ ἢ περὶ τούτου μόνου τοῦ σταυρωθέντος, ὃν καὶ σεσῶσθαι ἀναστάντα ἐν τῷ αὐτῷ ψαλμῷ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον λέγει, μὴνύον ὅτι οὐκ ἔστιν ὁμοιος τοῖς τῶν ἔθνων θεοῖς· ἐκεῖνα γὰρ εἰδωλά ἐστι δαυμονίων (Do salmo 96, das palavras de Davi, eliminaram estas curtas expressões: “Do alto do madeiro”. Porque dizendo a palavra: Dizei entre as nações: o Senhor reina do alto do madeiro, deixaram apenas: “Dizei entre as nações: o Senhor reina”. Entre as nações, nunca se referiu a homem nenhum de vossa descendência como Deus e Senhor, que tenha reinado, exceto desse que foi crucificado, do qual, no mesmo salmo, o Espírito Santo nos diz que se salvou e ressuscitou, dando-nos a entender que não é semelhante aos deuses das nações; estes, de fato, são apenas imagens de demônios). Justino então, sobre isso, apresenta a Trifão respondendo da seguinte maneira: Εἰ μὲν, ὡς ἔφη, εἶπε, παρέγραψάν τι ἀπὸ τῶν γραφῶν οἱ ἄρχοντες τοῦ λαοῦ, θεὸς δύναται ἐπίστασθαι· ἀπίστω δὲ εἴκοι τὸ τοιοῦτον (Se, de fato, nossos chefes do povo suprimiram algo das Escrituras, como tu [Justino] dizes, é coisa que só Deus sabe; contudo, parece incrível).

intolerável para Caifás era Jesus se apresentar como o “Filho do homem”, cuja vinda os profetas haviam anunciado que viria em grande glória e em figura humana para julgar a humanidade¹³⁸. Justino, de maneira semelhante, reconheceria esse ponto de conflito com os judeus e, em seu *Diálogo*, acusa-os de odiar aos cristãos por estes simplesmente acreditarem “no Deus que é pai do universo”¹³⁹.

A moralidade que Jesus ensinava era compatível com aquela tradicional dos judeus, inclusive no mesmo rigor ascético, e não poderia ser diferente, uma vez que ele tem sua base de formação na mesma estrutura clerical de seus pares. Logicamente, os rabis de seu tempo ensinavam da mesma maneira. No entanto, a primeira razão para se observar os mandamentos, segundo Jesus, não era a histórica referência a Moisés e ao livramento de Deus do povo hebreu do Egito (*Exo.* 20.2), mas a relação que os seus discípulos tinham com o Cristo: “Se me amais, guardareis [τηρήσετε] os meus mandamentos [ἐντολάς]”¹⁴⁰. A premissa serviria inclusive àqueles que um dia o seguiriam, sem o ter visto ou conhecido pessoalmente, os quais seriam abençoados por acreditar nele que não chegaram a ver¹⁴¹.

O cristianismo, assim como o judaísmo tradicional, é caracterizado pelo seu rigor ético. Em ambas grandes “religiões” do livro, essa orientação ética é geralmente baseada na doutrina da criação, ou seja, no dogma de que todo o universo foi feito pela palavra de Deus e que os seres humanos, como criaturas racionais, por conseguinte, deverão conduzir-se em voluntária conformidade com a vontade de Deus, em obediência a sua palavra. Tanto no judaísmo como no cristianismo essa orientação geral recebe um foco específico na história. A razão que os adeptos têm para obedecer a Deus não provém inicialmente de um discernimento genérico filosófico quanto à justiça que estes acreditam acompanhar os mandamentos divinos (ainda que

¹³⁸ Mar 14.61-63: ὁ δὲ ἐσιώπα καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν. πάλιν ὁ ἀρχιερεὺς ἐπηρώτα αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ; ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐγὼ εἰμι, καὶ ὤψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθημένον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. ὁ δὲ ἀρχιερεὺς διαρρήξας τοὺς χιτῶνας αὐτοῦ λέγει· τί ἔτι χρεῖαν ἔχομεν μαρτύρων; (Mas ele calou-se [ἐσιώπα], e nada respondeu. O sumo sacerdote lhe tornou a perguntar, e disse-lhe: És tu o Cristo, Filho [ὁ υἱὸς] do Deus Bendito [εὐλογητοῦ]? E Jesus disse-lhe: Eu o sou, e vereis o Filho do homem [υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου] assentado à direita do poder [δυνάμεως] de Deus, e vindo sobre as nuvens do céu. E o sumo sacerdote, rasgando [διαρρήξας] as suas vestes, disse: Para que necessitamos de mais testemunhas [μαρτύρων]?).

¹³⁹ Justino, *Dial.* 133.6: ἔτι γὰρ ἀληθῶς ἡ χεὶρ ὑμῶν πρὸς κακοποιῖαν ὑψηλή, ὅτι καὶ τὸν Χριστὸν ἀποκτείναντες οὐδ' οὕτως μετανοεῖτε, ἀλλὰ καὶ ἡμᾶς, τοὺς πιστεύσαντας δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ τῶν ὄλων, μισεῖτε καὶ φονεύετε, ὡσάκις ἂν λάβητε ἐξουσίαν (De fato, vossa mão ainda está estendida para fazer o mal, pois nem mesmo depois de matar Cristo fazeis penitência, mas nos odiais por termos acreditado [por meio do Cristo] no Deus que é Pai do universo e, sempre que tendes poder para isso, nos tirais a vida).

¹⁴⁰ *Evangelho segundo João* 14.15: Ἐὰν ἀγαπᾶτέ με, τὰς ἐντολάς τὰς ἐμὰς τηρήσετε·

¹⁴¹ *Evangelho segundo João* 20.29: λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὅτι ἐώρακάς με πεπίστευκας; μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες (Disse-lhe Jesus: Porque me viste, creste? Bem-aventurados os que não viram e creram).

tal compreensão não seja totalmente descartada)¹⁴², mas antes da obrigação moral que os crentes carregam por causa da crença de que Deus tenha feito algo para eles em sua própria história. Para os judeus, o evento histórico que eles acreditam ser atribuição divina é epitomado na crença da libertação do povo hebreu do Egito, e por isso o livramento do jugo do faraó se situa na introdução aos dez mandamentos, tidos como a expressão mais fundamental da lei divina¹⁴³. Essa narrativa passada de geração em geração é considerada pelos crentes um evento histórico divisor de águas, cuja memória deve ser celebrada todos os anos na Páscoa. A implicação dessa crença é simples: em razão de Deus ter libertado os hebreus da servidão no Egito, estes claramente têm a obrigação de lhe render uma grata e voluntária obediência.

Para os cristãos, contudo, a obrigação moral surge não da crença em um evento histórico cuja narrativa provém da experiência relatada por um único grupo étnico, mas da crença em um evento que ninguém diretamente experienciou, ou seja, a narrativa da alegada ressurreição de Jesus na manhã de Páscoa. A rigor, esta obrigação moral não está diretamente centrada na crença do evento da ressurreição, mas na crença na pessoa que acreditam ter ressuscitado: “Se me amais, guardareis os meus mandamentos” (*João* 14.15). Para os cristãos é importante não somente lembrar da sua história, como os judeus lembravam da deles, mas lembrar quem e o que Jesus era e continuava a ser, em um nível em que os judeus não necessitavam reconhecer em Moisés, com a finalidade de saber que deveriam seguir a lei mosaica¹⁴⁴. Esse contraste é a razão de haver tão acalorado debate acerca da doutrina correta em torno da natureza de Cristo. O Judaísmo é uma identidade marcada por sua história, mas parece ser menos dogmático em

¹⁴² Mais tarde, à medida que os apologistas se voltam para Platão, aqueles passarão a dar mais atenção à maneira como este lida com os aspectos da justiça na vida em piedade. Platão desenvolveu sua própria concepção de piedade religiosa, deixando a verdadeira piedade como dependente do comportamento moral e das intenções do indivíduo, ou seja, passando a conter um elemento de justiça. Segundo Priscilla Gontijo Leite (2013, p. 3), para o *Éutifron*, de Platão, por exemplo, alguém piedoso deveria processar “todos os que cometeram algum delito envolvendo a esfera sagrada”. Cf. Platão, *Éutifron*, 5d-e: λέγω τοίνυν ὅτι τὸ μὲν ὄσιόν ἐστιν ὅπερ ἐγὼ νῦν ποιῶ, τῷ ἀδικοῦντι ἢ περὶ φόρους ἢ περὶ ἱερῶν κλοπᾶς ἢ τι ἄλλο τῶν τοιούτων ἐξαμαρτάνοντι ἐπεξιέναι, ἕαντε πατήρ (5e) ὢν τυγχάνῃ ἕαντε μήτηρ ἕαντε ἄλλος ὅστισοῦν, τὸ δὲ μὴ ἐπεξιέναι ἀνόσιον. (Pois bem, digo que piedoso [ὄσιόν] é o que eu mesmo estou fazendo agora: a quem age mal – quer em relação a homicídios, quer em relação a furtos de objetos sagrados – ou comete outra falta qualquer desse tipo, processar, mesmo que por acaso seja o pai, seja a mãe ou outra pessoa qualquer; e que não processar é ímpio [ἀνόσιον]). Isto representou um movimento crucial que trouxe uma ainda maior participação das práticas religiosas para a vida pública que fosse além das festividades e dos oráculos. Isto nos mostra um desenvolvimento muito significativo, o qual não passará despercebido pelos apologistas, os quais se aproveitarão disso para fazer avançar a sua agenda.

¹⁴³ *Exôdo* 20.2: Eu sou o SENHOR teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão (Versão da Septuaginta: ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεός σου ὅστις ἐξήγαγόν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἐξ οἴκου δουλείας).

¹⁴⁴ O cristianismo toma o seu nome a partir de seu fundador, ou melhor, do seu epíteto, o Cristo. Budismo também é chamado após o seu fundador, e mulçumanos frequentemente chamam o islamismo de maometismo. No entanto, enquanto o budismo e o islamismo são religiões cuja base se dá primariamente nos ensinamentos de Buda e Maomé, respectivamente, o cristianismo tem sua base primária na pessoa de Cristo. A fé cristã, por assim dizer, não se trata de uma fé em seus ensinamentos, mas naquilo que é ensinado sobre ele.

seus interesses. O cristianismo, por sua vez, torna-se inconciliável com qualquer forma de ceticismo, pois não pode ser o que está condicionado a ser sem que esteja profundamente implicado no dogma, como já discutimos do capítulo precedente, que tem centralidade para o credo cristão.

Uma vez que a maioria dos sistemas de crenças greco-romanos eram menos dogmáticos¹⁴⁵ e não necessariamente conflitavam com as declarações de Jesus em princípio, a natureza do conflito entre o cristianismo e o politeísmo, pelo menos nos primeiros dois séculos EC, seria diferente daquela existente no conflito entre o cristianismo e o Judaísmo. Este parecia estar perfeitamente à vontade em admitir que o messias poderia vir sob “Pôncio Pilatos”, como parte integrante da história; apenas não parecendo estar confortável em admitir que aquele homem em particular, Jesus, de fato, era o Messias. O politeísmo, no mediterrâneo, nesse período, parecia não ter problema em aceitar a ideia de um mediador e não ter tanta dificuldade com a ideia de haver indivíduos preenchendo tal papel, mas parecia ter, sim, a dificuldade de atribuir uma tarefa de proporções cósmicas a um único indivíduo, ou conceber que isso pudesse ser conduzido, uma vez por todas, num cenário histórico particular, “sob Pôncio Pilatos”. Já com relação às escolas filosóficas, o sentimento seria, a exemplo da recepção do discurso de Paulo no Aerópago, mais pessimista e negativo. As escolas filosóficas de um modo geral buscavam sabedoria, mas a atitude dominante seria de um ceticismo bem expresso pela pergunta atribuída ao escritor do evangelho segundo João a Pôncio Pilatos: “Que é a verdade?”

¹⁴⁵ Segundo Deacy (2007, p. 234), por exemplo, a religião ateniense era considerada não-dogmática e receptiva a influências estrangeiras e novas crenças. Além disso, não possuía um credo e não tinha uma autoridade central ou um conjunto de diretrizes que definissem o que as pessoas deveriam acreditar ou não. Mas sua religião era um sistema aberto apenas enquanto as práticas e os deuses tradicionais não fossem vistos sendo desrespeitados (DEACY, 2007, 234). Bremmer (1994, p. 1) observa que a “religião grega” não possuía nem textos nem um estabelecimento central de adoração, sendo assim era passada adiante pela tradição oral e não por meio de textos escritos, não possuindo um estabelecimento religioso, nem uma divisão clara entre o sagrado e o profano. Price (1999, p. 3) nota, igualmente a ausência de livros sagrados, dogmas religiosos ou a definição de uma ortodoxia, mas apenas a prática comum de costumes e crenças. Fundamentalmente, o ritual era o que ocupava o centro da religião grega, não as crenças ou os dogmas. Nesse sentido é que Zaidman e Pantel (1992, p. 27) afirmam que a “religião grega” era “ritualística” no sentido de que era o oposto de dogmática. Não era construída em torno de um conjunto unificado de doutrinas, e se construía segundo a observação de rituais e não em torno da fidelidade a um dogma ou crença que asseguraria a permanência da tradição e da coesão comunal. Contudo essa ritualística grega não excluía o pensamento religioso ou as crenças religiosas. Em resumo, não havia um corpo articulado de crenças para os filósofos rejeitarem. A religião grega não era como o cristianismo, que elevava a crença em um conjunto central de dogmas como uma característica definidora da religião. Havia ideias comumente aceitas sobre os deuses e sobre as maneiras apropriadas de se relacionar com eles, mas essas permaneciam geralmente inarticuladas. Price (1999, p. 126) argumenta que a ausência de uma teologia explicitamente formulada e dinâmica se deve em parte à influência conservadora de Homero e Hesíodo, e em parte à ausência de um treinamento profissional para um sacerdócio vocacionado, o qual poderia ter desenvolvido, interno ao sistema religioso, um “credo” explícito.

(τί ἐστὶν ἀλήθεια;).¹⁴⁶

Os romanos já haviam lidado com judeus que faziam declarações messiânicas antes de Jesus, e iriam continuar a lidar com esse tipo de atitude depois. Eles tinham capacidade de entender rebeldes políticos, mesmo quando estes declaravam cumprir uma missão divina¹⁴⁷. Afinal, o próprio imperador se autoproclamava uma divindade e a maioria, senão a totalidade dos monarcas da era helenística, reivindicava possuir um relacionamento especial com Deus ou com os deuses. Especulamos que Pilatos até poderia ser capaz de compreender um Jesus que, ao menos segundo o relato nos evangelhos, autoproclamava-se um rei deste mundo, mas não um que dissesse, “eu sou [...] a verdade” (ἐγὼ εἰμι [...] ἡ ἀλήθεια)¹⁴⁸, ou um do qual se dissesse ser portador da verdade. O governo romano não tinha igualmente dificuldade em aceitar uma nova seita em torno de um salvador, desde que esta em contrapartida tentasse se acomodar à exigência quanto ao culto ao imperador¹⁴⁹. Quando o cristianismo se recusou a se acomodar, tornou-se proibida, o que era uma rara exceção no pluralístico mundo romano, que cedia espaço às crenças estrangeiras como o druidismo celta e o culto à Grande Mãe¹⁵⁰.

Por outro lado, vale ressaltar que a filosofia, seja na esfera política ou social, teria permanecido em constante diálogo com as práticas tradicionais e a piedade convencional, e, talvez por isso, não deva ser considerada hostil ou mais significativa que as “religiões” gregas. Além disso, seria um grande equívoco tratar as escolas filosóficas helenísticas como habitadas por criptocéticos, respondendo a um suposto declínio na crença nos deuses cívicos. Os

¹⁴⁶ *Evangelho segundo João* 18.38: λέγει αὐτῷ ὁ Πιλάτος· τί ἐστὶν ἀλήθεια; Καὶ τοῦτο εἰπὼν πάλιν ἐξῆλθεν πρὸς τοὺς Ἰουδαίους καὶ λέγει αὐτοῖς· ἐγὼ οὐδεμίαν εὐρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν (Perguntou-lhe Pilatos: Que é a verdade? Tendo dito isto, voltou aos judeus e lhes disse: Eu não acho nele crime algum).

¹⁴⁷ *Sobre o fim de Peregrino* de Luciano, conforme vimos no Capítulo 2 na seção *Πίστις e a Verdade*, poderia ser uma boa evidência disso a partir de seu relato sobre o fim de Peregrino Proteu.

¹⁴⁸ *Evangelho segundo João* 18.38: λέγει αὐτῷ [ὁ] Ἰησοῦς· ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι’ ἐμοῦ (Disse-lhe Jesus: Eu sou o caminho, e a **verdade** e a vida; ninguém vem ao Pai, senão por mim). Para o propósito dessa argumentação não pretendo estender o argumento para o debate que há entre especialistas acerca de quais palavras, potencialmente, o Jesus histórico teria dito, segundo as regras da crítica textual do Novo Testamento. Por exemplo, concordo com a corrente acadêmica que não atribui essa fala ao Jesus histórico, mas sim à tradição oral que teria ampliado consideravelmente as narrativas que surgiram a partir da existência do indivíduo histórico.

¹⁴⁹ Os cultos que chegavam com a expansão do Império tanto procediam do Oriente como dos deuses tradicionais da Grécia, e se espalhavam por todo o Império Romano. Ao contrário dos deuses tradicionais e do culto do imperador, essas novas formas de expressão religiosa ofereciam a salvação, o que significa proteção nesta vida e uma vida melhor após a morte. O imperador era chamado de salvador porque supostamente assegurava a paz e a prosperidade de seus súditos na terra. No entanto, as pessoas se tornavam cada vez mais céticas com relação ao culto do imperador, já que seu principal objetivo era o político, em vez de atender às necessidades espirituais das pessoas.

¹⁵⁰ OUTEIRO, M. P. (2010). Barrigón (2000, p. 25) nota como a religiosidade do século II impressiona por sua variedade e riqueza: “entre o povo se mesclam e convivem todas as religiões, as devoções arcaicas, a adoração aos deuses olímpicos entre outros infinitos e variados cultos locais”.

apologistas seriam eles próprios testemunhas desse sombreamento do que poderia vir a ser relacionado à “religião” do que seria comumente aceito como da esfera da filosofia: eles teriam passado a apresentar aquilo que, a princípio, não passaria de uma religião de mistério e salvação individual como algo que fosse concorrente com as escolas filosóficas¹⁵¹. Luciano, igualmente, como já falado aqui, não parece ter uma sátira específica para aquilo que estaria mais próximo de expressar o sentimento religioso das pessoas e outra sátira que focasse nas práticas filosóficas, de certo modo – confirmando a interseção entre essas duas esferas – o que seria a norma nesse período.

A razão evidente para a longa oposição do Império Romano ao cristianismo se dava pelas demonstrações de que este subestimava a unidade espiritual, ainda que pluralística, de seu vasto e diversificado domínio. Jesus, segundo o escritor do evangelho segundo Mateus, teria dito a seus discípulos “dai, pois, a César o que é de César”¹⁵². No entanto, isso claramente pressupõe que há algumas coisas que não são de César, sendo a principal destas a adoração. Recusar-se a adorar ao imperador, mesmo da maneira superficial que a lei romana requeria, parecia-lhes ser um claro desafio à soberania absoluta de Roma, de acordo com a premissa segundo a qual se pensava que a paz e a unidade do império poderiam depender. Assim, aos olhos de Roma, os cristãos não eram meros adeptos de um novo sistema de crenças, mas oponentes de todas as crenças, chamando de ateístas os adeptos das demais. Aqui, também, Luciano oferece uma boa evidência disso. No segundo século EC, Luciano narra o seguinte evento relacionado aos defensores de um novo culto empreendido por Alexandre, o “charlatão de Abonotico” (Epíteto que Luciano lhe atribuiu em *Alexandre ou o falso profeta*, 1: ... Ἀλεξάνδρου σοι τοῦ Ἀβωνοτειχίτου γόητος...):

¹⁵¹ A própria filosofia socrática oferece um precedente para isso. De acordo com McPherran (1996, p. 2), a filosofia e a religião de Sócrates, assim como descrita por Platão, eram parte de um mesmo sistema. Para McPherran (*ibid.*), Sócrates não somente era um filósofo racional, mas também uma figura que tinha uma profunda natureza religiosa, acreditando na existência de deuses amplamente superiores aos seres humanos em poder e sabedoria, e compartilhando outros tradicionais compromissos religiosos com seus contemporâneos. No entanto, McPherran (1996, p. 3) nota que Sócrates foi um crítico e reformador das tradições religiosas herdadas, assim como dos novos cultos encontrados. McPherran (1996, p. 6-7) argumenta que Sócrates via o seu compromisso religioso como algo integrante a sua missão filosófica de exame moral e, em troca, usou as convicções derivadas racionalmente, as quais serviam de base para esta missão, com a finalidade de reestruturar as convenções religiosas de seu tempo. Um texto chave para essa afirmação pode ser encontrado na *Apologia de Sócrates* (PLATÃO, 2003, p. 21. Tradução de Maria Lacerda de Souza): “E, como disse, foi o deus que me ordenou a fazê-lo [filosofar], com Oráculos, com sonhos, e com outros meios, pelos quais algumas vezes a divina vontade ordena a um homem que faça o que quer que seja” (Platão, *Apologia de Sócrates* 33c4-7: ὡς ἐγὼ φημι, προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ ὅπῃρ τίς ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὀτιοῦν προσέταξε πράττειν).

¹⁵² *Evangelho segundo Mateus* 22.21: λέγουσιν αὐτῷ· Καίσαρος, τότε λέγει αὐτοῖς· ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ (Dizem-lhe eles: De César. Então ele lhes disse: Dai, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus).

Se algum ateu, cristão ou epicúreo está aqui para espiar as cerimônias [ὄργίων], que fuja! Já os que creem [πιστεύοντες] no deus que cumpram a iniciação em boa sorte [τύχη τῆ ἀγαθῆ]! Então, logo no princípio, acontecia a expulsão. Ele começava dizendo: - Fora com os cristãos! E a multidão inteira gritava: - Fora com os epicúreos!¹⁵³. (Tradução de Daniel Gomes Bretas).

Em contraste com as muitas crenças que ofereciam salvação pessoal e que disputavam espaço entre si no Império Romano, os apologistas faziam pelo menos duas afirmações absolutistas, de acordo com os dogmas que haviam passado a acreditar: adoravam o único Deus verdadeiro; e tinham acesso à única verdade. A característica do cristianismo mais impertinente para qualquer cidadão do império que se deparasse com um cristão não era a diferença de certas doutrinas e visões que estes anunciavam, mas o fato de o cristianismo afirmar que somente seus participantes conheciam a verdade e que todas as outras crenças eram falsas e irrelevantes. Os apologistas pareciam ter muita dificuldade em lidar com o pluralismo das práticas religiosas. Consequentemente, uma sociedade que possui uma religiosidade pluralística encontra dificuldades em tolerar o cristianismo que os apologistas buscavam difundir, ainda que o princípio do pluralismo seja o de que todas as opiniões devam ser toleradas.

O que, talvez, seja muito peculiar ao cristianismo é que seu sectarismo, o qual se autoidentifica como detentor da única verdade, encontra suas origens em uma forma de ecleticismo que foi capaz de preservar ambas a apreciação por rituais dos gregos e a fidelidade dos dogmas dos judeus. Além disso, o cristianismo conseguiu abrir a adesão à participação de todos, não se limitando a identificações étnicas, distanciando-se, ao menos no seu período formativo, da ideia de concentrar suas práticas religiosas em centros sagrados, como assim faziam os gregos; ao mesmo tempo em que concentravam a tradição e seus dogmas em um único livro canônico, a exemplo dos judeus.

Nota-se ainda que, enquanto há heranças filosóficas que poderão ser amplamente abrangidas pelo cristianismo, como aquelas deixadas por Platão e Aristóteles, outras serão sumariamente rejeitadas, entre as quais destacam-se aquelas com origem em Demócrito e Epicuro. Estes seriam percebidos como contraditórios aos fundamentos dos apologistas, como se vê em Taciano e Teófilo¹⁵⁴. O cristianismo postula várias dicotomias - matéria e espírito,

¹⁵³ Luciano, *Alexandre ou o falso profeta*, 1: Εἴ τις ἄθεος ἢ Χριστιανὸς ἢ Ἐπικούρειος ἤκει κατάσκοπος τῶν ὄργίων, φευγέτω· οἰδὲ πιστεύοντες τῷ θεῷ τελείσθωσαν τύχη τῆ ἀγαθῆ.” εἴτ' εὐθὺς ἐν ἀρχῇ ἐξέλασις ἐγίγνετο· καὶ ὁ μὲν ἠγεῖτο λέγων “Ἐξω Χριστιανούς,” τὸ δὲ πλῆθος ἅπαν ἐπεφθέγγετο “Ἐξω Ἐπικουρείους”.

¹⁵⁴ Taciano, *Ad Gr. 17*: Περὶ γὰρ τῶν κατὰ τὸν Δημόκριτον ξυμπαθειῶν τε καὶ ἀντιπαθειῶν τί καὶ λέγειν ἔχομεν ἢ τοῦθ' ὅτι κατὰ τὸν κοινὸν λόγον Ἀβδηρολόγος ἐστὶν ὁ ἀπὸ τῶν Ἀβδήρων ἄνθρωπος; (O que vamos dizer das simpatias e antipatias de Demócrito, a não ser que, conforme o dito popular, esse homem de Abdera fala abderiticamente?). Mais à frente Taciano assim escreve sobre estes filósofos (25): τοῖς Πλάτωνος ἔπη δόγμασι, καὶ ὁ κατ' Ἐπικούρου σοφιστεῶν διαπρύσιος ἀνθίσταται σοι· πάλιν τε εἶναι θέλεις κατὰ τὸν Ἀριστοτέλην, καὶ τις κατὰ τὸν Δημόκριτον λαιδορεῖται σοι (Tu segues as doutrinas de Platão, e aquele que faz sofismas conforme

vida e vida após a morte, imanência e transcendência, bem e mal, mas para Demócrito e Epicuro¹⁵⁵ apenas átomos e vazio existiam e, portanto, não haveria vida após a morte. O cristianismo, desde o início, elaborou várias teorias sobre como Cristo era constituído diferentemente dos seres humanos, enquanto Demócrito tinha sustentado que os deuses eram feitos da mesma matéria que o resto da humanidade. O cristianismo gostava da noção de livre-arbítrio, mas a filosofia de Demócrito parece ter sido determinista: no meio das ondas de átomos do universo, na filosofia de Demócrito, ao menos segundo seus discípulos posteriores, a agência humana é nula.

Os contemporâneos de Demócrito em Atenas - sofistas como Protágoras - acreditavam que a percepção humana era infinitamente falível e que, por isso, seria desastroso postular dogmas. Um dos textos mais importantes que trata dessa questão pode ser encontrado nas citações de Demócrito preservadas por Sexto Empírico em *Adversus Mathematicos*, o qual compartilhou desse ceticismo:

Demócrito às vezes rejeita o que aparece (φαινόμενα) aos sentidos (αἰσθήσεις) e sustenta que nada disso aparece na verdade (ἀλήθειαν), mas apenas na opinião (δόξαν), mas a verdade (ἀληθές) nas coisas existentes consiste na existência de átomos (ἄτομους) e no vazio (κενόν). Pois por convenção (νόμοι), ele diz, existe o: “doce, por convenção o amargo, por convenção o quente, por convenção o frio, por convenção a cor, mas na realidade átomos e vazio”. Em outras palavras: os objetos da sensação (αἰσθητά) existem por acordo (νομίζεται) e opinião (δοξάζεται), não na verdade (ἀλήθειαν), mas apenas átomos e o vazio realmente existem. Nas *Confirmações (Κρατυνηρίους)*, embora prometa atribuir aos sentidos (αἰσθήσεις) a força (κράτος) da convicção (πίστεως), ele acaba condenando-os. Pois ele diz: “De fato, não temos um entendimento certo, mas nosso entendimento das coisas se altera dependendo da condição de nossos corpos, das coisas que entram nele e das coisas que incidem sobre ele”¹⁵⁶.

Como os sofistas, Demócrito compreendia que o que é doce e amargo difere de

Epicuro ὁρᾷ-σε αὐτὸν μετὰ φωνῆς ἐστρεφόμενον. Querēs ordenar tua conduta de acordo com Aristóteles, e um discípulo de Demócrito te cobre de injúrias). Teófilo de Antioquia, *Ad Autol.* III.6: Ἐπίκουρος δὲ καὶ αὐτὸς σὺν τῷ ἀθεότητι διδάσκειν συμβουλεύει καὶ μητέρα καὶ ἀδελφῆ συμμίγνυσθαι, καὶ πέρα τῶν νόμων τῶν τότε κωλύοντων (Além disso, Epicuro, não contente de ensinar o ateísmo, aconselha a relação carnal com mães e irmãs, mesmo transgredindo as leis que a proibem).

¹⁵⁵ Em relação à física, Epicuro era um materialista e um atomista, assim como Demócrito. O primeiro termo, o qual significa que não há nada sobrenatural que se encontre fora do mundo natural, iria impor grande resistência da parte dos apologistas; o último, que o mundo físico é composto de pequenas partículas chamadas átomos, seria levado na ironia. No entanto, ao contrário de seu precursor Demócrito, Epicuro não era um determinista, e parece ter criado uma teoria do desvio atômico para explicar a existência do livre arbítrio (GEER, 1964).

¹⁵⁶ Sexto Empírico, *Math.* VII, 135-136: Δημόκριτος δὲ ὅτε μὲν ἀναρρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι καὶ τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατ’ ἀλήθειαν, ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν, ἀληθές δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τὸ ἄτομους εἶναι καὶ κενόν· νόμοι γάρ φησι γλυκύ, (καὶ) νόμοι πικρόν, νόμοι θερμόν, νόμοι ψυχρόν, νόμοι χροῖή, ἐτεῖη δὲ ἄτομα καὶ κενόν ὅπερ ἔστι· νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητά, οὐκ ἔστι δὲ κατ’ ἀλήθειαν ταῦτα, ἀλλὰ τὰ ἄτομα μόνον καὶ τὸ κενόν). (136) ἐν δὲ τοῖς Κρατυνηρίοις, καίπερ ὑπεσχημένος ταῖς αἰσθήσεσι τὸ κράτος τῆς πίστεως ἀναθεῖναι, οὐδὲν ἦττον εὐρίσκεται τούτων καταδικάζων. φησὶ γάρ· ἡμεῖς δὲ τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκέδες συνίμεν, μεταπίπτον δὲ κατὰ τὸ σώματος διαθήκην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων.

indivíduo para indivíduo, que a chuva fria pode parecer maravilhosa em um corpo superaquecido e terrível para os doentes e fracos. Além disso, as percepções sensoriais eram coloridas pela subjetividade de cada indivíduo. Mas, diferentemente dos sofistas, Demócrito confiava em um único princípio científico governante: “[na] realidade”, segundo citação de Sexto Empírico acima atribuída a Demócrito, “[há] átomos e vazio”¹⁵⁷ – afirmação que seria objeto de crítica e contestação por Teófilo de Antioquia¹⁵⁸.

Lucrécio, posterior a Demócrito e anterior a Teófilo, e uma das principais fontes para o pensamento epicurista, toma como pressuposto que seu herói Epicuro foi um grande gênio - de fato, em sua percepção, uma espécie de messias que deu os primeiros passos na condução da humanidade em direção ao iluminismo¹⁵⁹. Ou seja: Epicuro chega ao segundo século já com uma tradição bem fortalecida, que servirá de base para a oposição dos apologistas. A citação a seguir ilustra amplamente a reverência de Lucrécio por Epicuro, e isso está próximo do início da sua obra *De Rerum Natura*:

Como a vida humana jazesse miseravelmente de olhos voltados
à terra, oprimida sob grave religião,
que desde as regiões celestes ostentava a cabeça,
com horrível aspecto instando sobre os mortais,
primeiro, um homem grego ousou levantar os olhos mortais contra
ela e o primeiro a pôr-se contra.

[...]

Assim, a religião lançada sob os pés, por sua vez,
é esmagada, a vitória nos iguala ao céu. (LUCRÉCIO, *De Rerum Natura* 1.61-7, 78-

¹⁵⁷ Diógenes Laércio, *De vitis*. IX. 72, também traz essa citação de Demócrito no seu capítulo dedicado a Pirro.

¹⁵⁸ Assim contestaria Teófilo de Antioquia, *Ad Autol.* III.7: Θεοὺς γὰρ φήσαντες εἶναι πάλιν εἰς οὐδὲν αὐτοὺς ἡγήσαντο. οἱ μὲν γὰρ ἐξ ἀτόμων αὐτοὺς ἔφασαν συνεστάναι, ἢ δ' αὖ χωρεῖν εἰς ἀτόμους, καὶ μηδὲν πλεῖον ἀνθρώπων δύνασθαι τοὺς θεοὺς φασιν (Com efeito, depois de afirmar a existência dos deuses, em seguida os reduzem a nada. Porque uns afirmaram que se compõem de átomos; outros, que vão dar nos átomos e que eles não têm mais poder do que os homens).

¹⁵⁹ A escola filosófica epicurista foi fundada em Atenas por Epicuro de Samos, por volta do ano 306 AEC (SEDLEY, 2003, p. 155). Esta escola seria conhecida como “o Jardim”. A principal preocupação de sua filosofia era a felicidade humana, a qual ele considerava ser o principal objetivo da vida. Para tanto, devia-se buscar libertar-se do medo dos deuses e da morte, e evitar a dor física e mental, e em troca buscar encontrar a tranquilidade “*ataraxia*”. Ao contrário de como seus oponentes (estoicos, cristãos entre outros) rotulavam os Epicuristas, o próprio Epicuro não promoveu a busca do prazer imoderado como meio de conquistar a felicidade, antes difundiu um estilo de vida baseado na simplicidade como meio de se atingir tal fim. Embora Epicuro tivesse sido um prolífico escritor, poucas de suas obras originais sobreviveram. Sua filosofia, todavia, é conhecida principalmente por esses poucos escritos remanescentes, incluindo sua *Carta a Heródoto*, *Sobre a física*, *Carta a Pítocles*, *Acerca dos fenômenos meteorológicos*, *Carta a Meneceu*, *Sobre a ética*, as chamadas *Máximas Principais* (ou *Doutrinas Capitais*), além de outras 81 máximas de Epicuro encontradas na Biblioteca Vaticana, no século XIX (*ibid*). Além destes, os ensinamentos epicuristas podem ser conhecidos através dos escritos de Lucrécio, o qual, “em vez de imitar a prosa seca de Epicuro”, transformou suas doutrinas em um poema hexâmetro, rivalizando, segundo alguns críticos, “com a *Eneida* de Virgílio em escala e gênio literário” (*ibid*, p. 194). Uma vez que faltam tantas obras originais de Epicuro, *De Rerum Natura* (Sobre a natureza das coisas), a obra escrita por Lucrécio, é muitas vezes tida como uma das principais fontes para o pensamento do fundador. Como todos os epicuristas, ele olha para Epicuro como sua autoridade única. Ele não tem interesse em “inovação doutrinária ou desvios dos textos que ele assume como canônicos” (*ibid*, p. 195).

79, 2016, p. 12. Tradução de Almeida *et al.*).

Em outras palavras, para Lucrecio, todos eram ignorantes e destituídos sob a opressão da religião e, então, presumivelmente na época em que Epicuro fundou sua escola em Atenas, teve-se a sorte de ter um salvador, que surgiu para dissipar a asfíxiante névoa da superstição desde então e para todo o sempre¹⁶⁰.

3.3 PAIDEÍA, REGIME DE CRENÇAS E IDENTIDADE EM LUCIANO

A partir da obra de Luciano *Somnium*, aprende-se um pouco sobre a escolha de carreira de um jovem sírio que teria abandonado a profissão da família (o ofício de escultor) para adotar uma carreira como orador, sendo esta uma oferta feita pela personificação da Educação (Παιδεία), a qual ainda lhe promete adornar a sua alma com: “prudência, justiça, piedade, doçura, comedimento, inteligência, resistência, o amor pelas coisas belas, o elã para as mais veneráveis”¹⁶¹. O que se percebe tanto em Luciano como nos apologistas é o esforço em submeter-se ao rigor de uma *paideia* com a finalidade de mostrar ao seu público a adequação e o valor de suas obras.

Barrigón (2000, p. 23) nota que o segundo século EC apresenta características de uma sociedade cansada e submersa em profunda crise de valores. Ele percebe o grego como um cidadão perdido e ilhado por um conjunto de territórios aglutinados pelo Império Romano, tornando-se como um “vagabundo espiritual” que transita pelo império em busca de novidades, inclinando-se a todo tipo de conceitos e receptivo para o “inaudito, o prodigioso e o exótico” (BARRIGÓN, 2000, p. 24). Ele ainda observa que neste período há em curso certa “esquizofrenia religiosa”, a qual finda por opor as massas populares contra os intelectuais¹⁶².

¹⁶⁰ Trata-se de uma afirmação um tanto ousada, a qual, talvez, explique por que *De Rerum Natura* não seria uma prioridade relativamente alta para copiar e circular em *scriptoria* durante a Idade Média. Contra um renegador, que, já na 61ª linha de seu poema, afirma que a religião é um erro “horrrível”, supõe-se não haver a necessidade de copiar seu manuscrito. Por outro lado, o *Timeu* de Platão, no qual ele faz menção a uma divindade criadora, ou ainda a *Metafísica* de Aristóteles, quando ele discorre sobre teleologia e a intencionalidade inerente do universo, foram vistos como prioritários. Lucrecio, em suma, não se mostrou um candidato forte à circulação em massa durante a antiguidade tardia e a Idade Média, a exemplo do que veio a ocorrer com Luciano.

¹⁶¹ Luciano, *Somn.* 10: σωφροσύνη, δικαιοσύνη, εὐσεβεία, πραότητι, ἐπιεικεία, συνέσει, καρτερία, τῶ τῶν καλῶν ἔρωτι, τῇ πρὸς τὰ σεμνότατα ὀρμῇ.

¹⁶² Luciano seria um caso típico aqui, imbuído de um racionalismo próximo à expressão do ateísmo e da forma mais plena do agnosticismo. Outro bom exemplo entre os intelectuais pode ser visto de maneira mais clara nas *Meditações* do imperador romano Marco Aurélio (ca. 121-180 EC). Neste trabalho, que ele escreveu em grego, Marco, um estoico convicto, tentou pensar por meio de sua filosofia em relação à sua vida como imperador: “E convive com os deuses aquele que constantemente lhes demonstra [δεικνύς] que sua alma [ψυχὴν] está satisfeita com a parte que lhe foi destinada, e faz tudo quanto quer o gênio divino [ὁ δαίμων], que, na qualidade de protetor e guia, fração de si mesmo, designou Zeus a cada um. E esta divindade é a inteligência [νοῦς] e razão [λόγος] de

Ao verificar essa variedade de sentimentos religiosos, Barrigón (*ibid*) observa como fenômeno resultante uma forte disseminação da superstição que irá utilizar como via as diversas correntes filosóficas que tiveram nesse período uma fase de avivamento, os oráculos e os mitos locais¹⁶³.

A crítica à religião tradicional encontra nos sofistas relevantes questionamentos. A crítica não cessou com os sofistas, contudo; continuou por toda a antiguidade à medida que a religião tradicional, com seus ritos e cerimônias, seus mitos e lendas sagradas, continuava a ser observada e ensinada. Esforços corajosos foram feitos por estoicos, ecléticos, neoplatonistas, entre outras escolas filosóficas, a fim de propor uma explicação satisfatória de caráter moral e espiritual aos cultos e mitos, mas estes não obtiveram grande êxito. Por volta do final do segundo século, a formulação última da filosofia cética, é articulada de maneira contundente por Sexto Empírico (c. 160 – c. 210 CE)¹⁶⁴.

Para os apologistas cristãos do segundo século, parece que ainda não está explícito para eles que o regime de crenças que se desenvolvia a partir de suas experiências e textos possuía uma base helenística coerente ao “orbe romano”. Trata-se de “gregos” buscando “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” (BRANDÃO, 2014, p. 13-15)¹⁶⁵.

cada um”. (*Meditações*, 5.27. Tradução de Thainara Castro Lima). Em suas *Meditações*, o próprio Marco Aurélio pressupõe a existência dos deuses, mas raramente os nomeia, conforme demonstra Edwards (2012, p. 203), “Deus” e “deuses” são termos intercambiáveis para ele; ele aprova a oração e não despreza as visões, embora em si mesmo esteja consciente apenas de uma presença discreta, assim como ele é consciente da própria alma (*Meditações* 12.28). Ele afirma, mas não tenta provar, que os deuses ordenaram todas as coisas para sua melhor finalidade e que nos convidam a ser seus parceiros para fazer o bem. Eles nos ajudam na sujeição das paixões, mas não coagem a vontade (*Meditações* 9.40).

¹⁶³ Will Durant (1944, p. 497) apresenta o seguinte caminho: “a filosofia grega completara o circuito partindo da teologia primitiva, passando pelo ceticismo dos primeiros sofistas, o ateísmo de Demócrito, a reconciliação aduladora de Platão, o naturalismo de Aristóteles, e o panteísmo da Estoa, de volta à filosofia do misticismo, submissão e piedade”.

¹⁶⁴ Sexto, como já visto no segundo capítulo, desenvolve a noção da “suspensão do julgamento”, também conhecida pelo termo grego epoché (ἐποχή). É a atitude de não aceitar nem negar uma determinada proposição ou juízo. Opõe-se fundamentalmente ao dogmatismo, o qual se alicerça na aceitação de uma proposição.

¹⁶⁵ Sobre os apologistas, Brandão (2014, p. 14) observa que estes “não demonstram minimamente duvidar da existência da pleora de entidades divinas que pulula ao redor do Mediterrâneo. 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 a energia canalizada para requalificar sua natureza, reescrever sua história, reavaliar suas manifestações”. Brandão (2014, p. 14) nota ainda que tanto Clemente de Alexandria quanto Luciano, em dados momentos, estão do mesmo lado do debate, utilizando “como argumento as críticas colhidas nos antigos poetas, historiadores e filósofos”. Brandão (*ibid.*) diz que isso se dá porque “a separação tão marcada entre ‘cristãos’ e ‘pagãos’, que parecerá natural para medievais e modernos, ainda não se deu”, no segundo século EC, “e os primeiros vivem não propriamente

Consideramos relevante esse ponto estabelecido por Brandão, uma vez que tal ressalva nos proporciona uma leitura de Luciano e dos apologistas mais próxima de seu contexto histórico. De modo que o embate que seria visto mais tarde como sendo um entre cristãos e pagãos ainda não possui no segundo século o desenvolvimento necessário que permita tal descrição, nada mais sendo que um embate entre crentes e céticos, dogmáticos e antidogmáticos, ou, se se quiser, entre filósofos e sofistas.

Como parte desse pano de fundo que descreve as práticas religiosas no segundo século, Luciano escreveu *A Deusa Síria*. Nesta, nota-se uma difícil disputa que se dá nesse período, acerca de quem roubou e de quem saqueou as tradições de quem, pois aquele que puder persuadir o outro, posicionando-se como a fonte das crenças alheias, terá levado vantagem. Esse tema não é particular apenas a Luciano, mas também pode ser amplamente observado especialmente nas obras de apologistas cristãos do segundo século, tais como Justino e Taciano. Assim, o que se verifica é uma disputa acirrada de culturas distintas que compartilham o mesmo espaço e, até mesmo, arquétipos de crenças, a partir dos quais se promove uma posição superior em detrimento da outra.

Na obra *A Deusa Síria*, Luciano diz escrever na “qualidade de assírio” e invoca o “testemunho ocular” como base legitimadora de sua narrativa. Segundo o próprio autor, trata-se de uma “narrativa” que busca descrever a cidade de Hierápolis, seus costumes, rituais, histórias dos fundadores do culto à deusa Atargátis – à qual Luciano chama simplesmente de “Hera Assíria” – e “em que condições foi construído o templo” (Luciano, *Syr. D.*, 1). No entanto, como poderá ser verificado a seguir, há uma agenda oculta que será pouco a pouco revelada ao público.

Luciano situa Hierápolis como o centro do sagrado: “São estes os templos antigos e grandes [existentes] na Síria. De entre tantos santuários lá existentes, não creio que haja algum maior que o de Hierápolis, nem templo mais santo, nem região mais sagrada” (Luciano, *Syr. D.*, 9). Trata-se também do lugar que literalmente guarda parte dele, uma madeixa de cabelo que ele teria guardado num recipiente dentro do templo, em obediência às tradições locais¹⁶⁶. A cidade não somente contém parte de Luciano, mas também exhibe um hibridismo e uma ambiguidade em múltiplos níveis, espelhando de certa maneira a sua própria complexa identidade e impulsos literários. Ainda que Luciano mantenha uma postura crítica acerca

no mundo dos segundos, pois estes não se nomeiam nem se entendem como ‘pagãos’, mas simplesmente no mundo romano”.

¹⁶⁶ Luciano, *Syr. D.* 60: “Também eu cumpri este procedimento quando era menino, e ainda hoje se encontram no templo a minha madeixa de cabelos e o meu nome”.

daqueles atos de cunho religioso que ele julga destituídos de credibilidade, não há dúvida que, aqui, Luciano diminui a voltagem crítica, permitindo-se descrever a posição hegemônica desse centro sagrado dentro do contexto místico do Império.

Falando sobre a antiguidade do culto local e a que deusa seria dedicado, cujo santuário estaria numa “colina, no centro da cidade, cercado por duas filas de muralhas”, Luciano diz que se verificam “muitas opiniões, umas de origem sagrada, outras profanas, outras completamente fabulosas, umas bárbaras, outras concordantes com os Gregos. Quanto a mim, vou expô-las todas, mas não aceito nenhuma” (Luciano, *Syr. D.*, 11; 28). De fato, Luciano inclui quatro narrativas para a fundação do templo. Na primeira, ele conta a história de um dilúvio, semelhante à versão bíblica, porém indicando os gregos como fonte para a fábula. Essa atribuição aos gregos, enquanto fonte, merece destaque. Sabe-se, hoje, que as fontes mais antigas acerca dessa narrativa vêm do Oriente semítico, tal como encontrado no mito acádio acerca de *Uta-napishtim*, e ambas as narrativas de Gênesis, às quais os filólogos atribuem essa mesma fonte babilônica¹⁶⁷. Ainda que Luciano tivesse sua origem no Oriente e pudesse ter tido contato com essas versões semíticas do dilúvio, atribuiu-as aos gregos, o que apenas nos mostra o quão helenizado e formado na *paideia* ele era, ainda que buscasse exaltar as qualidades desse centro religioso. O que vale notar, aqui, além da discussão acerca da veracidade de tal narrativa, é o interesse de Luciano pela origem desse fantástico.

Continuando a narrativa do dilúvio, Luciano diz que ouviu dos habitantes de Hierápolis uma história incrível afirmando que a água do dilúvio teria se dissipado a partir de um buraco que se abriu na região. Segundo suas fontes, o templo foi construído sobre tal buraco. Luciano garante ter visto o buraco que está sob o templo, porém se tratava de um buraco pequeno. De modo cômico, ele conclui: “se outrora foi grande, e só agora é como é, não sei. Mas aquele que eu vi é pequeno” (Luciano, *Syr. D.*, 13). Ele continua a fórmula de contar as narrativas fantásticas e comentar sobre sua credibilidade. Acerca desses relatos, ele diz que lhe parecem “muito bonitos, mas não verdadeiros” (Luciano, *Syr. D.*, 15). Nota-se o tom irônico contra a credulidade daqueles que tendem a acreditar nas declarações feitas acerca da posição sagrada do local do santuário. Na narrativa de Luciano, acerca do dilúvio, em contraste com as versões

¹⁶⁷ Sobre a atribuição às fontes da narrativa do dilúvio em Luciano, ver estudo realizado por Brandão (2014, p. 363-388); Lightfoot (2003, p. 335-351); e Hayes e Nimis (2012, p. 9), os quais mostram o quão familiarizado Luciano estava com a narrativa grega, ainda que “sua fonte principal seja o Gênesis, em vista sobretudo do detalhe de que os animais entraram na arca aos casais, uma informação que não se encontra em nenhuma das outras versões” (BRANDÃO, 2014, p. 374). Para estudos que tratam da fonte bíblica acerca da narrativa do dilúvio, ver Collins (2009, p. 79-80), L’Heureux (1983) e Ribeiro (2017). Esses autores analisam as duas versões da narrativa do dilúvio no texto bíblico (Ribeiro as intitulou em português de “narrativa monárquica eloísta” e a “narrativa sacerdotal javista”) e apontam como estas estão em dívida com o Épico de Gilgamesh.

antigas que perpassam as culturas grega, hebraica e mesopotâmica, para citar apenas algumas, o centro de dissipação da água do dilúvio teria sido um buraco embaixo do templo em Hierápolis. Essa fórmula de reunir uma história tão fantástica, contendo relato de tão importante evento, ao mesmo tempo em que busca atribuir valor para aquilo que lhe é próprio, aponta a fragilidade, por meio da ironia, da crença daqueles que acreditam na veracidade de tais histórias. Esta é uma prática típica em Luciano, a partir da qual ele dá demonstrações de seu hibridismo autoral, resultando na desconstrução dos dogmas vigentes.

Essa ambiguidade e esse hibridismo podem ainda ser observados nos personagens que são chave para outra narrativa fundacional da cidade santa, a qual inclui um homem castrado que teria ajudado na construção do templo e cuja estátua estaria localizada lá “com formas de mulher, e vestes de homem” (Luciano, *Syr. D.*, 26). Até mesmo a imagem de Hera no santuário oferece as suas próprias ambiguidades, já que “apresenta uma forma muito variada” e “tem algo de Atena, de Afrodite, de Selene, de Reia, de Ártemis, de Némesis e das Meras”, além de ser constituída por materiais “trazidos pelos Egípcios, Indianos, Medos, Armênios e Babilônios” (Luciano, *Syr. D.*, 32). Talvez esse retrato oferecido por Luciano seja o espelho de como ele percebe a sua própria identidade cosmopolita, e, como não bastasse o hibridismo e a ambiguidade, ele ainda menciona outra estátua localizada no templo, que não apresenta um aspecto exterior particular, mas possui traços dos outros deuses. É denominada ‘Figura’ (*seméion*) pelos próprios Assírios, que não lhe dão um nome especial e não falam nem da sua origem nem do que ela representa (Luciano, *Syr. D.*, 33).

Em uma era em que os limites do sagrado e do secular ainda não possuíam formas bem distintas e eram frequentemente tidos como um único ente presente, seja no público ou no privado, Luciano talvez esteja buscando elevar a sua cultura, tida como periférica, ao *status* de fundacional das crenças praticadas nos principais centros do Império Romano, movimento este que, como já observado aqui, foi amplamente utilizado pelos apologistas. Indo além, ainda que ele próprio não extraísse desses mitos um valor histórico, como será visto no capítulo seis, ao fazer o registro das fontes orais em *De Dea Syria*, Luciano demonstra possuir uma visão de mundo cosmopolita, híbrida e integrada, com a qual ele confrontaria às estruturas opressoras do regime imperial romano. Nesse sentido, Luciano inicia sua narrativa ressaltando que os “Egípcios foram os primeiros homens, de entre os que se têm conhecimento, a terem a noção dos deuses, a construírem templos e santuários e a celebrarem assembleias religiosas”, e os Assírios, segundo Luciano, pouco tempo depois, “ouviram dos Egípcios a história relativa aos deuses, e passaram a fazer o mesmo” (Luciano, *Syr. D.*, 2). Em outras palavras, se em Roma ou Atenas os deuses eram cultuados em templos, isso se devia aos Egípcios e Assírios terem

desenvolvido esse conceito e posteriormente transmitido essa prática ao Ocidente. Tal observação pode ter a intenção de agregar as diversas culturas que formavam as estruturas sociais do Império.

Luciano se encontra na posição de alguém que tem a sua origem em um local anexado pelo Império Romano em uma data próxima do seu nascimento. Não seria pouco provável imaginarmos que ele possa ter usufruído de contato com contemporâneos, os quais teriam compartilhado com ele as lembranças de um período quando se gozava de liberdade, sem um domínio estrangeiro. Essas referências estariam inscritas em Luciano, que constrói nessa narrativa uma defesa daquilo que lhe seria próprio, suas origens, ao mesmo tempo que não perde de vista o valor que estabelece para o seu modo de vida cosmopolita. Ao apresentar a deusa Atargátis de forma helenizada, aproximando-a a deusas gregas, como Hera, Atena e Afrodite, pode-se observar “a tentativa de criação de uma identidade cultural comum romano-síria mais próxima do ideal de civilização do mundo greco-romano” (SOARES, 2016, p. 222)¹⁶⁸.

Em *Ressuscitados*, Luciano apresenta um cenário fictício de uma corte liderada pela figura personificada da Filosofia. A personagem de nome Parresíades (isto é, Franqueza) se declara “sírio, Filosofia, nas margens do Eufrates”, e depois questiona: “Na verdade, sei de muitos destes meus adversários que não são menos bárbaros de nascimento que eu”. Então, ele segue para o desfecho do seu argumento: “a sua índole e a sua cultura não condizem com as dos Solenses, dos Cipriotas, dos Babilônios ou dos Estagiritas. Todavia, para ti, não faz qualquer diferença que um homem tenha uma pronúncia bárbara, desde que a sua maneira de pensar se revele recta e justa” (Luciano, *Pisc.*, 19). Parresíades, ou Luciano, apresenta aqui o que para ele realmente importa quando se trata de matéria relativa ao “modo de ser” ou “educação” de alguém. Assim como os deuses, os quais, ainda que tenham origens distintas, podem ser aproximados e confundidos entre si a fim de ressaltar uma identidade cultural comum que aproxima e une a todos, as qualidades que farão de Parresíades alguém digno perante o tribunal instaurado pela filosofia não é sua origem, mas seus atributos quanto a ter uma maneira de pensar que “se revele recta e justa”.

¹⁶⁸ Swain (1998), por sua vez, nota que Luciano descreve sua própria representação como sendo simultaneamente grega, romana e síria. Swain se concentra na maneira pela qual Luciano se integra perfeitamente à cultura e ao elitismo romanos, enquanto também engrandece a riqueza da sabedoria que pode ser derivada da cultura grega. Fundamentalmente, ele afirma (1998, p. 329) que a identidade cultural grega adotada por Luciano não se choca com sua lealdade ao Império Romano. Mas, nos casos em que a cultura grega fosse transgredida pelo poder romano, ele deixava claro o seu posicionamento. Não se pode perder de vista essa tensão entre a cultura grega e o poder romano como pano de fundo para a *paideia*.

Nasrallah (2005, p. 296) nota que Luciano possui maneiras distintas, em diferentes obras, para expressar os atributos de Atenas no seu tempo. Por exemplo, enquanto a narrativa *Os ressuscitados ou o pescador* descreve Atenas como sendo uma *polis* simultaneamente da verdadeira e da falsa filosofia, *Nigrino*, cuja narrativa está situada em Roma, oferece uma imagem menos ambivalente de Atenas. Esta obra mostra que o discurso avalia, em termos da verdadeira *paideia*, a distância geográfica entre Roma e Atenas. Se antes a origem pouco importava para que alguém pudesse dar demonstração de sua boa educação, em *Nigrino* ressalta-se o quão distante Roma se encontra de Atenas nessa matéria. Para Luciano (*Nigr.*, 12), “o início dos discursos de Nigrino consistia no elogio à Grécia e aos homens atenienses”. Atenas, nessa obra, é louvada não como um centro atrativo para a falsa filosofia, mas como a principal cidade para a prática e o ensino da filosofia. O que muda em ambas as obras são as referências. Quando a referência é um sírio, Parresiades, Atenas ainda pode ser criticada como um centro que permite habitar em si a falsa filosofia. No entanto, quando a referência passa a ser Roma e sua decadente *paideia*, então Atenas passa a ser o centro sobremodo excelente a ser mimetizado.

Luciano, em *Nigrino*, ao relatar sobre uma pessoa afluente que chegasse a Atenas ostentando riqueza, “de forma ostensiva e insuportável, com uma multidão de seguidores, uma vestimenta multicolorida e esbanjando ouro”, ao contrário de os atenienses julgarem que este seria considerado um homem muito feliz e invejado por todos, ele afirma que, para eles, o “homenzinho” lhes passaria como sendo “desafortunado”, logo passando a ser gentilmente educado pelos cidadãos que zombavam dele, dizendo: “já é primavera! De onde vem este pavão? Será que está com a roupa da mãe? E outras coisas desse tipo”, e os visitantes saíam de Atenas sempre “muitíssimo melhor por ter recebido essa educação de forma pública” (*Nigr.*, 13). Segundo Luciano, isso seria realizado de tal modo que ficaria claro que os “Atenienses não sentem vergonha em reconhecer sua pobreza” (*Nigr.*, 14). Ao contrário, este estilo de vida ateniense seria o padrão de vida sobremodo excelente, a exemplo do qual todos deveriam orientar as suas vidas,

[...] e também a liberdade existente lá, o modo de vida irrepreensível, a tranquilidade e o ânio sossegado, qualidades realmente abundantes entre os atenienses, demonstrando como seu estilo de vida era consoante à filosofia e capaz de conservar a pureza de caráter. Para um homem nobre, educado para desprezar a riqueza e que escolheu viver conforme tudo aquilo que por natureza é um bem, a vida lá é o que existe de mais adequado¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Luciano, *Nigr.* 14: Ταῦτά τε οὖν ἐπὶναι καὶ προσέτι τὴν ἐλευθερίαν τὴν ἐκεῖ καὶ τῆς διαίτης τὸ ἀνεπίφθονον, ἡσυχίαν τε καὶ ἀπραγμοσύνην, ἃ δὴ ἀφθονα παρ’ αὐτοῖς ἐστίν. ἀπέφαινε γοῦν φιλοσοφία συνῶδόν τὴν παρὰ τοῖς

Já aqueles que amam a riqueza e o poder, que não tiveram a oportunidade de provar “a liberdade nem experimentou a franqueza, nem mesmo contemplou a verdade, que é criado em meio a pessoas adadoras e servis [...]” (*Nigr.*, 15), devem viver em Roma, declara o filósofo Nigrino, pois,

De fato, todas as ruas e todos os lugares estão cheios daquilo que é mais desejado por esses homens. É possível receber prazer por todas as portas: um pelos olhos, outro por ouvidos e narizes, outro ainda pela garganta e pelo sexo. Dessa forma, por meio do prazer que flui numa corrente inesgotável e turva, os caminhos se dilatam, pois com ele adentram o adultério, a avareza, o perjúrio e tudo o que é da classe dos prazeres. Porém, da alma assim inundada por toda parte são arrancados pudor, virtude e justiça. No lugar então deserto dessas qualidades, sempre acometido pela sede, florescem numerosos e selvagens desejos¹⁷⁰.

Nasrallah (2005, p. 297) argumenta, nesta passagem, que Luciano combina a geografia da cidade com o corpo do indivíduo, de modo que as enfermidades urbanas e filosóficas tornam-se uma só. Em outras palavras, a torrente lamacenta literal e filosófica perpassa pela cidade e pelas pessoas. A cidade é, portanto, um laboratório de testes perfeito para o filósofo, já que é tão plena de tentações, desde comidas a corridas, a salas de ensino de filosofia que não passavam de meras oficinas e mercados.

Roma não é somente um centro de perigo, tentações e contaminação potencial, mas é também o lugar de um tipo de escravidão voluntária para filósofos ávidos por emular o helenismo. Luciano, mostrando-se contrário a essa vida assalariada ao serviço dos grandes senhores romanos, na sua obra *Contra os Assalariados dos Grandes*, a um amigo que está considerando tal relação para si, adverte-o:

Antes de mais, lembra-te de que, desse momento em diante, deixas de te considerar uma pessoa livre e de família nobre. Na verdade, fica sabendo que linhagem, liberdade, antepassados, tudo isso deixarás lá fora, na rua, assim que te venderes e entrares em tal servidão (Luciano, *Merc. Cond.*, 23).

Enquanto na obra *Os Ressuscitados*, Luciano satiriza aqueles que se figuram estereotipadamente como filósofos, na sua outra obra *Contra os Assalariados dos Grandes*, infere-se que o próprio Luciano é crítico da posição em que se encontra, ou seja, um típico

τοιούτοις διατριβὴν καὶ καθαρὸν ἦθος φυλάξει δυναμένην, σπουδαίω τε ἀνδρὶ καὶ πλούτου καταφρονεῖν πεπαιδευμένῳ καὶ τῷ πρὸς τὰ φύσει καλὰ ζῆν προαιρουμένῳ τὸν ἐκεῖ βίον μάλιστα ἡρμοσμένον.

¹⁷⁰ Luciano, *Nigr.* 16: μεστὰὶ γὰρ αὐτοῖς τῶν φιλάτων πᾶσαι μὲν ἀγυαί, πᾶσαι δὲ ἀγοραί: πάρεστι δὲ πάσαις πύλαις τὴν ἡδονὴν καταδέχεσθαι, τοῦτο μὲν δι' ὀφθαλμῶν, τοῦτο δὲ δι' ὠτῶν τε καὶ ῥινῶν, τοῦτο δὲ καὶ διὰ λαίμου καὶ δι' ἀφροδισίων ὑφ' ἧς δὴ ῥεοῦσης ἀενάω τε καὶ θολερῶ ῥεύματι πᾶσαι μὲν ἀνευρύνονται ὁδοί: συνεισέρχεται γὰρ μοιχεία καὶ φίλαργυρία καὶ ἐπιorkία καὶ τὸ τοιοῦτο φύλον τῶν ἡδονῶν, παρασύρεται δὲ τῆς ψυχῆς ὑποκλυζομένης πάντοθεν αἰδῶς καὶ ἀρετῆ καὶ δικαιοσύνη. τῶν δὲ ἔρημος ὁ χώρος γενόμενος δίψης ἀεὶ πιμπλάμενος ἀνθεῖ πολλάς τε καὶ ἀγρίαις ἐπιθυμίαις.

filósofo que se coloca em oferta no mercado. *Contra os Assalariados dos Grandes* oferece um mapa de uma Roma disposta segundo as regras de uma hierarquia étnica, muitas vezes, humilhante. O subordinado-filósofo em busca de um patrono é submetido a “um porteiro que fala pessimamente a língua síria” (Luciano, *Merc. Cond.*, 10). Nasrallah (2005, p. 297) observa que Luciano, nesta troça, mostra a sua própria vulnerabilidade enquanto um sírio disfarçando seu sotaque e fazendo propaganda de sua *paideia* nos diversos canais de autopromoção existentes. Não somente o porteiro sírio é superior, mas os amigos ignorantes do patrono reclamam sobre o novo subordinado, dizendo, “A cidade dos Romanos está aberta só para estes gregos; e, no entanto, por que motivo é que são preferidos a nós? Será que julgam que prestam um grande serviço, lá por pronunciarem uns discursos zecos miseráveis?” (Luciano, *Merc. Cond.*, 17). Luciano nota ainda a maneira pela qual o patrono compra os filósofos:

Além disso, ó porcaria de homem (nome perfeitamente aplicável a quem se gaba de filosofar), se, numa travessia por mar, um assaltante afundasse o teu barco e se apoderasse de ti, e algum pirata te pusesse à venda, lamentar-te-ias da tua má sorte tão imerecida; ou então, se alguém te levasse agrilhado, reivindicando-te como escravo, tu invocarias as leis, farias uma grande algazarra e indignar-te-ias, clamando em alta voz “Ó terra! Ó deuses!”. Agora, porém, será que te vendeste por uns poucos de óbolos, levando contigo o teu valor e a tua sabedoria, numa idade em que, se fosses escravo por nascimento, seria o momento oportuno para aspirar à liberdade? Então nem sequer tens respeito por essas famosas obras escritas pelo bom do Platão, por Crisipo ou por Aristóteles, nas quais elogiam a liberdade e censuram a escravidão? Não te envergonhas de ser confundido com bajuladores, vagabundos e charlatães e de, no meio de uma turba de romanos, seres o único que o manto denuncia como estrangeiro, de estropiares grosseiramente a língua latina, e depois participares em ceias ruidosas e apinhadas de homens aos magotes, na sua maioria debochados? [...] É claro que ele não precisa mesmo nada de ti para estas coisas, pois tu tens uma barba farta, és um homem de rosto venerável, usas a preceito um manto grego, e toda a gente sabe que tu és um gramático, um retor ou um filósofo, pois desse modo aparecerá como estudioso das ciências gregas e, em suma, amante da cultura. Assim, meu caro, corres o risco de ter sido contratado, não pelos teus admiráveis discursos, mas pela tua barba e pelo teu manto¹⁷¹.

¹⁷¹ Luciano, *Merc. Cond.*, 24: “εἶτ’ ὃ καθαῖμα, φαίην ἄν, καὶ μάλιστα πρὸς τὸν φιλοσοφεῖν φάσκοντα, εἰ μὲν σέ τις ἢ πλέοντα καταποντιστῆς συλλαβὼν ἢ ληστῆς ἀπεδίδοτο, ὄκτειρες ἂν σεαυτὸν ὡς παρὰ τὴν ἀξίαν δυστυχοῦντα, ἢ εἴ τίς σου λαβόμενος ἦγε δούλον εἶναι λέγων, ἐβόας ἂν τοὺς νόμους καὶ δεινὰ ἐποίεις καὶ ἠγανάκτεις καί, ‘^ γῆ καὶ θεοί,’ μεγάλη τῆ φωνῆ ἐκεκράγεις ἄν, σεαυτὸν δὲ ὀλίγων ἔνεκα ὀβολῶν ἐν τούτῳ τῆς ἡλικίας, ὅτε καὶ εἰ φύσει δούλος ἦσθα, καιρὸς ἦν πρὸς ἐλευθερίαν ἤδη ὄραν, αὐτῇ [p. 452] ἀρετῇ καὶ σοφίᾳ φέρων ἀπηπόληκας, οὐδὲ τοὺς πολλοὺς ἐκείνους λόγους αἰδεσθεῖς οὓς ὁ καλὸς Πλάτων ἢ ὁ Χρῦσιππος ἢ Ἀριστοτέλης διεξελήλυθασι τὸ μὲν ἐλευθέριον ἐπαινοῦντες, τὸ δουλοπρεπὲς δὲ διαβάλλοντες; καὶ οὐκ αἰσχρὴν κόλαξιν ἀνθρώποις καὶ ἀγοραίοις καὶ βωμολόχοις ἀντεξεταζόμενος καὶ ἐν τοσούτῳ πλήθει Ῥωμαϊκῶ μόνος ξενίζων τῷ τρίβωνι καὶ πονηρῶς τὴν Ῥωμαίων φωνὴν βαρβαρίζων, εἶτα δειπνῶν δεῖπνα θορυβώδη καὶ πολυάνθρωπα συγκλύδων τινῶν καὶ τῶν πλείστων μοχθηρῶν; καὶ ἐν αὐτοῖς ἐπαινεῖς φορτικῶς καὶ πίνεις πέρα τοῦ μετρίως ἔχοντος. [...] δεῖται δὲ σου ἐπ’ ἐκεῖνα μὲν οὐδαμῶς, ἐπεὶ δὲ πώγωνα ἔχεις βαθὴν καὶ σεμνὸς τις εἶ τὴν πρόσωπον καὶ ἰμάτιον Ἑλληνικὸν εὐσταλῶς περιβέβλησαι καὶ πάντες ἴσασι σε γραμματικὸν ἢ ῥήτορα ἢ φιλόσοφον, καλὸν αὐτῷ δοκεῖ ἀναμεμῖχθαι καὶ τοιοῦτόν τινα τοῖς προῖοῦσι καὶ προπομπεῦσιν αὐτοῦ: δόξει γὰρ ἐκ τούτου καὶ φιλομαθῆς τῶν Ἑλληνικῶν μαθημάτων καὶ ὅλως περὶ παιδείαν φιλόκαλος. ὥστε κινδυνεύεις, ὃ γενναῖε, ἀντὶ τῶν θαυμαστῶν λόγων τὸν πώγωνα καὶ τὸν τρίβωνα μεμισθωκέναι”.

Posteriormente, Luciano afirma que o filósofo se tornará parte de uma coleção pertencente aos romanos, uma dentre muitas voltadas para o entretenimento dos ricos patronos romanos, a serem apresentados lado a lado junto a, por exemplo, “um mestre de dança, ou um anão de Alexandria a cantar poemas jônicos” (Luciano, *Merc. Cond.*, 27). A identidade e o dialeto ático do filósofo barbudo seriam tão visual e acusticamente peculiares a ponto de se tornar um objeto de coleção da *paideia* para os ricos entre a emergente classe afluyente de Roma.

Para Luciano, quando Roma está no centro, é mostrada como sendo uma cidade análoga a um corpo faminto e excretante, com entradas que acolhem todo tipo de prazer, e ruas pelas quais corre o esgoto. De fato, é latente nos discursos a voracidade de Roma, colecionando helenismo e outras excentricidades, comprando filosofia sem qualquer entendimento. Quando Atenas ocupa o centro do mapa de Luciano, ela é mostrada como sendo um reduto daqueles que se declaram detentores da verdadeira filosofia e retórica, mas que, todavia, estão equivocados, haja vista que até mesmo um sírio pode superá-los naquilo que lhes é próprio. Roma e Atenas também guardam em si possibilidades híbridas diversas, mas essa relação é apresentada como hierárquica, abusiva, violenta e perigosa. Somente quando o mapa de Luciano volta o seu foco para a cidade santa na Síria a sua descrição recebe um contorno menos crítico. Hierápolis é descrita como a terra natal que guarda parte de Luciano, além de ser apresentada como o centro para todos os tipos de hibridismo e ambivalência.

3.4 CONCLUSÃO

Este capítulo buscou avaliar o embate travado entre apologistas e céticos no espaço plural e multicultural de Roma e da *paideia* grega. Analisamos o papel formativo que a *paideia* teria exercido em Luciano e nos apologistas, assim como a sua influência na produção literária de cada interlocutor nesse período. A partir dessa abordagem comparativa, podemos desenvolver uma reflexão mais ampla do período que nos permitisse compreender como a polêmica suscitada pelos apologistas repercutiria entre seus potenciais opositores céticos. Este capítulo ainda analisou a herança intelectual que teria servido de base para a produção literária dos apologistas, no que toca às contribuições filosóficas e religiosas em suas vertentes helenística e judaica.

O que percebemos, tanto em Luciano como nos apologistas, é o esforço em submeter-se ao rigor de uma *paideia* com a finalidade de mostrar ao seu público a adequação e o valor de suas obras. Por um lado, os apologistas procuram mostrar que suas heranças precedem às

tradições helenísticas e expressam a verdade; por outro lado, Luciano, aponta para os abusos que ele observa na *paideia* da elite, alternando sua crítica à ostentação que ele verifica de uma *pseudopaideia* até aos usos abusivos por Roma de uma *paideia* comercial e de bens escravizados contra os quais a sua versão de um *pepaideumenos* bárbaro parece estar mais próxima dos valores que ele considera que fazem parte da *paideia* clássica.

CAPÍTULO 4. A RETÓRICA ANTIDOGMÁTICA DE LUCIANO DE SAMÓSATA E O SEU TRATAMENTO DA VERDADE

O século de Luciano é determinado pela dinastia dos Antoninos, o qual representa, para Roma e seu Império, um longo período de “boa administração e paz no terreno político, de esplendor no âmbito cultural e de certa prosperidade econômica, sobre tudo, para as cidades gregas da Ásia Menor” (BARRIGÓN, 2000, p. 23). Luciano foi autor de aproximadamente 80 diálogos e tratados e é considerado um dos mais recepcionados satiristas gregos da antiguidade. Como já se viu em capítulos anteriores, através de suas obras, Luciano interconecta as histórias dos deuses e dos homens, ricos e pobres, filósofos e céticos, tiranos e subordinados, com um olho voltado para o entretenimento e o humor e o outro para a *paideia* e a suspensão das crenças. Sua retórica é sobretudo antidogmática, fosse esta direcionada a quem quer que fizesse jus a ela¹⁷². Em Luciano, não é possível discriminar nitidamente o espaço de atuação da religião, da filosofia e da *paideia*, de modo que a sua crítica a estas categorias é realizada com intersecções e sobreposições. Em seus textos, religião, filosofia e *paideia* estão imbricadas e são alvos de seus vitupérios de modo conjunto. Por isso, chamamos a retórica de Luciano de antidogmática, haja vista este termo compreender o alvo que Luciano pretende atacar naquelas três instituições as quais são pensadas por ele inseparadamente. Como bem nota Magueijo na introdução a sua tradução da obra *Os ressuscitados ou o pescador*, Luciano é crítico não dos filósofos de um modo geral, mas sim dos “pseudofilósofos, que, por detrás da aparência meramente exterior [...], levam, na intimidade, uma vida depravada e torpemente materialista, que desmente todo o seu magistério” (MAGUEIJO, 2013, v. IV, p. 184).

Em 1954, Alexandre Herzen (*apud* MINOIS, 2003, p. 16) lembra, talvez um pouco alegoricamente, que na Antiguidade “ria-se às escâncaras até Luciano” e que, “depois do século IV, os homens cessaram de rir, choraram sem descanso e pesadas cadeias caíram sobre o espírito, entre lamentações e remorsos de consciência”. O século IV é o século do surgimento do cristianismo como religião oficial do império romano e, conseqüentemente, da anatematização de qualquer tipo de literatura que pudesse ser considerada um risco aos dogmas em consolidação com o propósito de unificar e normatizar o movimento em expansão. Nota-se

¹⁷² Segundo Brandão (2001, p. 53), “Luciano não é crítico de filosofia, historiografia, literatura, religião, arte, medicina, costumes”, uma vez que, se assim ele fosse considerado, ter-se-ia que admitir que não seria mais que um crítico superficial desses tópicos. Ou melhor, “Luciano é crítico da cultura, entendida como *paideia*” (*ibid.*).

que o século IV deve sua consolidação ao trabalho iniciado, especialmente, pelos apologistas, no início do século II, quando surgem as primeiras discussões sobre cânone, dogmas entre outras questões que viriam a se tornar matéria de debate nos primeiros concílios cristãos mais tarde. Esse é o período em que o cristianismo ganha contornos particulares e uma identidade própria graças a pressões internas e externas. Neste mesmo século, a obra de Luciano incorporará a crítica antidogmática que iria de encontro a todo o movimento marcado pela superstição, o sectarismo e a incoerência entre discurso e prática. Torna-se, assim, de fácil compreensão a anatematização de sua produção literária a partir do IV século, uma vez que esta era constituída de uma força retórica que ia de encontro à construção dogmática forjada desde o início da era cristã.

A obra de Luciano ficou praticamente perdida após a queda de Roma e esquecida pelo ocidente na Idade Média (RUMMEL, 1985, p. 49). Esta foi somente reintroduzida na Itália no primeiro quarto do século XV (*ibid*). Erasmo de Roterdã e Thomas More, por exemplo, traduziram mais de 30 textos de Luciano, além de ambos terem-no utilizado como fonte primária para suas *magna opera: Elogio da Loucura e Utopia*. Talvez, as razões que levaram os humanistas a receberem e traduzirem a obra de Luciano no Renascimento sejam as mesmas que o tornaram anátema por volta do quarto século EC. A ironia, por sua vez, residiria no fato de a restauração de Luciano se dar pela mesma corrente religiosa que uma vez o teria rejeitado, sendo o antidogmatismo da retórica de Luciano o aspecto que mais se sobressaiu entre os pensadores cristãos humanistas em busca de reformar, esta, agora, consolidada religião no ocidente. Estudiosos (e.g. MARSH, 1998) destacam sua habilidade retórica, sagacidade, e ironia acerada. No entanto, subestima-se, nessas análises, a relevância do elemento antidogmático em Luciano para aqueles que o recepcionaram a partir do século XV.

Luciano expôs os abusos da superstição e os indivíduos que se utilizavam da credulidade alheia como meio de vida. Como diria Erasmo, “Bom Deus, com aquela genialidade e perspicácia ele censura todas as coisas, com aquela superioridade ele zomba de tudo, com aquela picante sagacidade ele expõe a todos!” (*apud* MARSH, 1998, p. 170). Neste capítulo, buscamos examinar alguns momentos da recepção de Luciano com foco em sua retórica antidogmática, frequentemente, associada a uma crítica da verdade postulada por outros gêneros do discurso que o recepcionaram – tal como veremos em Bizâncio.

4.1 VERDADE, DOXA E RETÓRICA ANTIDOGMÁTICA

Segundo Marsh (1998, p. 169), Luciano seria reconhecido como o modelo e precedente

central para o gênero conhecido como encômio paradoxal. A maior inovação de Luciano, segundo seus estudiosos, teria sido a combinação da comédia e do diálogo (tradicionalmente, um gênero utilizado na filosofia) em interlocuções satíricas que frequentemente eram representadas por diferentes pensadores, além de apresentar um jogo de ideias com toques alegóricos (DESMOND, 2014, p. 60). É importante destacar, porém, o aspecto antidogmático de sua retórica que parece, também, fazer parte da inovação do gênero. Este aspecto parece ter passado despercebido por muitos estudiosos, os quais, ao ressaltar o seu lado sofístico ou a sua combinação de gêneros, não deram tanta atenção à relevância que este novo gênero teria para o tratamento antidogmático que Luciano viria a dar às verdades¹⁷³. Magueijo (2012, v. II, p. 225), tradutor de Luciano da Universidade de Coimbra, apresenta algumas considerações acerca do gênero utilizado por Luciano e sua crítica, que mais se aproximam desse pensamento:

De facto, Luciano aligeira substancialmente o majestoso diálogo filosófico que vinha dos tempos de Platão, e acrescenta-lhe um aspecto dramático, orientado no sentido da sátira – o que significa reunir no “novo gênero” dois gêneros diferentes e até muito diversos: o diálogo filosófico e a comédia. E realmente foram sobretudo as obras em forma de diálogo que deram fama a Luciano. É nelas que melhor se expande a sua crítica panfletária e corrosiva, que atinge – literalmente – tudo e todos: os deuses e os heróis, a religião e as religiões, a filosofia e as suas variadíssimas seitas, a moral convencional, a sociedade e os seus pilares mais destacados, os homens e as suas vaidades, as suas superstições irracionais e o aproveitamento que delas fazem os espertos... enfim, podemos dizer que em Luciano conflui o que de mais violento havia na comédia. Um certo epicurismo prático e um cinismo teórico afinam e refinam o processo.

Vale ressaltar que o diálogo, socrático quanto a sua origem, pode ser ainda um veículo de discussão e problematização de uma alegada verdade, na qual o autor não mais insiste nas suas próprias opiniões como sendo centrais para a obra¹⁷⁴. Relihan (1987, p. 188) ressalta que a admissão de Luciano quanto ao gênero que compõe ser composto de tamanha diversidade de

¹⁷³ Alguns estudiosos (DRYDEN *apud* GOODHUE, 2010, p. 263) não veem Luciano como criador de uma “tradição legitimamente própria”, chegando mesmo a considerá-lo um “imitador sem originalidade”. Hall (1981, p. 6) o percebe como um “sofista indecoroso”. Por outro lado, a posição majoritária da literatura acadêmica coloca Luciano entre os autores mais originais de seu tempo (ver, e.g., BARRIGÓN, 2000, p. 23; CRIBIÖRE, 2007, p. 74; BALDWIN, 1973; MCCARTHY, 1934, p. 55). Há, ainda, aqueles que oferecem uma leitura simplista afirmando que “em uma era obsecada com *doxa*, a maior parte da produção luciânica beira a adoxografia” - a elevação do indigno apenas pela diversão (ANDERSON, 1982, p. 63). Contra esse posicionamento, deve-se considerar que tal elevação do indigno em Luciano não é um fim em si, mas sim um meio pelo qual ele expõe sua agenda antidogmática.

¹⁷⁴ Relihan (1987, p. 187) observa que Luciano é o inventor do diálogo cômico, tendo sido suficientemente generoso em explicá-lo. Para Relihan, o diálogo cômico é melhor definido pelo próprio Luciano em uma passagem famosa da sua obra *Dupla Acusação*, na qual o diálogo personificado reclama da indignação sofrida pelas mãos de Luciano (aqui chamado de *Sírio*): ele foi arrastado para fora dos céus e teve suas asas extirpadas de si; sua natureza trágica e sábia foi-lhe arrancada; aspectos cômicos, satíricos e absurdos foram misturados; assim como o sarcasmo, o iambo, o Cinismo, Êupólis, Aristófanes e, o pior de todos, Menipo (*apud* RELIHAN, 1987, p. 187).

influências literárias seria por si só uma afirmação cômica, a qual sugere uma falta de integridade assim como a carência de uma linhagem nobre. Pode ser que Luciano, contende Reliham (1987, p. 188), se apresente aqui como um novo Sócrates, a quem se atribui a ideia de ter tirado a filosofia dos céus à força¹⁷⁵. No entanto, o estilo literário em que alguns diálogos de Luciano são trabalhados sugere que a própria verdade não pode ser encontrada ou seria outra, diferente daquela apontada por aqueles que figuram como alvo de sua crítica; o humor, em Luciano, supera a alegada verdade dogmática; e, ainda, central a essa depreciação de significado, no diálogo e na filosofia, encontra-se Menipo. O que nós queremos mostrar é que, talvez, tal hibridismo, comumente observado em Luciano, poderia ser o pano de fundo para a construção de um discurso antidogmático por excelência.

Reliham (*ibid*) define “depreciação de significado” como sendo a atitude costumeira de rebaixamento que o diálogo em Luciano assume contra a noção de autoridade literária, a possibilidade de cercar a verdade em palavras e toda a visão *logocêntrica* de mundo. Diante disso, Reliham argumenta que, ao tratar de sátira nos diálogos de Luciano, em última instância, deve-se falar de sátira intelectual, e não sátira social, e Menipo, que é emblemático no que se refere a algum tipo de insatisfação com a literatura e com uma suposta verdade, é figura central nos diálogos cômicos de Luciano. Lembrando que Luciano tem um olho voltado para problematizar o tratamento que se dava à verdade em seu tempo, outro para a estética e ambos de encontro aos dogmas, sendo este, ao nosso ver, o tripé que norteia seu caminho na produção de um *corpus* literário.

4.2 O GÊNERO COMO RECURSO ANTIDOGMÁTICO

Segundo Camerotto (1998, p. 75-140), ao escolher essas combinações para opor-se à poética tradicional e à *doxa* tradicional, Luciano reforça o caráter inovador da sua obra. Ele exemplifica o seu próprio paradoxo e sua potencialmente inadequada recepção com uma anedota histórica: a exibição por Ptolomeu de um camelo negro e um homem de duas cores aos egípcios, cuja reação ou provocou medo, ou riso e, talvez, rejeição. Ao contrário de Ptolomeu, a exibição de Luciano era direcionada a um público grego bem educado, o qual, ao menos, deveria ser capaz de admirar e apreciar a novidade de seus adornos.

Luciano busca, por vezes, tornar evidente a finalidade com que se dispõe a escrever cada

¹⁷⁵ Ver e.g., Cicero, *Discussões tusculanas*, capítulo V, seções 4 e 10. Leitura realizada a partir da tradução feita por Charles Duke Yonge, New York: Harper & Brothers, 1877).

uma de suas obras. Em *Tu és um Prometeu em teus discursos* (1), Luciano nega que sua obra tenha alguma boa invenção, “sabedoria” ou “previdência” que o faça merecer ser comparado com o mítico Titã. Antes, define e defende sua inovação literária a fim de assegurar que sua recepção seja feita de maneira apropriada¹⁷⁶. Tradicionalmente, segundo Hesíodo (*Os trabalhos e os dias*), foi dado a Prometeu e a seu irmão a tarefa de criar os homens e os animais. O homem teria sido formado por ele do barro. Assim, como tal, ele havia se tornado na antiguidade um modelo de comparação respeitável para os artistas plásticos. Aqui, Luciano amplia essa comparação, a qual ele interpreta como uma crítica, ao invés de um elogio, ao *rhetor* epidéitico, um criador de *logos*. Ainda assim, ele afirma, desde o início, que ele também, assim como um Prometeu, é um trabalhador no barro, e continua a brincar com essa metáfora ao longo do texto.

Luciano questiona a poética tradicional da unidade e da pureza, especialmente, a nítida aristotélica distinção entre o sério e o cômico. Em *Você é um Prometeu em seus discursos* ele confessa juntar *σεμνότης* e *γέλως κωμικός*, e no diálogo *Duplamente acusado* há uma troca da máscara trágica pela cômica¹⁷⁷. Ao mesmo tempo que ele faz uso dos gêneros para criar algo novo, ele mostra ironicamente as dificuldades que encontrou para promover essa unidade:

Com efeito, de modo algum viviam juntos e eram amigos, desde o princípio, o Diálogo e a Comédia: um ficava em casa consigo mesmo e, por Zeus!, quando saía, passava o tempo com pouca gente, enquanto a outra, entregue a Dionísio no teatro, tratava com todos, brincava, fazia rir, zombava, caminhava algumas vezes ao ritmo da flauta, em geral sustentada por versos anapésticos – e dos companheiros do Diálogo ela troçava chamando-os de encucados, avoados e coisas que tais. Um só intento ela tinha: zombar e derramar sobre eles a liberdade dionisíaca, algumas vezes mostrando-os andando no ar e na companhia de nuvens, outras medindo as patas de pulgas, já que falavam sutilmente de coisas aéreas. O Diálogo, por seu lado, promovia encontros veneráveis para filosofar sobre a natureza e a virtude, de modo que, como diziam os músicos, havia entre eles duas oitavas, da nota mais aguda à mais grave. Apesar disso, ousamos ajuntar esses dois, que diferiam assim um do outro, e harmonizá-los, ainda que não fossem dóceis nem acolhessem com facilidade a parceria¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Luciano reescreve a poética tradicional para que ela se adeque a sua própria personalidade literária e, ao mesmo tempo, ele reeduca o público a não somente apreciar e deleitar-se com sua obra, mas a também colocar de lado todas as convenções preconcebidas. Ele não apenas defende sua inovação, a mistura, como também sua arte de misturar, já que a inovação não é vista como uma contrapartida válida à tradição, a não ser que seja feita com *techné* e o produto final seja belo. Inovação (aqui mistura) não é o propósito de sua arte, mas sua expressão criativa, e Luciano insiste que as qualidades da mistura devem ser levadas em consideração e refletir sobre a qualidade do produto final. Ele, assim, afirma não apenas a validade do seu hibridismo enquanto uma forma discursiva, mas também seu valor estético que epitomiza a *techné* do autor de misturar e harmonizar opostos. Cabe ressaltar, aqui, que essa mistura e harmonização de opostos não têm um fim em si, mas parece colaborar na direção de fortalecer a sua retórica antidogmática.

¹⁷⁷ Luciano, *Bis acc.* 33: *σεμνὸν τέως ὄντα*. Cf. BRANHAM, 1989, p. 67-103.

¹⁷⁸ Luciano, *Prom. Verb.* 6: *Ὁὐ πάνυ γούνη συνήθη καὶ φίλα ἐξ ἀρχῆς ἦν ὁ διάλογος καὶ ἡ κωμωδία, εἴ γε ὁ μὲν οἴκοι καθ' ἑαυτὸν καὶ νῆ Δία ἐν τοῖς περιπάτοις μετ' ὀλίγων τὰς διατριβὰς ἐποιεῖτο, ἡ δὲ παραδοῦσα τῷ Διονύσῳ ἑαυτὴν θεάτρῳ ὁμίλει καὶ ξυνέπαιζε καὶ ἐγελωτοποίει καὶ ἐπέσκωπτε καὶ ἐν ῥυθμῷ ἔβαινε πρὸς αὐλὸν ἐνίοτε καὶ τὸ ὄλον ἀναπαισίοις μέτροις ἐποχομένη τὰ πολλά. τοὺς δὲ τοῦ διαλόγου ἐταίρους ἐχλεύαζε φροντιστὰς καὶ μετεωρολέσχας καὶ τὰ τοιαῦτα προσαγορεύουσα. καὶ μίαν ταύτην προαίρεσιν ἐπεποίητο ἐκείνους ἐπισκώπτειν*

O hibridismo que surge da criação de um novo gênero a serviço do tratamento que ele dará a sua concepção de verdade revela em si uma estrutura favorável ao seu antidogmatismo retórico. Nesse sentido, Luciano compara sua mistura de gênero a um *hipocentauro* (entre outras criaturas híbridas). O *hipocentauro* de Luciano, sua novidade, portanto, é uma forma de *húbris* contra a tradição literária e, em particular, “ao helenocentrismo paroquial da cultura grega”. Segundo Whitmarsh (2001, p. 77), a técnica sintética de Luciano é armada como uma ofensiva contra a propriedade literária, mas é o leitor que é realmente desafiado, por seu sobreinvestimento em categorias recebidas e valores culturais. O que gostaríamos de chamar atenção, aqui, é para o fato de o próprio gênero se tornar o veículo de instabilidade da recepção a partir da qual o dogmatismo e a verdade serão questionados¹⁷⁹.

O forte sentimento de propósito e autoconfiança, ainda que astutamente disfarçada através do uso de uma ironia sutil, é, não obstante, disseminado por todo *Você é um Prometeu em seus discursos*. Sua identificação, no final, com Prometeu, e não com Epimeteu, claramente aponta para o futuro: Luciano não olha para trás, mas para frente, e ele prepara o terreno não apenas para o presente, mas também para obras futuras. Ele conscientemente assume um risco importante e óbvio, o qual ele situa, no início, através da declaração irônica acerca da fragilidade de sua obra, e ainda reitera, ao final, através da menção de uma possível acusação de estar a enganar:

Temo então que se revele eu ter feito algo semelhante ao seu Prometeu por ter misturado o feminino ao masculino - e que por isso sofra castigo. Mais ainda, que também com relação à outra coisa eu pareça com ele: por talvez enganar os ouvintes e servir-lhes ossos escondidos sob a gordura, o riso cômico sob a seriedade filosófica. (Luciano, *Prom. Verb.* 7)¹⁸⁰.

καὶ τὴν Διονυσιακὴν ἐλευθερίαν καταχεῖν αὐτῶν, ἄρτι μὲν ἀεροβατοῦντας δεικνύουσα καὶ νεφέλαις ξυνόντας, ἄρτι δὲ ψυλλῶν πηδήματα διαμετροῦντας, ὡς δῆθεν τὰ ἀέρια λεπτολογουμένους. ὁ διάλογος δὲ σεμνοτάτας ἐποιεῖτο τὰς συνουσίας φύσεώς τε περὶ καὶ ἀρετῆς φιλοσοφῶν. ὥστε, τὸ τῶν μουσικῶν τοῦτο, δις διὰ πασῶν εἶναι τὴν ἀρμονίαν, ἀπὸ τοῦ ὀξυτάτου ἐς τὸ βαρύτερον. καὶ ὁμως ἐτολμή σαμεν ἡμεῖς τὰ οὕτως ἔχοντα πρὸς ἄλληλα ξυναγαγεῖν καὶ ξυναρμόσαι οὐ πάνυ πειθόμενα οὐδὲ εὐμαρῶς ἀνεχόμενα τὴν κοινωνίαν.

¹⁷⁹ Em *Duplamente acusado* (28, 33), ambos a Retórica e o Diálogo acusam a *húbris* do Sírio. Assim, dois elementos reverenciados da cultura grega são completamente menosprezados e transformados em duas amantes choronas e maltratadas. Em *Você é um Prometeu em seus discursos*, a tradição em questão não é apenas a literária, mas a tradição artística em geral. Na *prolaliá, Zêuxis*, Luciano louva o famoso pintor não somente por sua mistura harmoniosa de elementos contrastantes, mas também por sua predileção a temas não tradicionais e incomuns – “O famoso Zêuxis, sendo o mais excelente dos pintores, não pintava coisas populares e comuns - como heróis, deuses ou guerras - ou fazia-o pouquíssimo, tentando sempre inovar e, algo diferente ou estranho concebendo, nisso mostrava a perícia de sua arte” (Luciano, *Zeux.* 3).

¹⁸⁰ Brandão (2001, p. 81) nota que o sentido do texto parece-lhe “denunciar, portanto, um elevado grau de consciência do trabalho poético proposto: há riscos e é preciso ousar; há riscos com relação ao produto; há riscos com relação à sua recepção. Mas desses riscos não há como fugir”.

O que ressaltamos, aqui, é o fato de esse “riso cômico” em Luciano operar no *pathos* como elemento desestabilizante em que ele poderá contestar toda a suposta verdade alegada pelos pseudofilósofos que se tornarão alvo de sua crítica.

4.3 LUCIANO: SOFISTA OU NÃO?

Apesar da menção de Lactâncio, “conselheiro do imperador Constantino, que escreve nos primeiros anos do quarto século, referindo-se a Luciano como alguém que ‘não poupa nem os homens nem os deuses’” (*apud* BRANDÃO, 2015, p. 16), e de Isidoro de Pelúcio, “monge epistológrafo egípcio morto em 450”, o qual “informa que Luciano contava ‘dentre os filósofos cínicos’” (*ibid*), estudiosos são confrontados com a completa falta de menção a Luciano na obra *Vidas dos sofistas* de Filóstrato, como se viu no primeiro capítulo desta tese. Sobre isso, Bowersock (1969, p. 114) reflete que infelizmente os legados literários do destino nem sempre coincidem com as obras consideradas relevantes pela natureza¹⁸¹. O fato de que a maior parte dos escritos de Luciano sobrevive não serve para opor-se ao julgamento de Filóstrato em negligenciá-lo.

Outra explicação para a falta de referências a Luciano em seu tempo se encontrava no fato de Luciano ter sido considerado por seus contemporâneos “um sofista altamente impróprio”, alguém que “usa típicos temas sofisticos de um modo nada típico” (HALL, 1981, p.6). Nessa linha, de maneira pouco convincente, escreve Wright (1922, p. 14) que, ao ignorar as obras sofisticas do autor Luciano no segundo século, Filóstrato observa a convenção sofisticada do silêncio voltada a um que havia se superado e satirizado a todos. Assim, para Wright, Filóstrato tinha em Luciano a figura de um renegado que não merecia ser mencionado.

Nesse ponto, vale retomar ao levantamento realizado por Eshleman (2008, p. 399), cuja menção foi feita no primeiro capítulo, quando ela nota que o catálogo de sofistas elaborado e

¹⁸¹ Bowersock nota que autores como Polemo, Herodes, Adriano o sofista, Damian, teriam sido mais bem sucedidos em deixar seus vestígios em muitos pontos, justificando a atenção de Filóstrato a eles. Há, portanto, mais justificativa para censurar o destino onde outras evidências estão faltando do que censurar Filóstrato por suas omissões. Bowersock (1969, p. 114) conjectura que, talvez, Luciano, por mais prolífico que fosse, não tenha sido muito importante; seu grego e sua inteligência explicarão adequadamente sua sobrevivência. Com isso admitido, Bowersock analisa outras indicações de que Luciano, no final, não era uma pessoa importante em seu tempo. Bowersock (1969, p. 114) sugere que a própria narrativa de Luciano sobre um sonho em que duas damas alegóricas, Escultura e Educação (Παιδεία), se dirigem a ele, revela uma nítida percepção acerca da influência e do sucesso mundano associado a uma carreira em retórica. Nessa obra, Luciano, em busca de saber qual é “a mais excelente das artes” (ἀρίστη τῶν τεχνῶν), faz referência ao patrocínio dos aristocratas e à preferência destes por cargos públicos. Para Bowersock (1969, p. 115), não é enquanto um típico sofista que Luciano merece o escrutínio de um historiador, mas como um observador espirituoso e cultivado, ocasionalmente imoderado, do seu tempo.

proposto por Filóstrato não pode ser considerado uma lista exaustiva de proeminentes sofistas do final do primeiro ao início do terceiro século CE. Em outros termos, Eshleman (2008, p. 399) nota que Filóstrato rastreia fragmentos de uma única teia emaranhada de professores, estudantes, rivais e aliados, com Herodes Ático ocupando o centro. Além disso, a estudiosa observa que, figurando entre os *pepaideumenoí* autorizados por associação com Herodes, insere-se o próprio Filóstrato: três de seus professores - Proclo de Náucratis, Antípatro de Hierápolis e Damião de Éfeso - eram estudantes de Adriano de Tiro (V. S., 602-7). Assim, o retrato seletivo de Filóstrato da Segunda Sofística o coloca em uma posição extremamente privilegiada, como membro do ramo mais central da sua árvore acadêmica. Parte do que torna o mundo cultural das *Vidas dos Sofistas* ideal é que Filóstrato pode posicionar a si mesmo com referência a este, ou seja, como seu mediador e sucessor privilegiado.

Logo, talvez a melhor explicação para a falta de menção a Luciano em Filóstrato, seja o fato de Luciano simplesmente não constar como parte deste círculo fechado mapeado por Filóstrato, o qual, não tendo ainda o distanciamento histórico necessário do período que compreendeu a produção do *corpus lucianeum* não tinha noção da influência que esse autor teria em tempos posteriores ao seu. Ainda aqui, vale destacar mais um ponto de dissonância entre Luciano e Filóstrato como prova de que Luciano não tinha relações com esse círculo fechado de Filóstrato. Nem todo mundo admirava Herodes e Adriano tanto quanto Filóstrato, o qual usava alguns adjetivos pejorativos para descrever os detratores daqueles (οἱ ὀλίγωροί τε καὶ λεπτοί). Segundo Filóstrato, estes chamavam Herodes de “O Orador Empalhado” (σιτευτὸν ῥήτορα)¹⁸², e Luciano, nessa mesma linha, considerava Adriano um ser humano repugnante e um sofista irrelevante¹⁸³.

A identidade de Luciano como sofista, porém, parece não ter passada despercebida a outros autores. Uma das menções mais antigas de Luciano aparece na obra *Vida dos Sofistas* de Eunápio de Sardes (fins do quarto século): “Luciano, um homem que levava o rir a sério, escreveu a vida de *Demônax*, um filósofo daquele tempo, e neste livro e em outros poucos foi sério do começo ao fim” (*apud* BRANDÃO, 2015, p. 16). Baldwin (1973, p. 99) nota que esse comentário de Eunápio é encontrado no preâmbulo geral de sua obra, sobre a qual ele justifica o seu empenho criticando as deficiências de seu antecessor no ofício. Sua atitude para com Filóstrato é condescendente, e sua inclusão de Luciano, segundo Baldwin (*ibid*), pode ser

¹⁸² Filóstrato, V.S. 565: ὄθεν ἐκάλουν αὐτὸν σιτευτὸν ῥήτορα οἱ ὀλίγωροί τε καὶ λεπτοί. Assim foi vertido em inglês: “Hence the lazy and light-minded used to call him the ‘Stuffed Orator’” (*In: The Lives of the sophists*, 1922, p. 179. Tradução de Wright).

¹⁸³ Para identificação do *Pseudologista* de Luciano como sendo Adriano de Tiro, ver Jones (1986, p. 112-115).

interpretada como uma implícita repreensão por este justamente ter incorrido em omissão. A observação de Eunápio compreende o cerne do texto luciânico, dolorosamente, sentido por seus estudiosos, haja vista a dificuldade de interpretar o tom de Luciano, ao buscar saber diferenciar, por exemplo, quando ele é sério e quando sua persona autoral está deliberadamente sendo minada por uma ironia voltada contra si. Talvez, esses elementos desestabilizantes identificados com seu gênero e o antidogmatismo desconfortante com que tratava a verdade defendida em discursos alheios sejam sinais de uma sofística que explica ao mesmo tempo a sobrevivência de seu vasto *corpus* e a sua escassez de menção entre seus contemporâneos.

Se as impressões de Eunápio sobre Luciano deixam-nos uma visão ambígua do sábio, outra parece ter sido a leitura deste em Bizâncio. O Patriarca Bizantino Fócio (século IX), percebe as obras de Luciano como algo “que não respeita absolutamente a nada, pois, fazendo comédia e brincando com as crenças alheias, ele próprio não define a que honra, a não ser que alguém diga que sua crença é em nada crer” (*apud* BRANDÃO, 2015, p. 16). Se, por um lado, Fócio é relativamente generoso para com Luciano, suas palavras ecoam a costumeira crítica dirigida por cristãos a Luciano acerca de seu suposto ateísmo, porém de um modo atenuado. Sobre esse ponto, Baldwin (1973, p. 100) afirma que sua opção em não condenar Luciano como um notório anticristão é notável, pois ele é raramente indiferente à possibilidade de estigmatizar o ímpio e o herético. Ainda assim, por outro lado, as palavras de Fócio parecem transgredir seu contexto cultural e cristalizar uma percepção mais generalizada de um autor cuja *doxa* apresenta-se no lado oposto da *doxa* comum e cujo pensamento e crença estão deliberada e sofisticadamente velados, mantendo sua real posição jamais abertamente declarada, algo plenamente coerente com um pensador que, sobretudo, expressa uma *doxa* antidogmática. Sobre esse ponto, deve-se verificar a declaração acerca de Luciano registrada na *Suda*, enciclopédia bizantina no século X:

Luciano, samosatense, o chamado blasfemo ou difamador - ou ateu, para dizer mais - porque, em seus diálogos, atribuiu ser risível até o que se diz sobre as divindades. Era, de início, advogado em Antioquia, na Síria, mas, não tendo tido sucesso, voltou-se para a logografia e escreveu infundáveis obras. Diz-se ter sido morto por cães, posto que foi contaminado pela raiva contra a verdade, pois, na vida de Peregrino, o infame atacou o cristianismo e blasfemou contra o próprio Cristo. Por isso, também pagou, com a raiva, a pena devida neste mundo, e no futuro, sua herança será o fogo eterno, na companhia de Satanás (SUIDAS, 1967, L 683 *apud* BRANDÃO, 2015, p. 17).

Essas referências feitas por Eunápio e Fócio, ambos exprimindo sua percepção acerca de Luciano, em diferentes séculos, são exemplos que expressam o desconforto da parte de uns que se viram alvo de sua sátira, e a ambiguidade de outros que se esforçavam em situar a sua composição. Aparentemente, os próprios contemporâneos de Luciano o negligenciaram.

Alguns estudiosos cristãos da antiguidade e do período bizantino o demonizaram. No entanto, outros o leram com zelo, comentaram, citaram, parafrasearam, imitaram, e, mais importante, eventualmente o trouxeram à atenção do ocidente¹⁸⁴. O fato é que seu ceticismo, assim como seu envolvimento em questões religiosas, incluindo ataques direcionados aos cristãos, fez com que outros bizantinos¹⁸⁵, assim como Aretas (século IX), discípulo de Fócio, criticassem-no duramente (AFRODITI, 2007, p. 5).

Apesar do grande sucesso que ele afirma ter usufruído enquanto vivo, Luciano é um escritor cujas obras se tornaram amplamente disseminadas somente mais tarde. Tozer (1881, p. 237-240), em seu artigo sobre Sátira Bizantina, nota o quanto Luciano foi estudado em Bizâncio, sendo particularmente estimado entre os intelectuais, como o Patriarca Fócio, mencionado acima. Além disso, o seu estilo satírico foi tão popular que muitos escritores bizantinos, como o imperador Leão VI, o Sábio (século X), imitaram-no (AFRODITI, 2007, p. 5). Os preâmbulos de Luciano eram particularmente populares e foram imitados por Teodoro Pródromo (século XII), por exemplo, em sua novela em verso chamada *Rodante e Dosicles*, e a *Guerra de Gatos e Ratos*, uma paródia dramática das tragédias gregas clássicas (ROBINSON, 1979, p. 60). O *Diálogo dos Mortos* também foi muito popular em Bizâncio, na Idade Média, o qual também foi imitado e, como consequência, outros diálogos satíricos bizantinos com alusão ao Hades foram escritos (TOZER, 1881, p. 241). Ainda que os escritores bizantinos demonstrassem certa admiração por Luciano enquanto moralista, eles principalmente imitavam sua técnica e estilo literário, mas raramente se alinhavam com sua visão de mundo cínica (ROBINSON, 1979, p. 64)¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Brandão (2001, p. 13-14) resume bem o paradoxo que é a recepção de Luciano nesse período e supõe que sua bipolaridade estende também à crítica moderna: “De um certo modo, perpetua-se o desconforto já registrado pela Suda, por Fócio e pelos inúmeros escoliastas que anotaram, à margem dos manuscritos, a expressão de sua admiração e indignação (não uma ou outra coisa, mas ambas ao mesmo tempo, como se uma não se pudesse manifestar sem a necessária contraparte)”.

¹⁸⁵ Ver Robinson (1979, p. 68-81), o qual oferece uma breve discussão sobre a influência de Luciano entre os autores bizantinos.

¹⁸⁶ Brandão (2001, p. 61-64), em um importante capítulo (*A sombra do asno*), observa que o retrato do verdadeiro filósofo em Luciano é apreendido em figuras como Demônax, Diógenes, Menipo e Crates, ao que ele, então, levanta a questão sobre as razões que teriam levado Luciano à opção pelo modelo cínico para estes protagonistas, entre as quais ele destaca (1) a tão esperada coerência entre doutrina e prática, ausentes nos demais sistemas, e prerrogativa entre os cínicos; (2) o fato de que entre os cínicos “a função da denúncia (entendida como amor à verdade) que parece a Luciano caber por excelência ao filósofo” ser bem observada; e (3) a identificação das seguintes virtudes indispensáveis a essa denúncia, *autárkeia* (autarquia), *eleuthería* (liberdade) e *parresía* (franqueza no falar), estarem bem presentes entre os cínicos. Brandão nota que uma das características mais marcantes do cinismo é a ausência de um sistema doutrinário, gerando discussões, na própria Antiguidade, se o cinismo era uma escola filosófica ou “uma atitude diante da sociedade e da vida, uma vez que “o cinismo é antes de tudo uma pragmática que informa certa visão de mundo dela decorrente”. Sobre esse ponto, Brandão (*ibid.*, p. 61) conclui que “se a falsidade de outros sistemas, conforme Luciano, decorre do descompasso entre doutrina e prática, na via cínica é que se oferece espaço para a existência do verdadeiro filósofo, enquanto a *arché* que

A Renascença consagra Luciano como um “clássico”, ainda que o reduza a um rótulo restrito e limitado. Robinson (1979, p. 65-66) nota que esse período era desprovido de uma compreensão clara da natureza da chamada “Segunda Sofística”. Logo, nem os bizantinos nem os italianos renascentistas estavam preparados para entender Luciano como alguém que fosse além de um moralista que se ocupava em escrever de uma maneira particularmente divertida. Ademais, ele aponta que as preocupações morais de suas próprias civilizações eram facilmente transferidas para o ato de interpretação de seus textos. Tratava-se de um Luciano interpretado pelo filtro de tais canais que chegou à Europa renascentista. O efeito bizarro disso, segundo Robinson (*ibid*), é que nós acabamos por dar as costas ao Luciano real, e o substituímos por uma série de máscaras alternativas, cujas funções mais comuns se reuniam no elemento da derrisão (fosse esta leve) e da intenção moral (fosse esta negativa). Os primeiros estudiosos modernos minimizaram sua importância e o reduziram ao nível de um mero imitador, ou ao de um ateísta superficial e insensível que ousou zombar das palavras de Platão¹⁸⁷. Ainda, pouco adiante, Luciano seria restaurado ao patamar de um autor criativo¹⁸⁸, embora passando a sofrer algumas distorções interpretativas que viriam por meio de uma abordagem histórica obtusa, identificada com o uso de alguns de seus personagens e *personas* e, portanto, reduzindo-os a conversões rasas e desenvolvimentos simplistas.

Luciano é especialmente resistente a rótulos e classificações. Nessa linha, Anderson (1982, p. 92) critica rótulos aplicados a Luciano, tais como “sofista e satirista”, “satirista e beletrista”, “escritor de diálogo”, etc., e finda por propor dois novos rótulos: “aprendiz de sofista” (haja vista ser ele um escritor que brinca com a matéria-prima da retórica e coloca a sala de aula do sofista de cabeça para baixo a cada oportunidade) e “sofista dos sofistas” (pode-se dizer que a sua manipulação do material e da técnica da sofística chega mais próxima de realizar seu real potencial literário neste singularmente bem equipado movimento literário). O título do artigo de Anderson (*Lucian: A sophist's sophist*) mostra claramente a preferência do autor pelo último nome.

Relihan (1987, p. 186), contra os estudos cuja tese busca enfatizar apenas o legado de Luciano enquanto satirista social, pondera que há em Luciano um valor literário que pode ser apreciado independentemente de seus temas de interesses, e que seu valor literário é de fato um

fundamenta a filosofia é a própria prática. Essa pragmática é que define quem são os Diógenes e Menipos de Luciano, em que brilha um fundamento tão coerente das ações que prevalece mesmo na outra vida”.

¹⁸⁷ Sobre isso, ver HELM (1906), WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (1900), NORDEN (1898).

¹⁸⁸ Ver especialmente HALL (1981).

dos melhores meios de se apreciar a dimensão com que ele reflete as circunstâncias e as atitudes intelectuais do período Antonino¹⁸⁹. Evidentemente, esta tese pretende ir além dessa visão comum e, por meio do contraste que será realizado com os apologistas, buscar elucidações que permitam uma melhor compreensão de Luciano (assim como dos escritores cristãos do segundo século EC).

4.4 LOGOS LUCIÂNICO

Diante do que vimos até aqui sobre Luciano e sua obra, uma conclusão que se pode tirar sobre sua *doxa* é que ela segue no sentido antidogmático, o que afeta o seu *logos* e sua retórica no mesmo sentido. Seu argumento parece buscar sempre a coerência entre teoria e prática. Como expressa o próprio Luciano em um de seus diálogos com relação aos atributos detestáveis, declara-se: “odiador-de-fanfarrões, odiador-de-charlatães, odiador-de-mentirosos, odiador-de-pedantes: odeio todo esse género de pessoas detestáveis... e elas são muitas, como sabes”. Mas também se declara “amante-da-verdade, amante-da-beleza, amante-da-simplicidade e todas quantas são da família de *phileisthai* (amar)... odeio os maus e elogio e amo os bons”¹⁹⁰. Entretanto, quem dentre os pares de Luciano não gostaria de fazer a mesma afirmação? Apesar de todas as tentativas de se ler através das máscaras de Luciano, apenas resta uma imagem genérica em que sua *persona* confere a posição adequada a partir da qual se permite criticar e ridicularizar toda a sorte de imoderação e incoerência.

Para Brandão (2001, p. 134), a função do *logos* Luciânico é o desmascaramento da crise, a qual, enfim, “é crise do discurso”. A poética de Luciano, por sua vez, constitui-se a partir de um “compromisso radical” estabelecido com seu *logos* (*ibid*). Como pensador da crise que se

¹⁸⁹ Brandão (2001, p. 51), na mesma linha, afirma não ter “dúvidas em considerar que a função crítica seja assim preponderante, embora não [lhe] pareça, por outro lado, que a crítica seja um fim em si mesma, ao contrário do que julgam outros comentadores”. Além disso, Brandão (2001, p. 284) chega a citar, como exemplo, o estudo de LONGO, (Luciano e l'Ermotimo, 1964, p. 18), o qual “considera que falta a Luciano ‘vigor e rigor de raciocínio’ e que, em sua obra, ‘nada interessa, nada se busca além de ridicularizar um adversário’”. Brandão nota, como resultado desse comentário, que se trata da “repetição do ponto de vista de Fócio” já mencionado acima.

¹⁹⁰ Luciano, *Pisc.* 20: Μισαλαζών εἰμι καὶ μισογότης καὶ μισοψευδῆς καὶ μισότυφος καὶ μισῶ πᾶν τὸ τοιοντωδες εἶδος τῶν μιαρῶν ἀνθρώπων· πάνυ δὲ πολλοὶ εἰσιν, ὡς οἴσθα. [...] Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὴν ἐναντίαν αὐτῇ πάνυ ἀκριβῶς οἶδα, λέγω δὲ τὴν ἀπὸ τοῦ φιλο τὴν ἀρχὴν ἔχουσαν· φιλαλήθης τε γὰρ καὶ φιλόκαλος καὶ φιλαπλοϊκὸς καὶ ὅσα τῷ φιλεῖσθαι συγγενῆ. (Sou odiador-de-fanfarrões, odiador-de-charlatães, odiador-de-mentirosos, odiador-de-pedantes: odeio todo esse género de pessoas detestáveis... e elas são muitas, como sabes. [...] Todavia, também conheço perfeitamente a profissão contrária. Refiro-me àquela que tem por primeiro elemento philo- [amante de]: amante-da-verdade, amante-da-beleza, amante-da-simplicidade e todas quantas são da família de *phileisthai* [amar].

utiliza de uma poética híbrida, concorda-se com Brandão (2001, p. 133) que “não tem sentido cobrar de Luciano a apresentação de alternativas”, no entanto, por tudo o que ele apresenta, espera-se dele um discurso que apoie a suspensão dos dogmas e o questionamento dos valores correntes. Esse lugar do discurso é um de grande tensão, e, neste, Luciano parece apreciar apresentar-se como possuidor de uma versatilidade singular, algo comparável ao polvo e Proteu (*Dial. Mar.* 4). Essa versatilidade de Luciano pode ser notada na sua habilidade de adaptar-se a diferentes expectativas do público, ou cruzar diferentes gêneros e tradições literárias. Essa atitude de esquivar-se deliberadamente e enganar intencionalmente de um autor que não se permite ser facilmente apreendido, decifrado, e então classificado e criticado, melhor se enquadra na comparação com o polvo, o qual muda de cor para sobrevivência, ou com o misterioso e sorrateiro Proteus. Branham (1989, p. 13) nota que a dificuldade da investigação de Luciano não reside apenas na sua hábil atuação diante de uma impressionante diversidade de formas e estilos, alguns dos quais confundindo-se com distintas tradições de gênero, mas também, na difícil tarefa de extrair o tom e a nuance de trabalhos inteiros, assim como a ênfase dada a passagens críticas. Por exemplo, Branham questiona se suas obras devam ser lidas como seriamente satíricas, anarquicamente cômicas, ou frivolamente epidêiticas. Ele nota que Luciano sistematicamente provoca a seu leitor para que este venha considerar o texto oferecido a partir de diferentes perspectivas humorísticas. Não obstante, pode-se afirmar com uma certa segurança acerca da principal característica do público de Luciano. Branham (1989, p. 2; 6) diz que este era formado basicamente por tradicionalistas do segundo século EC, cuja noção de si e do mundo em sua volta fora sempre mediada por uma rede de tradições clássicas.

No *Diálogo dos deuses marinhos*, Luciano traz Menelau desistindo de sua tentativa de compreender as constantes transformações de Proteu, especialmente em ambos fogo e água, e finda em *aporia*: “Sim, eu próprio vi [com os meus olhos]... No entanto - permite-me que te diga -, dá a impressão de que metes ilusionismo na coisa e assim ludibrias os olhos de quem assiste, sem que realmente te transformes nessas coisas”¹⁹¹. Se este minidiálogo pudesse ser lido como uma parábola para auxiliar a tentativa do estudioso em compreender Luciano, então poderíamos encontrar muitos que ficaram aquém ou foram além das pistas fornecidas pelo autor ao seu próprio respeito. Poucos foram os que abordaram sua obra a partir do paradoxo apresentado¹⁹², sendo essa uma premissa central para que se possa acessar a versatilidade

¹⁹¹ Luciano, *Dial. Mar.* 4.1: Εἶδον καὶ αὐτός· ἀλλὰ μοι δοκεῖς – εἰρήσεται γὰρ πρὸς σέ – γοητεῖαν τινὰ προσάγειν τῷ πράγματι καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐξαπατᾶν τῶν ὀρώντων αὐτὸς οὐδὲν τοιοῦτο γινόμενος.

¹⁹² Reconheço aqui a influência constante dos estudos do Prof. Brandão sobre essa perspectiva que trago para este trabalho.

poética do autor. Se por um lado a poética é mutante, o *logos* é bem delineado; e se este não apresenta alternativa à crise, ao menos levanta os questionamentos pertinentes.

No entanto, ainda que haja em Luciano essa vontade de submeter a susposta verdade ao crivo da coerência, nota-se que o autor opera seu *logos* a partir do espetacular, haja vista que a fantasia criada em seus diálogos e narrativas, a impropriedade literária de seus diálogos cômicos e o imaginário literário de suas composições tornam-se ambiente fecundo à produção de um tipo de ironia e paródia que expõe toda incoerência e abusos ao ridículo. Em suma, nota-se que o *logos* luciânico vem sempre com uma roupagem que visa a encantar o seu público, ainda que não estejam livres de terem as suas concepções de verdade confrontadas. Assim, existe uma preocupação não somente com a verdade, como esta tende a ser apresentada pelos dogmáticos, mas na forma como ela será problematizada. Com certa frequência, os comentaristas de Luciano, ao notarem que seus valores são a simplicidade, a racionalidade e o bom senso defendidos contra perpetradores de tolices e falsidades, optam por filiá-lo aos Cínicos, aos Céticos ou aos Epicuristas¹⁹³. Porém, pouco se reflete na maneira como essa crítica a verdades é abordada em Luciano, qual seja, por via da imaginação, do riso e dos meios fantásticos, e, ainda, por meio de uma crítica historiográfica, filosófica e literária.

Já foi apresentada, aqui, a discussão de que o argumento de Luciano é construído de tal modo a não dar ao leitor a convicção da posição do autor diante do texto. Como na maioria das suas obras os valores levantados são a franqueza e a coerência e não a inteligência e o conhecimento, em Luciano a *parresia* parece superar a *episteme*. Como resultado, nota-se uma frequente disparidade entre a norma simples que ele declara e aquelas que ele transmite através de seu estilo sofisticado, de modo que alguns leitores chegam à conclusão de que ele não levava nada absolutamente a sério, a não ser por sua arte. No entanto, a incontestável segurança das normas através das quais ele buscou estabelecer contato com o seu público poderiam sempre ser aceitas como evidência do contrário.

4.5 CONCLUSÃO

¹⁹³ Desmond (2014, p. 61) lista Luciano entre os Cínicos do segundo século, ainda que nos alertasse para a aparentemente intencional ambivalência produzida em seus textos. Em busca deste entendimento, uma possível interpretação proposta por Desmond é considerar Luciano um “Cínico ‘literário’ e um crítico cínico da humanidade: isto é, ele é um Cínico no que tange a sua adulação de um Diógenes ou Menipo, e um cínico no seu desprezo seguro de si por seus ignóbeis contemporâneos” (DESMOND, 2014, p. 61). Barrigón (2000, p. 27), na sua análise do corpo literário de Luciano, nota uma predileção deste pelos Epicuristas, mas, como Desmond, também observa que Luciano não se deixa comprometer com as doutrinas de nenhuma escola.

Em uma era tão rica em prosopografias, a imagem turva que temos de Luciano é, além de frustrante, um tanto quanto enigmática. Luciano não apenas não é mencionado por qualquer fonte contemporânea existente, com apenas uma possível exceção¹⁹⁴, mas ele próprio se divertiu com o modo como usava seu nome e, até mesmo, como dava pistas de sua própria história. Hall (1981, p.1) nota que Luciano nos deixou a difícil tarefa de juntar pedaços de referências suas, aqui e acolá, entre suas inúmeras obras produzidas ao longo de sua vida.

De todo esse desenvolvimento, resta saber que o sírio foi um artista performático por excelência, e como tal a personalidade não é o objeto central à mostra, mas sua *persona*. De fato, tudo o que o *corpus lucianeum* parece revelar é sua *persona*. Como já visto, não havendo qualquer fonte externa confiável, qualquer tentativa obstinada de revelar a personalidade, acaba em descrições e argumentações falaciosas e ilações descabidas. As duas entidades não podem absolutamente ser identificadas uma com a outra, especialmente no caso de um autor tão jocoso como Luciano.

Uma conclusão importante para esta tese que se extrai deste capítulo é o aspecto antidogmático presente na retórica de Luciano que, também, constitui parte da inovação do gênero. Este aspecto parece ter sido negligenciado por muitos estudiosos de Luciano, os quais, ao ressaltar o seu lado sofisticado ou a sua combinação de gêneros, não deram tanta atenção à relevância que este novo gênero teria para o tratamento antidogmático que Luciano viria a dar à concepção de verdade presente em seu tempo. No próximo capítulo, passaremos à análise, no que diz respeito a Luciano, ao seu modelo ideal de filósofo e sofista pela perspectiva que o contexto da Segunda Sofística nos oferece.

¹⁹⁴ Brandão (2015, p. 16) observa que “dentre seus contemporâneos, apenas Galeno parece tê-lo mencionado como o ‘autor de um livro em que teria atribuído a Heráclito expressões raras e obscuras, sem nenhum sentido’, as quais todavia passariam por autênticas, a ponto de delas ter-se ocupado de modo sério e crédulo, “um filósofo contemporâneo””.

CAPÍTULO 5. O DIÁLOGO NA CONSTRUÇÃO DO MODELO DE FILÓSOFO E SOFISTA EM LUCIANO E JUSTINO

Este capítulo terá como foco analisar a compreensão que o apologista Justino Mártir e Luciano têm acerca do modelo ideal de filósofo e sofista à luz da segunda sofística. Buscar-se-á refletir sobre quais paralelos podem ser traçados entre a produção literária elaborada por Luciano e Justino, e como situá-los dentro de um contexto cultural mais amplo. O foco será apresentar o argumento em favor de uma leitura dos apologistas que não seja meramente pelo viés da apologética cristã, mas uma que esteja mais próxima de Luciano no contexto da Segunda Sofística. A partir desse viés, a meta consistirá em identificar as interseções e os contrastes entre esses autores e Luciano, tanto em função dos elementos convergentes, os quais os colocam de posse de um recurso retórico antidogmático semelhante para fins de desconstrução da estrutura vigente, quanto daqueles dissonantes, entre os quais se encontra o fato de possuírem objetivos bem distintos de inserção cultural.

5.1 O USO DO DIÁLOGO

Enquanto os diálogos platônicos se restringiam principalmente a tópicos relacionados à filosofia e à política, durante a Segunda Sofística o diálogo foi usado para uma variedade de propósitos, indo da sátira luciânica até a apologia cristã, como uma maneira de negociar um espaço entre culturas e tradições, uma forma de expressar a vida intelectual romana a favor e contra os modelos gregos (GOLDHILL, 2008, p. 5). Nesta seção, como preparação para a próxima, onde trataremos do *Diálogo com Trifão* de Justino, passaremos por alguns modelos precedentes do uso do diálogo antes do segundo século e durante este período.

Um autor anterior a esse período e que teria grande influência nos diálogos produzidos no segundo século, incluindo o escrito por Justino e aqueles por Luciano, teria sido Cícero. O propósito do uso do diálogo por ele é assertivo. Cícero mostra grande habilidade em manter o equilíbrio verbal e adicionar toques de realismo, que dão a seus diálogos uma sensação de autenticidade e intimidade. Segundo Goldhill (2008, p. 64), Cícero se coloca em seus diálogos e, assim, confere a estes uma dimensão existencial de engajamento e exposição de si sem precedente em Platão. No geral, de acordo com o influente capítulo escrito por Schofield (2011) sobre o uso do diálogo em Cícero, percebe-se que sua opção pelo diálogo se dá

fundamentalmente para fins filosóficos, semelhantes aos platônicos, e explora as vantagens de um diálogo com sua capacidade de mostrar progressão de pensamento e persuasão, mencionando como exemplo disso as obras *De Republica* e *De Legibus*. Para que uma posição filosófica seja adequadamente apresentada em Cícero, esta precisa ser articulada com habilidades retóricas e lógicas, além de ser bem equilibrada com contra-argumentos. Nesse sentido, Schofield (2011, p.80) nota que o ato de desafiar uma posição no diálogo é a única maneira de descobrir o argumento que se aproxima da verdade. Trata-se de um estilo mais formal do que os diálogos platônicos e mostra a inclinação de Cícero pela oratória e pela retórica. Goldhill (2008, p. 63) observa que o diálogo ciceroniano é mais genuinamente aberto do que o platônico. Além disso, nos seus diálogos, Cícero atribui às alternativas devidamente argumentadas um valor superior pelo seu uso, e adota uma variedade de estratégias literárias para indicar que resta ao leitor uma reflexão mais aprofundada sobre seus méritos e sua escolha entre as alternativas apresentadas (*Ibid.*). Ademais, os oradores ciceronianos possuem certa liberdade na exposição, e o diálogo é amarrado por longos discursos. Cassin (2005, p. 178), por sua vez, ressalta que na “trama ciceroniana... filosofia e retórica, pensar com sabedoria e falar com elegância, arte de viver e arte de dizer, constituíam uma única sabedoria, sob o nome de filosofia”. Enfim, conforme sugere Goldhill (2008, p. 63), se o objetivo do diálogo é explorar e convidar à exploração através do debate, a forma do diálogo Acadêmico de Cícero parece melhor construída para alcançar isso do que a platônica.

Na segunda metade do século seguinte a Cícero, Plutarco (ca. 46-120 EC) ofereceria um uso diferente do diálogo, mas que ainda encontraria alguma ressonância com o período foco desta tese. Wardman (1974, p. 230 *apud* CHRYSANTHOU, 2018, p. 48), neste sentido, afirma que Plutarco não está apenas interessado no estilo como uma finalidade em si, mas como um guia para o caráter, portanto, quando Plutarco comenta as qualidades relacionadas ao estilo, elas tendem a ser características de cunho moral, uma vez que o discurso é visto como uma “janela para a alma”. Esse ponto é importante, uma vez que, ao se pensar no *Diálogo com Trifão*, Justino parece estar interessado exatamente neste potencial aproveitamento de cunho moral para tocar na “alma” de seu público alvo. Nos diálogos de Plutarco, especialmente, o “*De genio Socratis*”, que faz parte da sua coleção de obras intitulada *Moralia* (tratados morais), há uma mistura de especulação filosófica e narrativa¹⁹⁵. Em *De genio*, Russel (2010, p. 5) nota não ser incomum que alguns assuntos menores sejam discutidos antes que um tema principal seja abordado, havendo uma razão dramática para isso. Russel (2010, p. 126) nota que a forma de

¹⁹⁵ Cf. PLUTARCO, *De genio Socratis*. Tradução de D. A. Russell, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

diálogo também permite que pelo menos duas posições sejam exibidas, tornando o leitor mais envolvido na ponderação dos pontos de vista expostos. Assim, um tipo de diálogo dialógico, mais *bakhtiniano*, no qual o leitor conversa com o texto, pode ser visto de uma forma diferente na escrita de sua obra mais famosa, *Vidas*¹⁹⁶. Nesta, pequenos trechos de diálogo são incorporados ao texto e pontuam partes mais longas da prosa biográfica. Esse tipo de diálogo, usado dentro da prosa biográfica como um recurso literário, talvez, sirva para manter o leitor envolvido e prover um elemento humano em meio à erudição detalhada de Plutarco.

Mais um século à frente, e, agora, em um período contemporâneo a Justino e Luciano, outro exemplo do uso do diálogo que nos interessa para a compreensão dos nossos autores pode ser encontrado em Ateneu (ca. 168-228 EC). Ele fornece uma imagem bastante diferente do diálogo. Seu *Banquete dos Sofistas* é livremente estruturado e tem um estilo digressivo. Há uma série de personagens, entre os quais alguns são históricos e outros não. O assunto é apenas vagamente filosófico e está mais preocupado com o consumo de alimentos, descrições de banquetes e referências a uma infinidade de obras clássicas. Nesse diálogo, Ateneu agrega enormes quantidades de informações. Goldhill (2008, p. 91) observa que as vozes dos *deipnosofistas*, que passam a maior parte do tempo em citações, misturam-se repetidamente com as vozes de seus textos originais. Ateneu orquestra esse efeito com cuidado, mostrando seus personagens perdendo de vista a distância entre passado e presente, entre escrito e falado, permitindo que as vozes do passado falem através deles. Segundo Goldhill (*ibid.*) essa técnica faz com que o trabalho de Ateneu seja profundamente dialógico no sentido *bakhtiniano*. O enquadramento desse diálogo é simples, mas é um exemplo útil da flexibilidade do diálogo e da sua capacidade de incorporar diversos estilos.

Este caminho nos conduz a Luciano, o qual é tido como um escritor que ilustra mais nitidamente o uso satírico e teatral do diálogo no segundo século. Às vezes, ele usa essa forma para o discurso filosófico, em outras ocasiões, aproveita-se da sua estrutura aberta para ambientes não necessariamente filosóficos (por exemplo, *Diálogos das Cortesãs*, *Diálogos dos Deuses*, *Diálogos dos Mortos* e *Diálogos dos Deuses Marinhos*). Ele também usa o diálogo em sua autobiografia alegórica *Dupla Acusação*. Aqui, Luciano faz um relato dramático e exagerado de sua mudança de meia-idade da retórica para o diálogo. Luciano, em tom irônico, afirma que a retórica “já não se comportava com sensatez nem mantinha aquela aparência” (*Bis acc.* 31). Todavia, essa mudança para o diálogo não foi imune a problemas, pois a personagem

¹⁹⁶ Cf. PLUTARCO, *Vidas*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1995.

feminizada do Diálogo não está feliz na companhia de Luciano. Ela assim reflete sobre sua situação:

Até certo momento, eu era um ser venerável, respeitador dos deuses, da natureza e das revoluções do Universo, caminhando nos ares bem acima das nuvens... mas eis que ele [Luciano] tendo-me arrastado para baixo, quando eu já voava pelo firmamento e subia à abóbada celeste, e tendo-me arrancado as asas, fez de mim uma pessoa igual às outras; além disso, arrancou-me aquela máscara trágica e comedida e pôs-me uma outra, cômica e satírica, que pouco faltava para ser ridícula. Seguidamente, foi buscar e encerrou em mim o sarcasmo, o iambo, o cinismo, e ainda Êupolis e Aristófanés, homens terríveis em troçar das coisas veneráveis e escarnecer das que estão certas. (*Bis acc.* 33).

Aqui, Luciano retrata o Diálogo como o meio outrora digno do discurso filosófico e da especulação divina; mas que, agora, com ele, teria sido rebaixado. Nota-se que ele se baseia na associação entre filosofia e diálogo, mas vai além disso e aponta para algo significativo para a compreensão do diálogo como uma forma literária versátil que pode ser usada tanto para o discurso filosófico, como para a sátira, o drama ou a pedagogia. Enquanto a associação predominante teria sido com a filosofia, isso não significa que o diálogo fosse usado apenas dessa maneira.

O uso do diálogo por Justino teria sido apropriado e coerente durante esse período de experimentação e variedade¹⁹⁷. Como vimos acima, escritores do segundo século EC usaram o modelo de diálogo como plataforma para vários tópicos. A apropriação por Justino dessa estrutura como uma ferramenta apologética representa seu empenho em participar dessa experimentação literária. Nesse contexto, o *Diálogo* poderia ser visto como uma união da tradição filosófica do diálogo com os recursos retóricos da argumentação e da prática sofística. O uso do diálogo por Justino também se encaixa na sua vocação como professor cristão. Brandão (2014, p. 204) nota que Justino tem como “marca textual que se pode considerar estruturador”, no *Diálogo com Trifão* “o tempo diegético distendido, em que se permitem, inclusive, inúmeras idas e vindas pelos temas abordados, retomadas e repetições”.

Além disso, o uso de diferentes formas literárias por Justino não seria uma prática incomum para ele. Independentemente de como julgamos a qualidade de seu trabalho, essa experimentação com formas literárias coloca Justino em conformidade com as tendências

¹⁹⁷ Goldhill (2008, p. 139) lembra que esta forma era amplamente aceita na antiguidade como gênero literário, ocupando uma posição ambígua que ultrapassava as fronteiras entre texto e fala. Além disso, Goldhill (*Ibid*, p. 7) nota que no cristianismo primitivo parecia haver pouco tempo para o diálogo, o qual era apenas muito raramente evidenciado como uma forma de escrita cristã normativa, apesar do lugar estratégico da conversão e da discussão teológica nas comunidades cristãs. Portanto, observa-se que Justino tem um propósito para chamar o seu diálogo de *Diálogo*. Assim, é uma questão de determinar a possível extensão desse significado no contexto do segundo século e da agenda cristã defendida por Justino.

vigentes em seu tempo. Como outros escritores desse período, ele escreveu usando uma variedade de formatos. Élio Aristides (ca. 117-181 EC), um contemporâneo de Luciano e Justino do segundo século EC, é um excelente exemplo de um escritor sofisticado, que experimentou muitas formas diferentes de literatura, entre as quais são mais conhecidas os seus elogios, sua reescrita do mito de Protágoras, seus comentários do *Fedro* e do *Górgias*, onde “não cessa de afirmar e de reafirmar “Contra Platão” ao mesmo tempo a defesa dos Quatro – Péricles, Címon, Miltíades e Temístocles – e da retórica” (CASSIN, 2005, p. 150). De maneira semelhante, Justino usou gêneros diferentes. Suas *Apologias* aspiram a um tipo de argumentação e retórica apropriada à Segunda Sofística, e o *Diálogo com Trifão* procurava estabelecer o caso cristão por meio de diálogos e justificativas¹⁹⁸. O *Syntagma* (Tratado) perdido de Justino, que é considerado uma refutação de todas as heresias (*I Apol.* 26), talvez tenha tido um estilo literário diferente, além de possivelmente ter servido como fonte primária para as suas duas obras já mencionadas (PARSONS, 2015, p. 127).

Também, é possível ver as muitas adições e a forma prolongada do *Diálogo com Trifão* no contexto da Segunda Sofística. Horner (2001, p. 103) notou várias seções no *Diálogo* que parecem ser tratados menores separados por certos assuntos cristãos: argumentos tipológicos (*Dial.* 12-24, 40-44) exegese (*Dial.* 96-108) e polêmica (*Dial.* 16- 17; 110-119; 123; 130-133). As expansões são uma prática aceitável na Segunda Sofística. Braund (1998, p. 99) observa que o *Panegírico* de Plínio (ca. 61-114 EC) apresenta um tipo semelhante de expansão para fins de recomendar as suas virtudes ao imperador e orientar futuros governantes quanto à maneira mais eficaz de alcançar renome, uma que não seja por meio de instruções, mas apresentando-se como o exemplo a ser seguido¹⁹⁹. Essa prática, a qual precede a Segunda Sofística, aparenta ser algo usual durante esse período. Em suma, era relativamente comum expandir as obras com a inclusão de discursos e material suplementar.

Kemezis (2019, p. 83-84) nota que nenhum autor cuja obra tenha alcançado nosso tempo diz mais sobre a política local na porção oriental do Império do que Dião Crisóstomo (ca. 40-

¹⁹⁸ Brandão (2014, p. 19) percebe que Justino altera a sua argumentação quando “se dirige aos ‘gregos’, isto é, aos súditos de Roma, nas suas duas apologias, e quando se endereça aos judeus, no *Diálogo com Trifão*; e ainda nota, contudo, que este último tem a forma de 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 helenístico”.

¹⁹⁹ Adicionalmente, muitos dos discursos de Aristides parecem ter sido expandidos após sua aparição pública (RUTHERFORD, 2013). Até mesmo os diálogos de Platão mostram sinais de expansões e adições. Para Ryle (1966, p. 49), por exemplo, a *República* é uma preservação de discursos que foram perpetuados graças a essa iniciativa de Platão. Para ele, essa ideia de que a *República* é uma mistura de discursos originalmente independentes é confirmada com bastante força pela passagem pouco notada da *Política*, Livro II, onde Aristóteles afirma que a *República* estaria “repleta de digressões” de Sócrates (Aristóteles, *Pol.* 1264b39. In. ARISTÓTELES, 1998, p. 127).

120 CE), enquanto ainda se apresenta como um filósofo cínico ou estoico, não menos que o cosmopolita prototípico, enquadrando alguns de seus discursos nos contextos da *boulé* ou *ekklesia*, e introduzindo outros em locais menos formais. Kemezis (*ibid*) observa que o conteúdo desses discursos é estranhamente genérico, e da forma como os temos, frequentemente parecem ser escritos com o foco em um público externo mais amplo, mas sem deixar de lado o destinatário mais próximo. Esse público mais amplo pode estar lendo os discursos ou ouvindo-os em algum contexto secundário de execução, proferido pelo próprio Dião ou por outro intérprete. De qualquer forma, Kemezis (*ibid*) conclui que os textos que temos são imaginações literárias das comunidades em geral, projetados para repercutir entre membros de dezenas de diferentes comunidades da vida real, contudo, sem perder a relação análoga. Embora Dião se concentre em Rodes, Bailey (2015, p. 45) argumenta que Dião usa Rodes para comentar sobre as condições reais e potenciais da *polis* de maneira mais ampla. Nessa linha, Kennedy (2008, p. 572), acerca do 31º Discurso de Dião, diz parecer ser um exemplo de um discurso altamente desenvolvido que provavelmente não foi apresentado em sua forma atual.

Essa prática da expansão, de Dião e outros, pode ajudar a iluminar o desenvolvimento do *Diálogo com Trifão*. Uma das hipóteses centrais sobre o *Diálogo* é a existência de um núcleo menor de texto em forma de diálogo, que Horner (2002, p. 104) nomeou como *Texto de Trifão*, o qual pode ser relativamente fácil de detectar no contexto do diálogo, ainda que, para um leitor moderno, possa parecer contraintuitivo fazer inserções por atacado de material de sermão, exegese e polêmica, tornando o texto extremamente longo e difícil de acompanhar. Por outro lado, visto no contexto da Segunda Sofística, esse tipo de prática era comum. Embora o Texto de Trifão, mais homogêneo, possa ter sido produzido para um público mais amplo em sua concepção, o *Diálogo* maior, com suas extensas citações da *Septuaginta* entre outras várias inserções e repetições, teria sido mais apropriado em um ambiente educacional, o qual, segundo Snyder (2013, p. 663), foi articulado por Justino para exibir vários tipos de respostas a serem oferecidas às situações apresentadas, com as quais a maioria dos sofistas do período se identificaria. Isso se encaixa nas sensibilidades de Justino como professor e sofista cristão²⁰⁰.

²⁰⁰ A esse respeito, Snyder (2013, p. 663) diz o seguinte: “enquanto Justino, o filósofo e exegeta, teria resistido ao título de sofista, ele certamente estaria ciente de outros professores de literatura e filosofia que responderiam à descrição. Definido de forma restrita, o termo ‘sofista’ refere-se a oradores que davam palestras *ex tempore* sobre temas clássicos em estilo performático, em grego ático e que frequentemente vendiam seus serviços como educadores por um preço alto. De acordo com essa definição, Justino definitivamente não seria um sofista. No entanto, no sentido mais amplo de ‘especialista’, ou mesmo ‘especialista em texto’, o rótulo ‘sofista’ é bem apropriado a Justino: ele próprio pode usar os termos filologia e filosofia de maneira intercambiável, como ele faz quando passa um relato de sua atividade filosófica ao ancião que ele encontra à beira-mar (*Dial.* 3.2-3). A decisão

Justino pôde até pensar que seria preferível publicar o *Diálogo* em um formato expandido e mais pedagógico. Se as adições de texto ocorreram mais tarde na vida de Justino, é razoável supor que ele teria acrescentado vários argumentos e evidências que acumulara ao longo dos anos como professor cristão. A partir dessa comparação, é possível ver que a criação do *Diálogo* - tanto o Texto de Trifão quanto as expansões - seriam apropriadas ao contexto greco-romano do autor. Para Horner (2002, p. 104), Justino dá sinais de que sofrera influência da Segunda Sofística, particularmente, no uso feito das diversas formas literárias e nas expansões que parecem ter sido adicionadas, presumivelmente, por conta própria, cerca de vinte anos mais tarde.

Em suma, o formato de diálogo permite ao escritor colocar questões e oferecer instruções e esclarecimentos. Nesse sentido, o leitor seria persuadido pela suposta verdade transmitida por meio do ensinamento. Tanto os contextos cristão e greco-romano oferecem as prerrogativas para o desenvolvimento do *Diálogo*. De fato, pode também indicar a estreita relação do cristianismo com a cultura greco-romana. No mundo da Segunda Sofística, Justino usa o diálogo e a retórica de maneira semelhante à experimentação literária do segundo século. Tudo indica que Justino teria procurado escrever em um estilo projetado para atrair um público educado e instruído, que incluiria não-cristãos (como em suas *Apologias*)²⁰¹. Dessa maneira, Justino fica dentro dos amplos limites da Segunda Sofística e do cristianismo. Finalmente, compreender o papel dos sofistas e rétores, durante a Segunda Sofística, assim como seus hábitos literários, pode ajudar a explicar por que Justino expandiu o diálogo com longas passagens exegéticas dos textos cristãos e da *Septuaginta* e por que ele, de certa maneira, apresenta-se como uma espécie de sofista e professor. Essa perspectiva, finalmente, aproxima Justino de Luciano, permitindo, de nossa parte, verificar o que havia de comum e de diferente entre os dois autores.

5.2 O FILÓSOFO E SOFISTA

Como um professor cristão autoproclamado, Justino se colocou entre dois mundos emergentes no segundo século EC: o cristianismo e a Segunda Sofística. De certa forma, esses

de Justino de se dirigir ao Imperador em suas apologias, por exemplo, remete ao *topos* sofístico de se direcionar ao tirano e às atividades de homens, tais como Dião de Pruso, Dião Crisóstomo e Élio Aristides”.

²⁰¹ Para um estudo detalhado sobre a destinação do *Diálogo com Trifão* de Justino, veja COSGROVE, 1982, p. 211-219.

dois movimentos se opunham. A Segunda Sofística, conforme já discutimos no primeiro capítulo, proclamou um renascimento do ideal helenístico através da apropriação do puro grego ático, que remonta à era já então considerada “dourada” da cultura grega. O cristianismo emergiu de um contexto judaico e usou o grego koine para proclamar o judeu messias. Embora o cristianismo e a Segunda Sofística fossem oriundos de diferentes esferas da vida greco-romana e proclamassem objetivos diferentes, Justino parecia incorporar uma confluência de tradições que podem ajudar a explicar sua retórica, a escolha de seus modelos e, assim, como a sua produção literária pode ter se desenvolvido. Essa relação também pode explicar o que Justino estava tentando alcançar ao escrever o *Diálogo*.

Que Justino entende que o cristianismo é uma forma de filosofia está muito claro nas suas obras existentes. Na primeira *Apologia*, por exemplo, ele aborda a corte imperial como uma que fosse constituída por filósofos (Justino, *I Apol.* 1-2). Ele pede ao imperador que os cristãos sejam julgados da mesma maneira que outros filósofos e afirma que muitos usam o traje e reivindicam o título, mas são suas obras que determinam se são verdadeiros ou falsos filósofos (4-7). Do mesmo modo, os cristãos devem ser julgados por suas ações e não apenas por sua profissão de fé (8).

No prólogo do *Diálogo com Trifão*, Justino retoma essa tópica e apresenta um interlocutor admirado com suas roupas, o qual, em razão disso, saúda-o como um “filósofo”²⁰², enquanto Justino praticava sua caminhada matinal “sob os pórticos do ginásio”. Para Trifão, as vestes de Justino são um demonstrativo claro de que ele seria uma pessoa digna de respeito e sabedoria, por quem aqueles capazes de identificar tal distintivo deveriam ser automaticamente atraídos, devendo se aproximar imediatamente em busca de absorver uma palavra proveitosa para a vida. Essa apresentação, ainda que demonstre um componente irônico, não cumpre uma função depreciativa. A roupa parece servir à construção de um *ethos* que tem como objetivo preparar a recepção do leitor quanto à mensagem que Justino irá discutir, favorecendo uma percepção de que sua nova filosofia, ainda que bárbara, conterà adornos reconhecidamente helenísticos²⁰³.

²⁰² Justino, *Diálogo com Trifão*, 1: Φιλόσοφε, χαῖρε (saudações, filósofo). Rajak (2019, p. 80) afirma que o *Diálogo com Trifão* é uma obra escrita de dentro de um sistema religioso, apesar da aparente abertura de seus primeiros capítulos²⁰². Engaja-se imensamente a sério, em seus próprios termos, com os textos proféticos. Para Rajak (*ibid.*) a obra representa uma contribuição consciente para uma nova literatura cristã, servindo para educar, oferecer engajamento intelectual, consolidar, tanto para membros novos quanto antigos, a experiência de pertencer - como, de certa maneira, toda a literatura oferece, e principalmente a literatura apologetica.

²⁰³ Justino, *Diálogo com Trifão* 2: Ὁ δὲ Ἐδιδάχθην ἐν Ἄργει, φησίν, ὑπὸ Κορίνθου τοῦ Σωκρατικοῦ ὅτι οὐ δεῖ καταφρονεῖν οὐδὲ ἀμελεῖν τῶν περικειμένων τότε τὸ σχῆμα, ἀλλ' ἐκ παντὸς φιλοφρονεῖσθαι προσομιλεῖν τε αὐτοῖς, εἴ τι ὄφελος ἐκ τῆς συνουσίας γένοιτο ἢ αὐτῶ ἐκεῖνῳ ἢ ἐμοί. ἀμφοτέροις δὲ ἀγαθὸν ἔστι, κἂν θάτερος ἢ ὄφελιμῆνος. τούτου οὖν χάριν, ὅταν ἴδω τινὰ ἐν τοιοῦτῳ σχήματι, ἀσμένως αὐτῷ προσέρχομαι, σέ τε κατὰ τὰ

Luciano, de modo semelhante, mas com outra motivação, parece notar a forma como os filósofos buscam legitimar-se ou promover-se por meio de sua aparência²⁰⁴. Com ironia, seu protagonista Menipo afirma que, ao procurar pelo melhor entre os filósofos, teve como critério de escolha a “severidade do seu rosto”, a “palidez da pele” e a “espessura da barba”²⁰⁵. No seu *Diálogo dos mortos* (20.5), ao ser perguntado por Sócrates como iam “as coisas em Atenas”, Menipo responde com ironia que “Muitos jovens dizem filosofar, e de facto, a julgar pela pose e modo de andar, são filósofos de alto gabarito”²⁰⁶. Em outro diálogo entre a Filosofia e Zeus, esta se queixa duramente do tipo charlatão que se assemelha muito a si “no aspecto exterior [σχῆμα], no modo de olhar [βλέμμα], na maneira de andar [βάδισμα] e na maneira de vestir [ἐσταλμένοι]”, mas cuja vida “é completamente abominável, cheia de ignorância, de insolência e de deboche”, representando uma afronta à classe²⁰⁷. Taciano (*Discurso contra os gregos*, 19) também alerta contra a hipocrisia dos filósofos, os quais, para ele, estão longe de uma desejável vida ascética (ἀσκήσεως), e ainda critica em tom irônico o fato de eles receberem um pagamento anual do imperador romano de “seiscentas moedas de ouro”, sem que possam dar qualquer finalidade útil para o recurso, “nem mesmo para cortar gratuitamente a longa barba”²⁰⁸.

αὐτὰ ἡδέως νῦν προσεῖπον, οὗτοι τε συνεφέπονταί μοι, προσδοκῶντες καὶ αὐτοὶ ἀκούσεσθαι τι χρηστὸν ἐκ σοῦ (Em Argos, o socrático Corinto ensinou-me que não se deve desprezar, nem deixar de lado os que vestem uma roupa como essa, mas de todos os modos demonstrar-lhes estima e conversar com eles, a fim de tirar algum proveito para ele ou para mim. Mesmo no caso de um só dos dois tirar proveito, já é um bem para ambos. Por isso, sempre que vejo alguém com essa roupa, eu me aproximo dele com prazer, e foi por esse motivo que agora te saudei de boa vontade. Estes homens me acompanham e também esperam ouvir de ti algo proveitoso).

²⁰⁴ Brandão (2014, p. 225), ao comparar o tratamento que Luciano e Justino dão a essa questão, estabelece o seguinte contraste: “se Hermótimo pretende livrar-se da barba e de toda aparência (*schêma*) de filósofo, abandonando também o modo de vida deles em favor de um comum a todos os homens, Justino mantém deles tudo, tanto que é por sua indumentária que é reconhecido por Trifão (*Diálogo com Trifão* 1, 2).

²⁰⁵ Luciano, *Icar*. 5: ... προσώπου τε σκυθρωπότητι καὶ χρώας ὠχρότητι καὶ γενείου βαθύτητι.

²⁰⁶ Luciano, *Dial. Mort.* 20.5: Πολλοὶ τῶν νέων φιλοσοφεῖν λέγουσι, καὶ τὰ γε σχήματα αὐτὰ καὶ τὰ βαδίσματα εἰ θεάσαιτό τις, ἄκριοι φιλόσοφοι.

²⁰⁷ Luciano, *Fug.* 4: ὁ βίος δὲ παμμίαρος αὐτῶν, ἀμαθίας καὶ θράσους καὶ ἀσελγείας ἀνάπλεως, ὕβρις οὐ μικρὰ καθ' ἡμῶν.

²⁰⁸ Taciano, *Ad Gr.* 19: οἱ γὰρ παρ' ὑμῖν φιλόσοφοι τοσοῦτον ἀποδέουσι τῆς ἀσκήσεως ὥστε παρὰ τοῦ Ῥωμαίων βασιλέως ἑτησίους χρυσοῦς ἑξακοσίους λαμβάνειν τινὰς εἰς οὐδὲν χρησίμων <ἦ> ὅπως μηδὲ τὸ γένειον δωρεὰν καθειμένον αὐτῶν ἔχωσιν. Luciano, igualmente, oferece vários exemplos de anedotas com relação à barba dos filósofos e as suas atitudes tidas como vãs; e.g. *Pisc.*, 41: Ἄκουε, σίγα. ὅσοι φιλόσοφοι εἶναι λέγουσιν καὶ ὅσοι προσήκειν αὐτοῖς οἶονται τοῦ ὀνόματος, ἦκειν εἰς ἀκρόπολιν ἐπὶ τὴν διανομήν. δύο μναὶ ἐκάστῳ δοθήσονται καὶ σησαμαῖος πλακοῦς· ὃς δ' ἂν πάγωνα βαθὴν ἐπιδείξῃται, καὶ παλάθην ἰσχάδων οὗτός γε προζεπιλήψεται. κομίζειν δ' ἕκαστον σωφροσύνην μὲν ἢ δικαιοσύνην ἢ ἐγκράτειαν μηδαμῶς· οὐκ ἀναγκαῖα γὰρ ταῦτά γε, ἢν μὴ παρῆ· πέντε δὲ συλλογισμοὺς ἐξ ἅπαντος· οὐ γὰρ θέμις ἄνευ τούτων εἶναι σοφόν. (Escutai! Silêncio! Todos quantos se têm na conta de filósofos e todos quantos pensam que essa designação lhes assenta bem, que subam aqui à Acrópole, para uma distribuição. Serão dadas duas minas a cada um, e ainda um bolo de sésamo. Todo aquele que apresentar uma barba farfalhada, receberá, como suplemento, uma cesta de passas de figo. Não é preciso que cada um traga consigo nem bom senso, nem justiça, nem moderação. Na verdade, se não tiverdes essas qualidades, elas também não são necessárias. Deveis trazer, sem falta, cinco silogismos, pois sem eles não é permitido ser filósofo).

Mais à frente, ao questionar acerca da utilidade dos filósofos gregos, ele próprio responde descrevendo a aparência dos filósofos, os quais trazem:

[...] um dos ombros desnudado, conservam sua longa cabeleira, cultivam sua bela barba, usam unhas de feras; fanfarroneiam que não têm necessidade de nada, quando, como Proteu, necessitam do curtidor por causa do alforje, do tecelão para o manto, do lenhador para o bastão, dos ricos e do cozinheiro para suas gulodices.²⁰⁹

O que parece ser um ponto em comum entre Luciano e Taciano é que a aparência do filósofo, por mais adequada que possa lhes parecer, se não vier acompanhada de um conteúdo coerente, não cumpre com o propósito e a finalidade. Tanto o filósofo ideal de Taciano como o de Luciano, o deste espelhado em Nigrino²¹⁰ e Demônax, devem buscar uma vida harmônica com o pensamento que defendem, dispensando pagamentos, buscando a frugalidade, a moderação, a modéstia, a simplicidade e a afabilidade no trato²¹¹. A diferença é que para Taciano e Justino o filósofo ideal fala o que eles consideram ser a verdade dos dogmas cristãos, e por esta estão dispostos a morrer, tendo a divindade como objeto central de investigação filosófica. Os modelos apresentados por Luciano, Nigrino e Demônax, não são dogmáticos, nem estão preocupados com a divindade, passando a imagem de serem pessoas boas, justas, suavemente irônicas, mas em tudo equilibradas e tolerantes, mantendo certa independência doutrinária.

Justino, em sua *I Apologia*, contrapõe a religião filosófica dos cristãos àquela dos cultos politeístas. A adoração aos ídolos traz consigo uma falsa concepção de Deus e conduz à imoralidade entre aqueles que a praticam (9), e, portanto, Deus deve ser servido racionalmente e com uma vida virtuosa, passando a aceitar apenas aqueles que imitam as virtudes que residem nele, tais como temperança, justiça, filantropia, e tantas outras que são peculiares de “um Deus que não pode ser chamado por nenhum nome imposto” (10). Os cristãos, ele argumenta, são aqueles que adoram a Deus como Deus merece e deseja, mas Cristo (“nosso professor”, 12-13)

²⁰⁹ Taciano, *Ad Gr.* 25: θατέρου γὰρ τῶν ὄμων ἐξαμελοῦσι κόμην <τε> ἐπιειμένοι πολλὴν πωγωνοτροφοῦσιν ὄνυχας θηρίων περιφέροντες καὶ λέγοντες μὲν δεῖσθαι μηδενός, κατὰ δὲ τὸν Πρωτέα σκυτοδέψου μὲν χρήζοντες διὰ τὴν πῆραν, ὑφάντου δὲ διὰ τὸ ἱμάτιον καὶ διὰ τὸ ξύλον δρυοτόμου, διὰ δὲ τὴν γαστριμαργίαν τῶν πλουτούντων καὶ ὀψοποιοῦ.

²¹⁰ Brandão (2001, p. 61), no entanto, ressalva que em *Nigrino* o objetivo de Luciano não é “elaborar o retrato do filósofo ideal, e sim atacar Roma, podendo a escolha de um acadêmico justificar-se a partir disso”. Maguejo (LUCIANO, 2013, p. 81), por sua vez, em sua introdução a *Nigrino*, afirma que “Este Nigrino, ainda que seja apresentado como um filósofo platônico, revela-se, afinal, pela sua simplicidade e desprendimento das coisas materiais, mais como um imitador de Sócrates e, no limite, como um filósofo cínico moderado”. De fato, ainda que o filósofo ideal, nesta obra, se apresente como um platônico, são as suas características que o assemelham mais a um cínico que o tornam virtuoso, e não a sua doutrina.

²¹¹ Cf. Luciano, *Nigr.* 26; *Demon.* 5; Taciano, *Ad Gr.* 19; Justino, *Dial.* 2.

ensinou os seres humanos a serem justos e a viverem de acordo com as normas mais estritas da moral: “Seus discursos, porém, são breves e sintéticos, pois ele não era nenhum sofista, mas sua palavra era uma força de Deus” (14). Justino passa a fornecer uma série de dizeres de Jesus, todos os quais servem para mostrar que ele era professor de justiça ao invés de imoralidades (15-17). Além disso, ele declara que a conversão ao cristianismo é, fundamentalmente, uma conversão moral da iniquidade para a virtude (14). A questão, então, é uma de coerência. As pessoas que afirmam ser cristãos realmente vivem dessa maneira? Aqueles que agem de forma imoral não são, por essa medida, verdadeiramente cristãos. Se a verdadeira religião, a partir de um entendimento filosófico, é uma questão de adoração racional e vida moral, Justino deve reconhecer, por uma dedução lógica, que tal religião filosófica era possível mesmo antes do ensinamento de Cristo, e assim ele dá demonstração:

Nós recebemos o ensinamento de que Cristo é o primogênito de Deus e indicamos antes que ele é o Verbo, do qual todo o gênero humano participou. Portanto, aqueles que viveram conforme o Verbo são cristãos, mesmo que tenham sido pensados ateus, como, entre os gregos, Sócrates, Heráclito e outros semelhantes; e entre os bárbaros com Abraão, Ananias, Azarias e Misael, e muitos outros. (*I Apol.* 46. Tradução de Stormiolo).

Justino, em seu *Diálogo*, fala pouco sobre seu interlocutor, e este quase não desenvolve um argumento mais complexo ou expande a defesa de uma posição própria no diálogo. Quando muito, ele interpela a Justino com considerações pontuais, o qual, por sua vez, responde com vitupérios ou longos discursos, dominando tanto o debate, que o título *Monólogo contra Trifão* seria um mais adequado. Ainda assim, como poderá ser verificado, aqui, o pouco espaço concedido por Justino a Trifão permite que o interlocutor o coloque em situações peculiarmente incômodas e, por vezes, até mesmo sem saída, forçando a Justino que se desvie da questão. Por essas razões, Justino deixa percepção de não dominar tão bem os recursos dialógicos a fim de tornar-se efetivamente persuasivo por meio do gênero, principalmente, se comparado às suas duas outras apologias, em que ele se dirige ao imperador Antonino Pio para pleitear a defesa dos cristãos: em que ele pode postar profundas questões retóricas sem a necessidade de apresentar o posicionamento de um interlocutor, deixando a sentença à reflexão de sua audiência²¹².

²¹² Um exemplo de uma contundente defesa dos cristãos, com apelo à razão, submetida por Justino à objeção frequentemente ouvida pelos Cristãos sobre a impotência de sua divindade para socorrê-los (Se confessam a Deus, por que não os socorre e os livra da morte?) é o que está na sua *II Apologia* 16: “Por que motivo condenaste à morte um homem que ninguém provou ser adúltero, ou fornicador, ou assassino, ou ladrão, ou salteador, ou, por fim, réu de algum crime, mas que apenas confessou levar o nome de cristão? Úrbico, não estás julgando de modo conveniente ao imperador Pio, nem ao filho de César, amigo do saber [φιλοσόφου], nem ao sacro Senado”; à objeção: “Se confessam a Deus porque não os socorre e os livra da morte?” (Τίς ἢ αἰτία; τοῦ μήτε μοιχὸν μήτε

Luciano, por sua vez, é reconhecidamente hábil em explorar os recursos dialógicos, adornados pelo contexto sério-cômico, para persuadir sua audiência a seu favor. Seus diálogos demonstram um forte envolvimento entre os interlocutores, dando uma perspectiva e experiência quase teatral a sua audiência. Por outro lado, se ele não se aprofunda tanto nas questões colocadas pelos sistemas filosóficos a que tece a sua crítica, talvez seja por razões de que seu interesse reside em explorar a improvável combinação da comédia e da filosofia enquanto arma desestabilizante das latentes incoerências entre discurso e prática que ele vai identificar entre os filósofos de seu tempo.

Assim, passemos ao tratamento de dois modelos de filósofo ideal presentes no *corpus lucianum*. No primeiro modelo, Luciano apresenta Nigrino, um filósofo platônico,²¹³ a quem ele expressa, nessa obra, profunda admiração. No entanto, não são os aspectos tipicamente platônicos de sua filosofia que são destacados. Aliás, aqui, não há a exposição de um sistema filosófico a partir do qual o leitor possa apontar com qual escola este filósofo é identificado, a não ser pela atribuição dada por Luciano. Luciano parece mais interessado em retratar o *ethos* do seu filósofo ideal e o efeito que ambos provocam nas pessoas que cruzam seus caminhos do que em descrever o *logos* de cada um. Com relação a isso, Luciano apresenta os valores que cada um defende, os quais, não casualmente, correspondem àqueles valores mais estimados pelo autor, os quais podem ser verificados ao longo de seu *corpus*, além de indicar alguns tópicos que se tornam discussão para o elogio ou o vitupério. No entanto, não há a rigor a apresentação de um sistema filosófico.

Luciano descreve uma conversa que tivera com Nigrino em que este lhe contrapõe a “liberdade” (ἐλευθερίαν) advinda da filosofia aos bens comumente estimados entre as pessoas, tais como “a riqueza, a fama, a realeza, a honra e, ademais, o ouro e a púrpura”²¹⁴. Como resultado desse “discurso [λόγου] de Nigrino”, Luciano admite de pronto “um estado de cegueira [τυφλώτουςαν]” em que vivia até aquele momento, e que “no tocante à alma [ψυχὴν]”, o filósofo lhe ajudara a obter “uma visão mais penetrante [ὀξυδερκέστερος]”, tornando-o “exultante [γαῦρός] e altivo [μετέωρός]”. A exemplo de como os indianos foram afetados “pelo vinho, quando pela primeira vez dele beberam”²¹⁵, Luciano diz que as palavras

πόρνον μήτε ἀνδροφόνον μήτε λωποδύτην μήτε ἄρπαγα μήτε ἀπλῶς ἀδίκημά τι πράξαντα ἐλεγχόμενον, ὀνόματος δὲ Χριστιανοῦ προσωνομίαν ὁμολογοῦντα τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ἐκολάσω; οὐ πρόποντα Εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφου Καίσαρος παιδὶ οὐδὲ τῇ ἱερᾷ συγκλήτῃ κρίνεις, ὦ Οὐρβικε).

²¹³ Luciano, *Nigr. 2*: Δόξαν οὖν μοι διὰ πολλοῦ προσειπεῖν Νιγρίτην τὸν Πλατωνικὸν φιλόσοφον.

²¹⁴ Luciano, *Nigr. 4*: πλούτου καὶ δόξης καὶ βασιλείας καὶ τιμῆς, ἔτι τε χρυσοῦ καὶ πορφύρας.

²¹⁵ Luciano, *Nigr. 5*: οἷόνπερ καὶ οἱ Ἴνδοι πρὸς τὸν οἶνον λέγονται παθεῖν, ὅτε πρῶτον ἔπιον αὐτοῦ.

de Nigrino provocaram nele um estado “inspirado [ἔνθεος] e ébrio [μεθύων]”. Após um longo preâmbulo, “conforme a norma dos mestres da retórica”²¹⁶, Luciano antecipa desculpas e justificativas, no evento de não fazer um relato digno da sabedoria contida na filosofia de Nigrino, a qual passa a comunicar de memória ao seu interlocutor. Luciano narra uma história contada pelo filósofo acerca de um estrangeiro rico que, ao visitar Atenas, apresentando-se aos cidadãos da cidade de “forma ostensiva e insuportável, com uma multidão de seguidores, uma vestimenta multicolorida e esbanjando ouro”²¹⁷, torna-se imediatamente “educado” (ἐπαιδεύετο) por estes que zombam de sua “vestimenta multicolorida e das notáveis vestes púrpuras” (ἐσθῆτα τὴν ποικίλην καὶ τὰς πορφυρίδας), além de seus “numerosos anéis, o cuidado excessivo com os cabelos e o modo de vida licencioso”²¹⁸. Nigrino, assim, exalta como esse contato com os cidadãos atenienses “pouco a pouco” teria tornado o estrangeiro “uma pessoa ponderada” (ἐσωφρονίσθη). Enquanto Nigrino, segundo Luciano, tece crítica aos filósofos que, ao “ensinar a desprezar [καταφρονεῖν] a riqueza [πλούτου]”, são os mesmos que “filosofam por salário” (ἐπὶ μισθῷ φιλοσοφούντων), ensina a seus seguidores por meio de seu exemplo (παράδειγμα) os seguintes valores: “a sobriedade na alimentação, a moderação nos exercícios físicos, a seriedade na face, a modéstia no traje e, sobretudo, o equilíbrio no pensar e a amabilidade na conduta”²¹⁹.

Demônax, o outro modelo ideal presente no seu *corpus*, é admirado por Luciano em razão de expressamente desprezar “todos os bens humanos” (ἀνθρωπείων ἀγαθῶν ἀπάντων), consagrar-se “à liberdade [ἐλευθερία] e a sinceridade [παρρησία]”, conduzir “uma vida ilibada [ἀνεπιλήπτω βίῳ]”, “na retidão [ὀρθῶ] e na saúde [ύγιει]”, e oferecer gratuitamente a quantos interessassem em ouvir “um exemplo [παράδειγμα] de sabedoria e de verdade no exercício da filosofia”²²⁰. Ao tratar em seguida de qual escola teria aderido, Luciano parece até falar sobre si mesmo, quando ele afirma que Demônax não teria se limitado “a um único tipo de filosofia, mas, tendo combinado várias numa só, jamais deixaria claro qual delas ele preferia”²²¹. Luciano

²¹⁶ Luciano, *Nigr.* 10: κατὰ τὸν τῶν ῥητόρων νόμον.

²¹⁷ Luciano, *Nigr.* 13: Ἐμέμνητο γοῦν τινος τῶν πολυχρύσων, ὃς ἐλθὼν Ἀθήναζε μάλ' ἐπίσημος καὶ φορτικὸς ἀκολούθων ὄχλῳ καὶ ποικίλῃ ἐσθῆτι καὶ χρυσῶ.

²¹⁸ Luciano, *Nigr.* 13: ἢ τῶν δακτυλίων τὸ πλῆθος ἢ τῆς κόμης τὸ περίεργον ἢ τῆς διαίτης τὸ ἀκόλαστον.

²¹⁹ Luciano, *Nigr.* 26: τῆς τροφῆς τὸ ἀπέριττον καὶ τῶν γυμνασίων τὸ σύμμετρον καὶ τοῦ προσώπου τὸ αἰδέσιμον καὶ τῆς ἐσθῆτος τὸ μέτριον, ἐφ' ἅπασιν δὲ τούτοις τῆς διανοίας τὸ ἡρμοσμένον καὶ τὸ ἡμερον τοῦ τρόπου.

²²⁰ Luciano, *Demon.* 3: χρώμενος καὶ τοῖς ὀρώσι καὶ ἀκούουσι παράδειγμα παρέχων τὴν ἑαυτοῦ γνώμην καὶ τὴν ἐν τῷ φιλοσοφεῖν ἀλήθειαν.

²²¹ Luciano, *Demon.* 5: Φιλοσοφίας δὲ εἶδος οὐχ ἓν ἀποτεμόμενος, ἀλλὰ πολλὰς ἐς ταῦτ' ἀκαταμίξας οὐ πάνυ τι ἐξέφαινε τίνι αὐτῶν ἔχαιρεν. Mais à frente (62) ao ser questionado sobre qual filósofo Demônax tinha preferência, ele responde que “todos são admiráveis”, mas que ele venera “Sócrates”, admira “Diógenes” e ama “Aristipo”

não elabora o sistema filosófico de Demônax, mas descreve o impacto de sua filosofia naqueles que a ela eram expostos, os quais eram “tomados por uma boa disposição” e saíam de sua presença “muito mais equilibrados e contentes, esperançosos com relação ao futuro”²²². Demônax era o sábio com habilidade de consolar os velhos e os doentes “com o riso [γέλωτι]” (8) e “reconciliar irmãos separados pela discórdia [στασιάζοντας]” (9), uma vez que entendia que “a persuasão [πειθῶ] estava sempre pousada sobre seus lábios”²²³. Luciano afirma sobre Demônax que este “considerava a amizade como o maior bem entre os homens”²²⁴, sendo “a morte [θάνατος] ou a doença [νόσος] de um amigo” o único evento que pudesse “aborrecê-lo” (ήνία). Luciano ainda conta que, contra os seus críticos – que o acusavam de jamais o terem “visto oferecendo um sacrifício” aos deuses e que ele “era o único entre todos que não se iniciara nos mistérios de Elêusis”²²⁵ –, Demônax teria oferecido a seguinte réplica: “Não se admirem, senhores atenienses, se não sacrifiquei antes em nome da deusa, pois jamais me ocorreu que ela pudesse precisar de um sacrifício meu”²²⁶.

Em *Nigrino e Demônax*, Luciano apresenta uma classe de narrativas em que se elabora uma tematização sobre o processo de filiação a uma corrente de pensamento, aí estando imbricados os campos da filosofia e da religião. Demônax, Nigrino, Peregrino e Alexandre seriam essas figuras meio filósofos, meio santos, cuja retratação biográfica marca uma nova fase ou uma nova categoria de *bíos*²²⁷.

(Πάντες μὲν θαυμαστοί· ἐγὼ δὲ Σωκράτη μὲν σέβω, θαυμάζω δὲ Διογένη καὶ φιλῶ Ἀρίστιππον). Em nota a sua tradução, Olimar Flores Júnior afirma que “Demônax, em certa medida, faz convergir na escala de suas preferências duas tradições socráticas consideradas geralmente como antagônicas: o cinismo de Diógenes e o hedonismo de Aristipo de Cirene”.

²²² Luciano, *Demon.* 6: παντοίους δὲ ὑπ'εὐφροσύνης γενομένους καὶ κοσμιωτέρους παρὰ πολὺ καὶ φαιδρότερους καὶ πρὸς τὸ μέλλον εὐέλπιδας.

²²³ Luciano, *Demon.* 10: τὴν πειθῶ τοῖς χεῖλεσιν αὐτοῦ ἐπικαθῆσθαι.

²²⁴ Luciano, *Demon.* 10: ὡς ἂν καὶ τὸ μέγιστον τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν τὴν φιλίαν ἡγούμενον.

²²⁵ Luciano, *Demon.* 11: ὅτι οὔτε θύων ὄφθη πώποτε οὔτε ἐμύθη μόνος ἀπάντων ταῖς Ἐλευσινίαις.

²²⁶ Luciano, *Demon.* 11: Μὴ θαυμάσητε, ἔφη, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, εἰ μὴ πρότερον αὐτῇ ἔθυσσα, οὐδὲν γὰρ δεῖσθαι αὐτὴν τῶν παρ' ἐμοῦ θυσιῶν ὑπελάμβανον. Essa consideração de Demônax encontra paralelo em outra obra de Luciano, em *Sobre os sacrifícios* 1, na qual Luciano discorre sobre as pessoas que “fazem da divindade uma ideia tão baixa e ignóbil, a ponto de [os deuses] necessitarem dos homens, de sentirem prazer em serem lisonjeados e de ficarem irritados quando os desprezam” (οἱ γε οὕτω ταπεινὸν καὶ ἀγεννὲς τὸ θεῖον ὑπελήφασιν ὥστε εἶναι ἀνθρώπων ἐνδεὲς καὶ κολακευόμενον ἥδεσθαι καὶ ἀγανακτεῖν ἀμελούμενον).

²²⁷ Segundo Patricia Cox (*apud* IPIRANGA JR., 2008, p. 97), “a vida do sábio ou do filósofo santo testemunha novos valores advindos à figura do filósofo, cuja vida se pauta pela busca do divino e por um modo de vida, uma prática ascética, que corroboraria seu estado de santidade. Embora considere os traços de ligação e continuidade com a biografia greco-romana anterior, ela concebe a biografia do homem santo como um gênero distinto, cujos traços caracterizadores do sábio santo se tornam, com efeito, motivos literários do gênero, a saber, a sabedoria (possuída desde jovem), talento para perceber a natureza humana e as disposições das almas dos outros, a filantropia, a simpatia pelos companheiros, o desejo de comunicar sua sabedoria, a formação de discípulos, a mudança orquestrada na vida dos seguidores e êmulos, devoção a um estilo de vida ascético”.

Conforme pode ser verificado nos dois modelos, resumidamente, apresentados acima, tanto em Nigrino como em Demônax não há uma exposição sequer abreviada do sistema filosófico desses que são descritos por Luciano como sendo o modelo de filósofo ideal. Ambos os filósofos não são apresentados por Luciano a fim de causar admiração em razão de seus sistemas filosóficos, mas pelo apelo que provocam em razão de possuírem uma imagem sóbria, sábia, moderada, irônica e coerente, e nisso há um paralelo com os apologistas. Tanto Luciano como os apologistas expressam, em momentos, uma contundente objeção tanto contra os filósofos fundadores quanto contra seus seguidores, oferecendo uma imagem depreciada em ambos os casos. Com relação aos fundadores, Taciano, por exemplo, chega a questionar: “com a vossa filosofia, que produzistes que mereça respeito? Quem, dos que passam pelos mais notáveis, ficou isento de arrogância?”²²⁸. Após vituperar contra diversos fundadores das escolas mais tradicionais²²⁹, Taciano, parecendo ecoar a posição cética, critica as escolas porque “dogmatizam [δογματίζουσιν] coisas contraditórias, [...] criando doutrinas opostas [ἀντιδοξοῦσι]”²³⁰. Luciano, de modo satírico, elenca outras fragilidades e contradições na sua crítica aos filósofos do seu tempo, mas, igualmente, tampouco poupa os fundadores das escolas. Isso ocorre em duas de suas obras que normalmente são vistas juntas: em *Os ressuscitados* considera-se que haja uma reação de Luciano aos críticos que teriam se ressentido contra ele em razão da sua apresentação muito desfavorável dos fundadores das escolas em *Filosofia em Leilão*. No entanto, Luciano responderia em *Os ressuscitados* que ele não é contra os

²²⁸ Taciano, *Ad Gr.* 2, 3: Τί γὰρ σεμνὸν φιλοσοφοῦντες ἐξηγέκατε; τίς δὲ τῶν πάνυ σπουδαίων ἀλαζονείας ἔξω καθέστηκεν;

²²⁹ Taciano, *Ad Gr.* 2, 3: Διογένης πιθάκης καυχῆματι τὴν αὐτάρκειαν σεμννόμενος πολύποδος ὠμοβορία πάθει συσχεθεὶς εἰλεῶ διὰ τὴν ἀκρασίαν ἀποτέθνηκεν. Ἀρίστιππος ἐν πορφυρίδι περιπατῶν ἀξιοπίστως ἠσωτεύσατο. Πλάτων φιλοσοφῶν ὑπὸ Διονυσίου διὰ γαστριμαργίαν ἐπιπράσκετο. καὶ Ἀριστοτέλης ἀμαθῶς ὄρον τῆ προνοία θεὶς καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἐν οἷς ἠρέσκετο περιγράψας, λίαν ἀπαιδευτῶς Ἀλέξανδρον τὸ μεμνηνὸς μειράκιον ἐκολάκευεν, ὅστις Ἀριστοτελικῶς πάνυ τὸν ἑαυτοῦ φίλον διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι προσκυνεῖν αὐτὸν καθείρξας ὥσπερ ἄρκτον ἢ πάρδαλιν περιέφερε [...] τὸν γὰρ Ζήνωνα διὰ τῆς ἐκπυρώσεως ἀποφαινόμενον ἀνίστασθαι πάλιν τοὺς αὐτοὺς ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς [...] Ἐμπεδοκλέους γὰρ τὸ ἀλαζονικὸν αἰ κατὰ τὴν Σικελίαν τοῦ πυρὸς ἀναφυσήσεις ἀπέδειξαν, ὅτι μὴ θεὸς ὢν τοῦθ' ὅπερ ἔλεγεν εἶναι κατεψεύδετο. γελῶ καὶ τὴν Φερεκύδους γρασολογίαν καὶ τοῦ Πυθαγόρου τὴν περὶ τὸ δόγμα κληρονομίαν καὶ τοῦ Πλάτωνος, κἄν τινες μὴ θέλωσι, τὴν περὶ τούτους μίμησιν. (Diógenes, com a bravata do seu barril, ostentava a sua independência; depois comeu um polvo cru e, atacado por cólicas, morreu de intemperança; Aristipo, passeando com o seu manto de púrpura, entregava-se à dissolução mantendo a aparência de gravidade; Platão, com toda a sua filosofia, foi vendido por Dioniso por causa de sua glotonaria. Aristóteles, que nesciamente estabeleceu limites para a providência e definiu a felicidade pelas coisas de que ele gostava, agradava muito depressa o rapaz louco Alexandre, que, por certo muito aristotelicamente, colocou numa jaula um amigo seu porque este não quis adorá-lo, e o levava em todo lugar como um urso ou um leopardo [...] Também se deve rejeitar Zenão, quando ele afirma que por meio da conflagração universal os mesmos homens ressuscitarão para as mesmas ações [...] Quanto à charlatanice de Empédocles, as erupções da Sicília demonstraram que, não sendo deus, ele mentia dizendo que o era. Também me rio dos contos de velha de Ferecides e de Pitágoras, que herda a sua doutrina, e de como Platão, embora alguns não o queiram, imita um e outro).

²³⁰ Taciano, *Ad Gr.* 3: οἵτινες ἐναντία μὲν ἑαυτοῖς δογματίζουσιν [...] ἀντιδοξοῦσι δὲ ἑαυτοῖς.

fundadores, mas contra os seus seguidores, que não apresentam coerência em seu estilo de vida. Assim, a sua crítica seria destinada aos filósofos contemporâneos e não aos fundadores das escolas. No entanto, o fato é que Luciano, igualmente, não poupa sequer os fundadores se ampliarmos a questão ao seu *corpus*²³¹, e mesmo na sua defesa em *Os ressuscitados* nota-se um forte tom irônico que finda por validar a percepção de seus críticos²³².

No que diz respeito à imagem presente que tem dos filósofos, Luciano e os apologistas participam inclusive de críticas semelhantes: criticam o filosofar por um pagamento, a ostentação com que os filósofos se apresentam em público e a falta de coerência entre o discurso e a ação. No entanto, diferenciam-se no tratamento que oferecem à distorção que denunciam. Luciano apresentará modelos neutros quanto ao sistema filosófico, mas que são exemplos de conduta, cujo modelo deve ser emulado. Por outro lado, Justino apresenta uma imagem de um filósofo ideal, aliás, oferecendo a si mesmo como modelo, “convertido” ao cristianismo e disposto a defender a crença, ainda que venha a custar a sua própria vida, conforme se verifica na narrativa da tradição cristã acerca de seu martírio. Segundo Williams (1930, p. 10-11), por volta do dia 12 de junho, entre os anos 163-167 EC, Justino recusou-se a oferecer sacrifícios aos deuses e, assim, é conduzido a receber a punição de flagelo e decapitação. Cabe destaque à confissão de fé de Justino perante o prefeito Rústico que o sentenciou a tal destino. Rústico, então, pergunta a Justino que tipo de doutrinas (λόγους) ele pratica? Justino, em resposta, diz ter tentando aprender todas as doutrinas (πάντας λόγους), mas que finalmente concordou apenas

²³¹ Em *Dial. Mort.* 6.5, Luciano se refere a Platão e Aristipo em um diálogo entre Sócrates e Menipo, em que nem Sócrates é roupaado pelo cínico: {ΜΕΝΙΠΠΙΟΣ} Ἀλλὰ ἐώρακας, οἶμαι, οἷος ἦκε παρὰ σοὶ Ἀρίστιππος ἢ Πλάτων αὐτός, ὁ μὲν ἀποπνέων μύρον, ὁ δὲ τοὺς ἐν Σικελίᾳ τυράννους θεραπεύειν ἐκμαθών. {ΣΩΚΡΑΤΗΣ} Περὶ ἐμοῦ δὲ τί φρονοῦσιν; {ΜΕΝΙΠΠΙΟΣ} Εὐδαίμων, ὃ Σώκρατες, ἄνθρωπος εἶ τά γε τοιαῦτα. πάντες γοῦν σε θαυμάσιον οἴονται ἄνδρα γεγενῆσθαι καὶ πάντα ἐγνωκέναι καὶ ταῦτα – οἶμαι γὰρ τάληθῆ λέγειν – οὐδὲν εἰδότα. (ΜΕΝΙΠΟ — Também viste, creio eu, em que estado aqui chegaram Aristipo e o próprio Platão, aquele cheirando a perfume, e este habituado a cortejar os tiranos na Sicília. ΣÓCRATES — E de mim... que é que as pessoas pensam? ΜΕΝΙΠΟ — Pelo menos nesse ponto, ó Sócrates, és uma pessoa feliz, pois todos acham que foste um homem admirável, que sabia tudo, embora — julgo que há que dizer a verdade — nada sabendo). Nota-se, no que respeita a Platão, que Menipo não deixa de mencionar as relações com os tiranos da Sicília. Em outro diálogo (13.5), agora entre Diógenes e Alexandre, este se refere a Aristóteles como: Ὁ σοφὸς ἐκεῖνος ἀπάντων κολάκων ἐπιτριπτότατος ὢν; ἐμὲ μόνον ἔασον τὰ Ἀριστοτέλους εἰδέναι [...] (Sábio, esse, o mais manhoso de todos os adulares?! Deixa que só eu conheça as manhas de Aristóteles [...]).

²³² Luciano, *Pisc.* 8: Ὁρᾶτε· πρὸς ὀργὴν ἀκούετε καὶ οὐδὲν τῶν δικαίων προσείσθε. καίτοι οὐκ ἂν ᾤηθην ποτὲ ὡς ὀργὴ Πλάτωνος ἢ Χρυσίππου ἢ Ἀριστοτέλους ἢ τῶν ἄλλων ὑμῶν καθίκοιτο ἂν, ἀλλὰ μοι ἔδοκεῖτε μόνοι δὴ πόρρω εἶναι τοῦ τοιοῦτου. πλὴν ἀλλὰ μὴ ἄκριτόν γε, ὃ θαυμάσιοι, μηδὲ πρὸ δίκης ἀποκτείνητέ με. ὑμέτερον γοῦν καὶ τοῦτο ἦν, μὴ βία μηδὲ κατὰ τὸ ἰσχυρότερον πολιτεύεσθαι, δίκη δὲ τὰ διάφορα λύεσθαι διδόντας λόγον καὶ δεχομένους ἐν τῷ μέρει (Reparai: vós dais ouvidos à vossa ira e não admitis nada em favor da justiça. E no entanto, eu nunca suporia que a ira pudesse apoderar-se de Platão, ou de Crisipo, ou de Aristóteles, ou de qualquer outro de vós, mas, pelo contrário, vós parecíeis-me as únicas pessoas isentas de tal sentimento. Ora, admiráveis senhores, não me mateis sem julgamento e sem sentença... Pelo menos era esta uma característica vossa, a de não proceder nem pela força, nem a favor do mais forte, resolvendo os diferendos através de um processo judicial, em que apresentais os vossos argumentos e, por outro lado, escutais [os do adversário]).

com as verdadeiras doutrinas dos cristãos (ἀληθέσι λόγοις τοῖς τῶν Χριστιανῶν), e que as busca como um dogma correto (μετὰ δόγματος ὀρθοῦ). Rústico o questiona sobre o que vem a ser esse δόγμα, ao que Justino responde:

Aquilo segundo o qual adoramos o Deus dos cristãos, que consideramos ser um desde o princípio, autor de toda a criação, visível e invisível; e o Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, que também já tinha sido anunciado pelos profetas que em breve estaria presente com a raça dos homens, o arauto da salvação e mestre de bons discípulos. E eu, sendo homem, acho que o que posso dizer é insignificante em comparação com Sua divindade sem limites, reconhecendo certo poder profético, desde que foi profetizado a respeito de quem agora digo que ele é o Filho de Deus. Pois sei que desde os tempos antigos os profetas predisseram Sua aparência entre os homens²³³.

Percebe-se, por fim, que tanto Luciano como os apologistas parecem reconhecer que vivem em um período de crise social em que os arquétipos vêm sofrendo ataques tanto daqueles que se apresentam como herdeiros das diversas tradições clássicas, como da condição imposta pelo regime imperial romano, cujos valores nem sempre coadunam com aqueles defendidos pela cultura helenística ou dos demais povos estrangeiros sob ocupação²³⁴. Todavia, não se trata apenas de uma crítica nostálgica²³⁵. As críticas de Luciano, em uma esfera mais ampla, apontam para uma crise da *paideia* que repercute na corrupção dos modelos presentes em seu tempo. Por outro lado, se a zombaria do sentimento religioso em Luciano é um sinal da saúde do debate acerca das crenças no segundo século EC, isso não é para ser considerado um sintoma de um mal-estar geral de seu tempo, ao contrário, é demonstrativo de certa liberdade que se usufruía ao menos no campo literário no período.

No nível local, a crise é examinada por diversos prismas, entre os quais se destaca a incoerência percebida nos indivíduos em posição de liderança na sociedade, apresentando atitudes que não correspondem às ideias que defendem. Adicionalmente, no plano maior, Luciano observa as falhas nos próprios arquétipos e torna isso objeto de sua sátira, ao que não

²³³ *O martírio de Justino, RECENSIO B*, 2.5.1-2.7.2: Ὅπερ εὐσεβοῦμεν εἰς τὸν τῶν Χριστιανῶν θεόν, ὃν ἠγοῦμεθα ἓνα τούτων ἐξ ἀρχῆς ποιητὴν καὶ δημιουργὸν τῆς πάσης κτίσεως, ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου, καὶ κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν παῖδα θεοῦ, ὃς καὶ προκεκήρυκται ὑπὸ τῶν προφητῶν μέλλων παραγίνεσθαι τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας κῆρυξ καὶ διδάσκαλος καλῶν μαθημάτων. καγὼ ἄνθρωπος ὢν μικρὰ νομίζω λέγειν πρὸς τὴν αὐτοῦ ἄπειρον θεότητα, προφητικὴν τινα δύναμιν ὁμολογῶν, ὅτι προκεκήρυκται περὶ τούτου ὃν ἔφην νῦν θεοῦ υἱὸν ὄντα. ἴσθι γὰρ ὅτι ἄνωθεν προεῖπον οἱ προφῆται περὶ τῆς τούτου παρουσίας γενομένης ἐν ἀνθρώποις.

²³⁴ A própria ocupação Romana tem relação com essa deturpação, o que fica claro especialmente nas obras de Luciano *Carta a Nigrino* e *Assalariados*.

²³⁵ Como bem coloca Brandão (2001, p. 133), tanto Luciano como os apologistas agem na “esfera da diferença, no contexto da mesma crise da cultura, instrumentalizam seu discurso em função da difusão da por eles chamada sabedoria bárbara”. Além disso, Brandão (*ibid*, p. 134) nota que, se, por um lado, “os apologistas pretendem salvar o mundo, fazendo com que o diferente roube o lugar do próprio”, por outro, “Luciano não pretende nem a substituição da visão-de-mundo grega, nem sua reinstauração”. Segue-se, assim, por Brandão (*ibid*), a visão de que Luciano “não tem nostalgia do passado, nem esperança no futuro”. Luciano é pensador da crise, da sua própria e da de seu tempo.

se mantém em pé novo e antigo. Ainda assim, Luciano não se apresenta como um reformador que pretende propor um novo modelo em substituição a toda deturpação e contradição identificada por ele. Os apologistas, por sua vez, parecem perceber a existência de uma crise, assim como Luciano, mas diferentemente deste, apresentam uma nova agenda de substituição e ocupação tão radical que estão dispostos a se tornarem mártires por ela. Diante desse cenário é que Luciano e os apologistas se articulam e confrontam os arquétipos, segundo a interpretação dada pela Segunda Sofística, e ainda, apresentam suas próprias visões: para Luciano, trata-se de pensar a crise e suspender os *dogmas*; para os apologistas, polemizar a crise para fins de propor a substituição da *doxa* e dos *dogmas* vigentes, impondo a sua verdade por meio de sua *pistis*.

Ao ter modelos de filósofos e sofistas imediatamente a sua disposição, Luciano terá o seu foco voltado ao campo ético de ambas as categorias, ora se apresentando como um céptico, ora como um cínico, quando o confronto se der no campo das convenções dogmáticas apresentadas pelas diversas escolas, e ora como um epicurista²³⁶ quando o que se pretende é valorizar o aspecto materialista frente às expressões religiosas vigentes. Ainda assim, o discurso que envolve temas filosóficos em Luciano parece vir adornado pelo estilo sofístico²³⁷.

O Luciano histórico raramente vem à tona, ficando para o público, em termos de um retrato de si, a sua persona autoral²³⁸. Por outro lado, a persona autoral, entre os apologistas, confunde-se com a figura histórica, não sendo tão nítido o ponto onde termina uma e começa a outra. De uma forma ou de outra, os autores apologistas se apresentam como o modelo a ser emulado. Para os apologistas do segundo século, Sócrates é o protocristão que, no âmbito do

²³⁶ Luciano demonstra certo padrão distintivo ao apresentar uma visão mais favorável da escola epicurista mesmo que ele nunca tenha se declarado pertencer a essa escola e a incluí, em raros momentos, como alvo de suas sátiras (*Vit. auct.* 19). A maneira como ele zomba da religião apresenta certos pressupostos epicuristas e até mesmo quando ele zomba dos Epicuristas juntamente com outras escolas filosóficas, a sua crítica a estes é mais suave. Quando o alvo é o sentimento religioso, o pensamento epicurista lhe cai bem, mas quando o seu alvo é o antidogmatismo, então nem os epicuristas são isentados. Luciano dedica *Alexandre ou o falso profeta* (61) à “defesa de Epicuro, um homem realmente sagrado e divino por natureza, o único que na verdade conheceu as coisas belas, transmitiu-as e tornou-se o libertador dos que trataram com ele. Assim, penso que meu escrito terá alguma utilidade para os que o lerem, refutando algumas opiniões e confirmando outras: as dos homens sensatos”.

²³⁷ Em *De retórica*, Filodemo (ca. 110-40 AEC), filósofo epicurista, argumenta que sofística retórica, mas não política, é uma arte. Ao longo do tratado, ele questiona o *status* tradicional da retórica como reserva dos políticos e argumenta que a retórica sofística é útil para os filósofos, cujas carreiras dependem da escrita e da fala (WURSTER, 2015, p. 21). Luciano parece estar bem alinhado com essa visão de Filodemo, uma vez que ele debate os seus temas filosóficos por meio de uma retórica sofística.

²³⁸ Bosman nota uma versátil persona autoral em Luciano, a partir da qual, ao assumir diversos protagonistas e narradores – mesmo quando ele aparenta falar em sua própria voz, – defende uma variedade de pontos de vista, entre os quais os dos Cínicos, Epicuristas e Cépticos (BOSMAN, 2012, p. 785). Esta quebra de compromisso filosófico oferece grande liberdade para que o autor defenda orientações direcionadas à condução prática da vida, ao invés de se limitar a áridas sutilidades e rígidas posições dogmáticas.

helenismo, aponta para o cristianismo assim como os profetas apontam para Jesus. Com relação ao conteúdo filosófico, seus textos tanto refletem a filosofia platônica como o judaísmo. Quanto à forma, o modelo é o sofístico segundo os padrões que marcaram a Segunda Sofística. Talvez, a imagem híbrida de si e do hipocentauro que Luciano utiliza para retratar a sua obra, possa analogamente ser utilizada para descrever os apologistas, ainda que para propósitos bem distintos. Apesar de suas vestimentas, e seu respeito e reverência por Sócrates e Platão, Justino não parece se apresentar como um filósofo na argumentação, pelo menos não como um filósofo que tenha utilizado técnicas socráticas assim como apresentado por Platão em seus diálogos. Ainda que o leitor de Justino, em um primeiro momento, tivesse a sua disposição a figura de Sócrates para comparação, até porque o próprio Justino faz menção a este tantas vezes em suas Apologias e no seu *Diálogo com Trifão*, o *Diálogo*, como um todo, entretanto, mostra um Justino segundo os padrões da Segunda Sofística, adequando os modelos disponíveis ao propósito apologético.

Filóstrato parece, igualmente, oferecer um padrão com elementos semelhantes. Aqui, cabe destaque à observação que Billault (1993, p. 227) faz sobre a *Vida de Apolônio de Tiana*, em que Filóstrato, ao descrever o contexto da retórica no início do Império Romano, enfatiza um lado particular dessa prática. Apolônio é um viajante assíduo, orador e operador de milagres. Ele critica a tradição retórica e a oratória de seu tempo e coloca o discurso a serviço de seus interesses particulares. Billault observa que ele pratica uma retórica de autoridade e verdade que tem implicação na definição de um conceito de ensino, moral, metafísica, ou seja, uma visão completa de mundo: enfim, uma filosofia. Para Hancock (2019, p. 91), essa descrição de Filóstrato que retrata o homem divino como uma figura híbrida, faz deles um intermediário não somente entre o divino e o humano, mas também entre a sofística e a filosofia. Justino parece, de certo modo, analogamente, assemelhar-se à tal descrição.

Para Filóstrato, os antigos (οἱ παλαιοὶ) empregavam o termo sofista (σοφιστὰς) não somente a oradores (ῥητόρων), cuja eloquência teria lhes rendido uma brilhante reputação, mas também a filósofos (φιλοσόφων), os quais se articulavam com fluência e facilidade²³⁹. Contudo, os filósofos que tinham uma reputação de sofista (ἐν δόξῃ τοῦ σοφιστεῦσαι) são apresentados separadamente daqueles que Filóstrato considera como sendo puramente sofistas²⁴⁰, sugerindo

²³⁹ Filóstrato, V.S. 1.484: σοφιστὰς δὲ οἱ παλαιοὶ ἐπωνόμαζον οὐ μόνον τῶν ῥητόρων τοὺς ὑπερφωνοῦντάς τε καὶ λαμπροὺς, ἀλλὰ καὶ τῶν φιλοσόφων τοὺς ξὺν εὐροΐᾳ ἐρμηνεύοντας, [p. 5] ὑπὲρ ὧν ἀνάγκη προτέρων λέγειν, ἐπειδὴ οὐκ ὄντες σοφισταί, δοκοῦντες δὲ παρῆλθον ἐς τὴν ἐπωνυμίαν ταύτην.

²⁴⁰ Filóstrato, V.S. 1.492: τοσαῦτα μὲν ὑπὲρ τῶν φιλοσοφῆσαντων ἐν δόξῃ τοῦ σοφιστεῦσαι. οἱ δὲ κυρίως προσρηθέντες σοφισταὶ ἐγένοντο οἶδε.

uma relação distinta, ainda que próxima, das duas formas de abordagem intelectual. Essa distinção entre sofista e o filósofo-sofista, apesar de não ser considerada por Filóstrato uma classe explicitamente híbrida, certamente, está ranqueada como uma classe diferente do sofista no sentido restrito da palavra²⁴¹.

Esse tratamento que Filóstrato oferece às categorias “filósofo” e “sofista”, talvez, possa nos ajudar a compreensão do que esteja ocorrendo no *Diálogo com Trifão*. Justino tem elevada consideração a Sócrates e se refere a ele, em sua *Apologia I*, como um “cristão antes de Cristo”²⁴². Como Sócrates é considerado o filósofo ideal no *corpus* platônico, a expectativa de leitura é naturalmente que Justino exerceria, no *Diálogo*, o papel de filósofo, deixando para Trifão o de sofista indesejável. No entanto, se mudarmos a comparação e a colocarmos no contexto da Segunda Sofística, seguindo o tratamento dado por Filóstrato a essas categorias, então, uma imagem muito diferente de Justino emerge. É uma imagem que pode não se enquadrar na opinião de Platão sobre os sofistas²⁴³, mas se enquadra bem nos ideais da Segunda Sofística. O estilo retórico de Justino parece estar mais próximo ao dos sofistas²⁴⁴, aos quais Sócrates se opunha, evidentemente, se levarmos em consideração o relato de Platão. Porém, como a recepção de Sócrates se dá principalmente por meio de Platão, qualquer análise nesse

²⁴¹ Enquanto essa imagem do filósofo-sofista em Filóstrato não apresenta elementos de algo que possa ter sido corrompido, o mesmo não será verificado em Luciano. Hancock (2019, p. 89) observa que Luciano apresenta a sua versão híbrida do filósofo-sofista com dois ângulos em seus diálogos *Zêuxis* e *Symposium*. Torna-se claro que há dois tipos de hibridismo nas obras de Luciano. O primeiro deles apresenta a forma híbrida como algo digno de louvor, uma vez que a fusão das duas formas díspares foi feita de maneira harmoniosa e plástica. O híbrido de sucesso é evidente em *Zêuxis*, no qual Luciano descreve uma pintura de uma família de centauros. No entanto, isso significativamente contrasta diretamente com a apresentação do híbrido corrompido, apresentado no *Symposium* de Luciano. Aqui, o filósofo-sofista é mostrado como um híbrido corrompido, responsável pela corrupção da filosofia contemporânea.

²⁴² Este é o subtítulo dado pelos tradutores Storniolo e Balancin (JUSTINO, 2014, p. 46-47), cuja seção segue em Justino, *I Apologia* 46.3: καὶ οἱ μετὰ λόγου βίωσαντες Χριστιανοὶ εἰσι, κἂν ἄθροισθαι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἑλλήσιν μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραὰμ καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαὴλ καὶ Ἡλίας καὶ ἄλλοι πολλοί, ὧν τὰς πράξεις ἢ τὰ ὀνόματα καταλέγειν μακρὸν εἶναι ἐπιστάμενοι τανῶν παραιτούμεθα (Portanto, aqueles que viveram conforme o Verbo são cristãos, quando foram considerados ateus, como sucedeu entre os gregos com Sócrates, Heráclito e outros semelhantes; e entre os bárbaros com Abraão, Ananias, Azarias e Misael, e muitos outros, cujos fatos e nomes omitimos agora, pois seria longo enumerar).

²⁴³ Os textos platônicos nos levam à falsa compreensão de que os sofistas formavam um movimento filosófico homogêneo, liderado por indivíduos não bem intencionados e facilmente derrotados no debate contra Sócrates.

²⁴⁴ A dificuldade já surge na instabilidade semântica da própria palavra ‘sofista’ (σοφιστής). Shields (2016, p. 35) observa que o termo é usado em Platão principalmente como um termo derogatório; além disso, a tendência dominante no uso de Platão está alinhada com uma tendência mais ampla do grego de seu tempo. Shields (2016, p. 36) ainda elenca algumas ocorrências perfeitamente não pejorativas no grego dos séculos V e IV AEC: um σοφιστής pode ser um mestre da eloquência, um poeta, um estadista, um filósofo natural ou um sábio; além disso, às vezes, encontra-se um esforço consciente para destacar uma conotação sobre outra, como quando suas conotações são expressamente contestadas. Quando se reflete sobre essa ambivalência, deve-se igualmente compreender que não se pode contentar com uma classificação simplista que busca separar todos os participantes em dois campos: os admiráveis filósofos que amam a verdade e os desaprovados sofistas que amam a vitória.

sentido se torna automaticamente enviesada. Apesar desse aparente conflito, esses aspectos se unem e não parecem ser um problema. Referir-se a Justino como um sofista pode ser, assim, um leve exagero, mas ele certamente se considerava um professor cristão e seus escritos refletem as tendências literárias de muitos outros diálogos, cristãos e greco-romanos, do segundo século EC.

Desde o início do *Diálogo com Trifão*, Justino se apresenta como uma pessoa de evidente autoridade. Trifão reconhece a sua vestimenta e se aproxima dele. Essa é uma abordagem semelhante à feita por estudantes curiosos que desejavam encontrar algo edificante e útil junto aos sofistas. O diálogo *Protágoras* de Platão, por exemplo, retrata Sócrates apresentando Hipócrates como um jovem promissor que considerava os ensinamentos do sofista o melhor meio para elevar sua condição social²⁴⁵.

Segundo Beversluis (2000, p. 11), Sócrates não tolera interlocutores que prosseguem com longas interpelações nos diálogos, ainda que ele próprio se delongue em discursos. Nota-se que o estilo socrático utiliza uma provocação curta e bem colocada, demandando respostas abreviadas, do tipo “sim” ou “não”, projetada para perturbar uma linha fixa de pensamento no adversário. Trifão não utiliza esse estilo de buscar respostas diretas e curtas, até mesmo porque o autor do *Diálogo* é Justino. No entanto, quem no Diálogo mais se aproxima do êxito de desestruturar o raciocínio é, surpreendentemente, Trifão, como pode se verificar na resposta abaixo de Justino:

Trifão, se te calaste com simplicidade e não com malícia, ao citar essas palavras sem dizer o que as precede, nem acrescentar o que as segue, merecerias desculpa. Todavia, se fizeste isso, pensando em colocar o meu raciocínio num beco sem saída [ἀπορίαν] e obrigar-me a dizer que as Escrituras se contradizem entre si, tu te enganaste. Eu jamais terei a ousadia de pensar ou dizer tal coisa. Caso me objetem com alguma Escritura que pareça contradizer outra e que pudesse dar azo a pensar isso, convencido como estou de que nenhuma pode ser contrária à outra, de minha parte prefiro confessar antes que não as entendo. E aos que pensam que elas podem contradizer-se entre si, usarei todas as minhas forças para convencê-los [πειῖσαι] a pensar do mesmo modo que eu²⁴⁶.

²⁴⁵ Platão, *Prt.* 316b-c: Ἰπποκράτης ὃδε ἐστὶν μὲν τῶν ἐπιχωρίων, Ἀπολλοδώρου υἱός, οἰκίας μεγάλης τε καὶ εὐδαίμονος, αὐτὸς δὲ τὴν φύσιν δοκεῖ ἐνάμιλλος εἶναι τοῖς ἠλικιώταις. ἐπιθυμεῖν δὲ μοι δοκεῖ ἐλλόγιμος γενέσθαι ἐν τῇ πόλει, τοῦτο δὲ οἴεται οἱ μάλιστα ἄ<v> γενέσθαι, εἰ σοὶ συγγένοιτο· ταῦτ' οὖν ἤδη σὺ σκόπει (Hipócrates que aqui vês, lhe disse, é de nossa cidade, filho de Apolodoro, oriundo de uma casa grande e abastada. Quando aos dotes naturais, pode competir com os mais distintos moços da mesma idade. Ambicionando, segundo penso, tornar-se figura de relevo em nossa cidade, pareceu-lhe que o melhor meio de alcançar esse desiderato seria tomar lições contigo [Protágoras]). Tradução de Carlos Alberto Nunes (PLATÃO, 2002, p. 58-59).

²⁴⁶ Justino, *Diál.* 65: Εἰ μὲν ἀπλῶς καὶ μὴ μετὰ κακίας τούτους τοὺς λόγους εἰπὼν ἐσίγησας, ὃ Τρύφων, μήτε τοὺς πρὸ αὐτῶν προειπὼν μήτε τοὺς ἐπακολουθοῦντας συνάψας, συγγνωστὸς εἶ, εἰ δὲ χάριν τοῦ νομίζειν δύνασθαι εἰς ἀπορίαν ἐμβάλλειν τὸν λόγον, ἴν' εἴπω ἐναντίας εἶναι τὰς γραφὰς ἀλλήλαις, πεπλάνησαι· οὐ γὰρ τολμήσω τοῦτο ποτε ἢ ἐνθυμηθῆναι ἢ εἰπεῖν, ἀλλ' ἐὰν τοιαύτη τις δοκοῦσα εἶναι γραφὴ προβληθῆ, καὶ πρόφασιν ἔχη ὡς ἐναντία οὕσα, ἐκ παντὸς πεπεισμένος ὅτι οὐδεμία γραφὴ τῇ ἑτέρᾳ ἐναντία ἐστίν, αὐτὸς μὴ νοεῖν μᾶλλον ὁμολογήσω τὰ εἰρημένα, καὶ τοὺς ἐναντίας τὰς γραφὰς ὑπολαμβάνοντας τὸ αὐτὸ φρονεῖν μᾶλλον ἐμοὶ πείσαι ἀγωνίσομαι.

Quanto a Justino, parece não haver grande esforço seu em tentar se engajar com as ideias de seu interlocutor. Seu oponente no debate não desenvolve qualquer discurso que necessite ser interrompido ao estilo socrático. Ao contrário, Justino é quem se envolve em longas exposições das escrituras e da exegese cristã. Muitas vezes, ele vê as perguntas de Trifão como meras interrupções. Encontram-se exemplos dessa observação nas seguintes seções em Justino: *Dial.* 36.1-2; 39.8; 50.2; 57.4. Utilizaremos esta última passagem como ilustração da afirmação feita. Após uma longa exegese em que Justino usa uma interpretação alegórica para explicar uma passagem do Antigo Testamento que justificasse a presença de Jesus no evento narrado, o qual precede a sua vida histórica, aludindo a sua natureza divina e, portanto, eterna junto a Deus, Trifão interpela-o solicitando a ele que explicasse melhor um argumento, de fato, frágil encontrado na conclusão de Justino, qual seja, “como esse que apareceu como Deus a Abraão e é ministro do Deus do universo, gerado de uma virgem, nasceu, como disseste antes, na forma de homem, sujeito aos sofrimentos dos outros homens”. Ao que Justino lhe responde: “Trifão, permite que eu antes reúna algumas outras provas sobre este assunto, a fim de que também sejais persuadidos disso”²⁴⁷.

Ao contrário de Sócrates, Justino pode ficar chateado até a ponto de querer abandonar a discussão²⁴⁸. Em outros pontos, Justino está visivelmente frustrado e, às vezes, isso desencadeia uma polêmica sobre o povo judeu²⁴⁹. Explosões de emoção e polêmica geralmente não estão

²⁴⁷ Justino, *Dial.* 57.4: ὥστε ἔρχου ἤδη ἀποδώσον ἡμῖν τὸν λόγον, πῶς οὗτος ὁ τῷ Ἀβραάμ ὀφθεις θεός, καὶ ὑπὲρ τῆς ὄν τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων θεοῦ, διὰ τῆς παρθένου γεννηθείς, ἄνθρωπος ὁμοιοπαθὴς πᾶσιν, ὡς προέφης, γέγονεν. Συγχώρει, ὦ Τρύφων, πρότερον, εἶπον, καὶ ἄλλας τινὰς ἀποδείξεις τῷ κεφαλαίῳ τούτῳ συναγαγεῖν διὰ πολλῶν, ἵνα καὶ ὑμεῖς πεπεισμένοι καὶ περὶ τούτου ἦτε.

²⁴⁸ Justino, *Dial.* 9.2: Ἀνεγέλασαν οὖν πάλιν οἱ μετ' αὐτοῦ καὶ ἄκοσμον ἀνεφθέγγοντο. ἐγὼ δὲ ἀναστὰς οἷός τ' ἤμην ἀπέρχεσθαι· ὁ δέ μου τοῦ ἱματίου λαβόμενος οὐ πρὶν ἀνήσειν ἔφη, πρὶν ὃ ὑπεσχόμην ἐκτελέσαι. (Então os companheiros de Trifão deram novamente uma gargalhada e começaram a gritar de forma não educada. Eu me levantei e estava pronto para ir embora. Trifão, porém, pegando-me pelo manto, disse-me que não me deixaria até que eu tivesse cumprido a minha promessa). Há outra ocorrência no meio de uma disputa acalorada em 68: Εἰ τοῦτο, ἔφη, ἐπ' ἀνθρωπείους διδάγματος ἢ ἐπιχειρήμασιν ἐπεβαλόμην ἀποδεικνύναι, ἀνασχέσθαι μου οὐκ ἂν ἔδει ὑμᾶς· εἰ δὲ γραφὰς καὶ εἰς τοῦτο εἰρημένως τσαύτας, πλειστάκις αὐτὰς λέγων, ἀξιῶ ὑμᾶς ἐπιγῶναι αὐτάς, σκληροκάριοι πρὸς τὸ γνῶναι νοῦν καὶ θέλημα τοῦ θεοῦ γίνεσθε. εἰ δὲ βούλεσθε τοιοῦτοι αἰεὶ μένειν, ἐγὼ μὲν οὐδὲν ἂν βλαβεῖν· τὰ δὲ αὐτὰ αἰεὶ ἔχων, ἃ καὶ πρὸ τοῦ συμβαλεῖν ὑμῖν εἶχον, **ἀπαλλάξομαι ὑμῶν** (Se eu tivesse me proposto demonstrar-vos isso, apoiando-me em ensinamentos ou argumentos humanos, é certo que não me agüentaríeis. O caso, porém, é que enquanto eu vos peço que reconheçais as Escrituras que falam abundantemente a esse respeito, citando-as na maioria das vezes literalmente, vós vos tornais duros de coração para compreender o pensamento e a vontade de Deus. Se estais decididos a permanecer sempre assim, de modo nenhum vou me prejudicar com isso. Todavia, tendo da mesma forma de tratar convosco como antes, **eu me separarei de vós [ἀπαλλάξομαι ὑμῶν]**).

²⁴⁹ Após uma primeira objeção de Trifão em 10.2, em que ele transmite a Justino uma percepção com relação aos cristãos, dizendo-se “perplexo” pelo fato de estes afirmarem “praticar a religião” e se considerarem “superiores a plebe pagã”, sem, no entanto, ser “em nada... melhores do que eles”, nem vivendo “uma vida diferente dos pagãos”, Justino, na sequência, elabora um longo vitupério contra os judeus, preenchendo várias páginas, em que ele

associadas ao desapontamento socrático²⁵⁰. Se o objetivo do método socrático, conforme bem define Bensen Cain (2007, p. 9), é o aperfeiçoamento moral de si e de seus interlocutores por meio do autoconhecimento, tal estratégia, definitivamente, não faz parte dos recursos utilizados por Justino. O recurso da ironia para desestabilizar o interlocutor está presente em Trifão, enquanto Justino, em momentos, ainda que admirador do Sócrates de Platão, demonstra-se a parte desestabilizada pronta para deixar o debate.

Justino, grande leitor de Platão, constrói relações semelhantes, porém com papéis invertidos. Como se vê em Platão, em seu *Protágoras*, é Alcibíades quem intervém na discussão, dizendo que Sócrates antecipa que “não possui o dom dos discursos longos [μακρολογίας] e que nesse ponto Protágoras lhe é superior”, inferindo que Sócrates, talvez, leve vantagem “na maneira de sustentar uma conversação, de receber um argumento e de contestá-lo”. Como solução para o impasse que se forma, Alcibíades sugere que “se Protágoras confessar que é inferior a Sócrates na discussão, Sócrates se dará por satisfeito”. No entanto, se não for esse o caso, então Alcibíades propõe:

converse, então, no terreno de perguntas e respostas, sem alongar-se a cada pergunta com uma tirada de légua e meia, nem fuja da problemática apresentada e negue ao adversário o direito de falar, fazendo só ele uso da palavra, a ponto de chegarem muitos a esquecer-se da natureza do assunto em debate. (*Protágoras* 336C, 2002. Tradução de Carlos Alberto Nunes).²⁵¹

Como se vê, esse conselho assemelha-se muito a como procede Trifão. Frequentemente, ele tem suas perguntas colocadas de lado, enquanto Justino se envolve em longos discursos. Os capítulos 58 e 67 do *Diálogo* são amostras de uma troca socrática mais rápida²⁵². No entanto,

discorre acerca da dureza do coração dos judeus, sua maldade, e ainda os acusa pelas iniquidades de todos os homens, entre outros temas.

²⁵⁰ Bensen Cain (2007, p. 18) nota que normalmente é o interlocutor que em algum momento se ressentido no diálogo e culpa a Sócrates por seu sentimento, e que a experiência de *aporia* torna o interlocutor desconfortável, o qual fará de tudo para evitar tal situação. Bensen Cain (2007, p. 109) ainda nota que parte desse desapontamento provocado no interlocutor é ainda agravado pela ironia socrática, a qual visa dar demonstrações de uma atitude superior. Ver também AHBEL-RAPPE, 2009; VASILIOU, 2008.

²⁵¹ Platão, *Prt.* 336c: Ὑπολαβὸν οὖν ὁ Ἀλκιβιάδης, Οὐ καλῶς λέγεις, ἔφη, ὦ Καλλία· Σωκράτης μὲν γὰρ ὅδε ὁμολογεῖ μὴ μετεῖναί οἱ μακρολογίας καὶ παραχωρεῖ Πρωταγόρα, τοῦ δὲ διαλέγεσθαι οἷός τ' εἶναι καὶ ἐπίστασθαι λόγον τε δοῦναι καὶ δέξασθαι θαυμάζοιμ' ἂν εἴ τῳ ἀνθρώπῳ παραχωρεῖ. εἰ μὲν οὖν καὶ Πρωταγόρας ὁμολογεῖ φαυλότερος εἶναι Σωκράτους διαλεχθῆναι, ἐξαρκεῖ Σωκράτει· εἰ δὲ ἀντιποιεῖται, διαλεγέσθω ἐρωτῶν τε καὶ ἀποκρινόμενος, μὴ ἐφ' ἐκάστη ἐρωτήσῃ μακρὸν λόγον ἀποτεινῶν, ἐκκρούων τοὺς λόγους καὶ οὐκ ἐθέλων διδόναι λόγον, ἀλλ' ἀπομηκύνων ἕως ἂν ἐπιλάθωνται περὶ ὅτου τὸ ἐρώτημα.

²⁵² Vale destacar essa breve troca que Justino e Trifão mantêm em razão da noção que Justino revela quanto à “ausência” do aspecto retórico de seu discurso. Cabe lembrar, porém, que é Justino, quem, quase sempre, realiza longos discursos ao longo do diálogo. Justino, *Dial.* 58: Κάγω εἶπον· Γραφὰς ὑμῖν ἀνιστορεῖν μέλλω, οὐ κατασκευῆν λόγων ἐν μόνῃ τέχνῃ ἐπιδείκνυσθαι σπεύδω· οὐδὲ γὰρ δύναμις ἔμοι τοιαύτη τίς ἐστίν, ἀλλὰ χάρις παρὰ θεοῦ μόνῃ εἰς τὸ συνιέναι τὰς γραφὰς αὐτοῦ ἐδόθη μοι, ἧς χάριτος καὶ πάντας κοινωνοὺς ἀμισθῶτι καὶ ἀφθόνως παρακαλῶ γίνεσθαι, ὅπως μὴ καὶ τούτου χάριν κρίσιν ὀφλήσω ἐν ἧπερ μέλλει κρίσει διὰ τοῦ κυρίου μου Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων θεὸς ποιεῖσθαι. Καὶ ὁ Τρύφων· Ἀξίως μὲν θεοσεβείας καὶ τοῦτο πράττεις· εἰρωνεύεσθαι δέ μοι δοκεῖς, λέγων δύναμιν λόγων τεχνικῶν μὴ κεκτῆσθαι. Κάγω πάλιν ἀπεκρινάμην· Ἐπεὶ σοι

esses capítulos parecem servir apenas para mostrar que Justino é capaz desse tipo de troca. Sua impaciência com perguntas e confrontações diretas de Trifão demonstra que Justino evita esse tipo de dialética – que ele provavelmente admirava no Sócrates platônico –, talvez, por ela não se adequar bem ao seu estilo retórico. Mesmo no prólogo do *Diálogo*, é o ancião quem faz as perguntas, não Justino.

No capítulo 58, Justino introduz a Trifão a maneira como ele irá demonstrar seu argumento, seguido por um reconhecimento de limitação pessoal: “Citar-vos-ei passagens das Escrituras e não pretendo oferecer-vos [ἐπιδείκνυσθαι] discursos [λόγων] retoricamente preparados [κατασκευῆν], pois não tenho talento para tal coisa”²⁵³. Primeiramente, cabe, aqui, destacar que Justino mostra sua ciência acerca da cultura da *epideixis*, assim como mostra conhecimento da tópica dos discursos judiciários em que o orador tipicamente alertava para a qualidade de não possuir preparo retórico ou formação adequada para apresentar um discurso retoricamente elaborado²⁵⁴. Trifão, então, em sua réplica, diz a Justino que ele aparentemente fala “com ironia ao dizer que não possui a arte dos discursos”²⁵⁵. No entanto, no *Diálogo com Trifão*, evidentemente, é Justino quem está por trás do Trifão literário e que constrói a sua própria imagem através da voz de Trifão, portanto Justino tem os dois lados: retratando-se como um não participante da cultura epideítica, e simultaneamente, chamando a atenção para suas habilidades como orador, quando dá voz a Trifão. Além disso, Justino se representa como alguém capaz de expor longos trechos de texto pela memória. Não há dúvida de que o diálogo foi construído em cima de uma mesa onde estariam presentes manuscritos de vários tipos. No entanto, no próprio diálogo, nenhum livro está presente, de modo que as citações das escrituras são descritas como sendo faladas ao seu interlocutor de memória. Ao estruturar o *Diálogo* dessa

δοκεῖ ταῦτα οὕτως ἔχειν, ἐχέτω· ἐγὼ δὲ πέπεισμαι ἀληθῶς εἶναι. ἀλλ' ἵνα μᾶλλον τὰς ἀποδείξεις τὰς λοιπὰς ἤδη ποιήσωμαι, πρόσεχε τὸν νοῦν. Κάκεινος· Λέγε. (Eu lhe disse: — Citar-vos-ei passagens das Escrituras e não pretendo oferecer-vos discursos retoricamente preparados, pois não tenho talento para tal coisa. Deus apenas me deu graça para entender as Escrituras e, sem recompensa ou inveja, convido a que todos participem dessa graça, para que eu não tenha de prestar contas disso no julgamento em que Deus, Criador do universo, nos julgará por meio do meu Senhor Jesus Cristo. Trifão replicou: — Também quanto a isso tu te comportas conforme a piedade. Todavia, parece que falas com ironia ao dizer que não possuis a arte dos discursos. Eu lhe respondi novamente: — Se assim te parece, assim seja. Todavia, creio que eu disse a verdade. Seja como for, compreendi as novas provas que vos quero dar. Trifão respondeu: — Apresenta-as).

²⁵³ Justino, *Dial.* 58: Κάγω εἶπον· Γραφὰς ὑμῖν ἀνιστορεῖν μέλλω, οὐ κατασκευῆν λόγων ἐν μόνῃ τέχνῃ ἐπιδείκνυσθαι σπεύδω· οὐδὲ γὰρ δύναμις ἐμοὶ τοιαύτη τίς ἐστιν.

²⁵⁴ Roisman (2007, p. 414) observa essa tópica em Demóstenes, mostrando que, em seu tempo, os litigantes que alegavam estar sofrendo a desvantagem competitiva da falta de experiência em oratória e litigação, tentavam ocultar ou desculpar seu conhecimento jurídico e alertavam o júri sobre as manobras judiciais de seus rivais e sua experiência judicial ou retórica.

²⁵⁵ Justino, *Dial.* 58: εἰρωνεύεσθαι δέ μοι δοκεῖς, λέγων δύναμιν λόγων τεχνικῶν μὴ κεκτηῖσθαι.

maneira, Justino se representa como um virtuoso orador de textos, fato ao qual ele chama a atenção, mais uma vez, pela boca de Trifão:

Parece-me que estás bem treinado no trato com muitos em todas as questões e, por isso, preparado [έτοιμῶς] para responder a tudo o que te perguntam. Responde-me, portanto, antes de tudo, como podes demonstrar [ἀποδείξαι] que existe outro Deus além do Criador do universo, e então me demonstrarás [ἀποδείξεις] que ele se dignou nascer de uma virgem²⁵⁶.

Justino mostra pouco interesse nas crenças ou opiniões de Trifão. Ele somente pergunta a Trifão sobre seu judaísmo em raras ocasiões²⁵⁷. Quando Justino faz perguntas, não é para causar tropeço a ele em um ponto de lógica, mas de exegese ou prática. O argumento de Justino com relação ao judaísmo não se baseia na lógica ou na razão que concede amparo ao judaísmo, mas na exegese e na maneira que ele entende ser a correta de se ler certas passagens cruciais pertinentes à crença cristã e à lei mosaica, ou seja, é um exercício de interpretação de *logos*, à la Gorgias. Normalmente, ele recorre ao recurso de uma interpretação alegórica para fundamentar sua leitura cristológica dos textos judaicos²⁵⁸, fato esse, que chega até a ser

²⁵⁶ Justino, *Dial.* 50.1: “Εοικός μοι ἐκ πολλῆς προστριβέως τῆς πρὸς πολλοὺς περὶ πάντων τῶν ζητουμένων γεγονέναι καὶ διὰ τοῦτο ἐτοιμῶς ἔχειν ἀποκρίνεσθαι πρὸς πάντα ἃ ἂν ἐπερωτηθῆς. ἀπόκριναι οὖν μοι πρότερον, πῶς ἔχεις ἀποδείξει ὅτι καὶ ἄλλος θεὸς παρὰ τὸν ποιητὴν τῶν ὄλων, καὶ τότε ἀποδείξεις ὅτι καὶ γεννηθῆναι διὰ τῆς παρθένου ὑπέμεινε.

²⁵⁷ E.g., *Dial.* 46.2, em que Justino pergunta sobre qual parte da lei de Moisés pode ser observada uma vez que o Templo está destruído; e, 1.3, em que Justino questiona a posição de Trifão com relação aos profetas.

²⁵⁸ Justino encontra legitimidade em seu método de interpretar as escrituras por meio da alegoria a partir da própria constituição e natureza das escrituras, segundo o seu entendimento. E.g., *Dial.* 68,6: εἰ μήτι τοῦτο οὐκ ἐπίστασθε, ὦ φίλοι, ἔφην, ὅτι πολλοὺς λόγους, τοὺς ἐπικεκαλυμμένως καὶ ἐν παραβολαῖς ἢ μυστηρίοις ἢ ἐν συμβόλοις ἔργων λελεγμένους, οἱ μετ’ ἐκείνους τοὺς εἰπόντας ἢ πράξαντας γενόμενοι προφηταὶ ἐξηγήσαντο (Amigos, a não ser que ignoreis que muitas palavras ditas de modo obscuro, em parábolas, em mistérios ou em símbolos de ações foram explicadas pelos profetas que sucederam aos que as disseram ou realizaram). Destaca-se, sobre esse ponto ainda, esse trecho em 90.2: Οἶσθα, ἔφην, ὅτι ὅσα εἶπον καὶ ἐποίησαν οἱ προφηταὶ, ὡς καὶ ὠμολογήθη ὑμῖν, παραβολαῖς καὶ τύποις ἀπεκάλυψαν, ὡς μὴ ῥαδίως τὰ πλεῖστα ὑπὸ πάντων νοηθῆναι, κρύπτοντες τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν, ὡς καὶ πονέσαι τοὺς ζητοῦντας εὐρεῖν καὶ μαθεῖν (Tu sabes, como vós mesmos concordastes, que tudo o que os profetas disseram e fizeram foi envolvido em comparações e símbolos, de modo que a maior parte das coisas não podem ser facilmente entendidas por todos, pois eles ocultaram a verdade que existe nesses símbolos, a fim de que aqueles que a buscam a encontrem e aprendam com esforço). O argumento de Justino, na realidade, mostra uma verdadeira “manipulação” das escrituras judaicas, por uma leitura de mão única, de convergência exclusivamente cristológica. Um exemplo dos mais notáveis de “cristologização” de um texto está em 73,1: Καὶ ἀπὸ τοῦ ἐνενηκοστοῦ πέμπτου ψαλμοῦ τῶν διὰ Δαυεὶδ λεχθέντων λόγων λέξεις βραχείας ἀφείλοντο ταύτας ἀπὸ τοῦ ξύλου. εἰρημένου γὰρ τοῦ λόγου· Εἶπατε τοῖς ἔθνεσιν· Ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου, ἀφήκαν· Εἶπατε ἐν τοῖς ἔθνεσιν· Ὁ κύριος ἐβασίλευσεν. ἐν δὲ τοῖς ἔθνεσι περὶ οὐδενὸς ὡς θεοῦ καὶ κυρίου ἐλέχθη ποτὲ ἀπὸ τῶν τοῦ γένους ὑμῶν ἀνθρώπων ὅτι ἐβασίλευσεν, ἀλλ’ ἢ περὶ τούτου μόνου τοῦ σταυρωθέντος, ὃν καὶ σεσῶσθαι ἀναστάντα ἐν τῷ αὐτῷ ψαλμῷ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον λέγει, μηνύον ὅτι οὐκ ἔστιν ὁμοιος τοῖς τῶν ἐθνῶν θεοῖς· ἐκεῖνα γὰρ εἰδωλά ἐστι δαιμονίων. (Do salmo 96, das palavras de Davi, eliminaram estas curtas expressões: “Do alto do madeiro”. Porque dizendo a palavra: Dizei entre as nações: o Senhor reina do alto do madeiro, deixaram apenas: “Dizei entre as nações: o Senhor reina”. Entre as nações, nunca se referiu a homem nenhum de vossa descendência como Deus e Senhor, que tenha reinado, exceto desse que foi crucificado, do qual, no mesmo salmo, o Espírito Santo nos diz que se salvou e ressuscitou, dando-nos a entender que não é semelhante aos deuses das nações; estes, de fato, são apenas imagens de demônios).

denunciado por seu interlocutor:

Trifão, um pouco incomodado, mas conservando respeito pelas Escrituras, como se via claramente por seu semblante, disse-me: — As palavras de Deus são santas, mas as vossas interpretações [ἐξηγήσεις] são artificiosas [τετεχνασμένοι], como aparece pelas que acabas de fazer. Além disso, blasfemas [βλάσφημοι], pois dizes que os anjos foram maus e se afastaram de Deus²⁵⁹.

A razão pela qual Justino parece não estar interessado no entendimento de Trifão sobre Deus ou o judaísmo, aparentemente, dá-se pelo fato de Justino se apresentar como alguém que pressupõe já saber como os judeus pensam e como leem suas Escrituras. O momento de busca e investigação já terminara para Justino, e agora tudo o que parece lhe restar a fazer é disseminar a “verdade” que ele acredita ter encontrado. A verdade é absoluta para ele, e a maneira de entender e aceitar essa verdade se dá por meio do entendimento correto das escrituras em associação com a graça (χάρις) divina²⁶⁰. Não há parte para a individualidade nesse processo. Se houvesse, Justino teria que possuir um conhecimento muito mais amplo sobre Trifão - quem ele era e no que acreditava - antes de buscar levá-lo à “verdade”. Justino parece presumir já conhecer a Trifão e suas crenças. Essa suposição provavelmente explica muitos dos problemas e do atrito que existe entre eles, assim como o motivo pelo qual Trifão costuma ser mal interpretado por Justino. Ao longo do texto há ocorrências de contestações feitas por Trifão em que Justino, antes de abordar a questão em si, parte para o ataque pessoal em tom que contrasta com o de seu interlocutor. Enquanto Trifão parece ser firme nas suas contestações, focando-se no argumento em questão, Justino eleva o tom, contrapondo-se com ataques pessoais mais ásperos²⁶¹. De fato, é muito curioso que Trifão aparente ser mais sensato que o próprio Justino

²⁵⁹ Justino, *Dial.* 79.1: Καὶ ὁ Τρύφων, ὑπαγανακτῶν μὲν, αἰδούμενος δὲ τὰς γραφάς, ὡς ἐδηλοῦτο ἀπὸ τοῦ προσώπου αὐτοῦ, εἶπε πρὸς με· Τὰ μὲν τοῦ θεοῦ ἅγια ἐστίν, αἱ δὲ ὑμέτεραι ἐξηγήσεις τετεχνασμένοι εἰσίν, ὡς φαίνεται καὶ ἐκ τῶν ἐξηγημένων ὑπὸ σοῦ, μᾶλλον δὲ καὶ βλάσφημοι ἄγγέλους γὰρ πονηρευσαμένους καὶ ἀποστάντας τοῦ θεοῦ λέγεις.

²⁶⁰ Justino, *Dial.* 30.1; 58.2; 64.3; 65.2; 67.3. Estes são apenas alguns exemplos, havendo muitos outros. Destaco essa conclusão de Justino acerca desse entendimento em 85.5: καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως ὅσα παγίως ὁμολογεῖται αἰεὶ ὡσαύτως λέγεσθαι καὶ ὁμολογεῖσθαι, τὸν δὲ ἀπὸ τῶν γραφῶν τῶν προφητικῶν ὁμιλίας ποιούμενον ἔαν καὶ μὴ τὰς αὐτὰς αἰεὶ λέγειν γραφάς, ἀλλ' ἡγεῖσθαι ἑαυτὸν βέλτιον τῆς γραφῆς γεννήσαντα εἰπεῖν. (Quanto mais se afirma com certeza, sempre se diz e se afirma do mesmo modo. Assim sendo, seria ridículo que alguém, tendo as Escrituras dos profetas como objeto de sua conversa, as abandonasse e não repetisse sempre as mesmas, mas pensasse em cogitar coisas melhores por conta própria). Para Justino, seu entendimento das escrituras é parte de uma “revelação” concedida a ele pela “graça” divina, conforme ele afirma em 100.2: Ἀπεκάλυψεν οὖν ἡμῖν πάντα ὅσα καὶ ἀπὸ τῶν γραφῶν διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ νενοήκαμεν (Com efeito, ele nos revelou todas aquelas coisas que, por sua graça, entendemos das Escrituras), e ainda indaga retoricamente em 119: Οἴεσθε ἂν ἡμᾶς ποτε, ὧ ἄνδρες, νενοηκέναι δυνηθῆναι ἐν ταῖς γραφαῖς ταῦτα, εἰ μὴ θελήματι τοῦ θελήσαντος αὐτὰ ἐλάβομεν χάριν τοῦ νοῆσαι; (Amigos, por acaso pensais que poderíamos entender esses mistérios nas Escrituras se não tivéssemos recebido graça [χάριν] para entendê-los, por vontade daquele que assim quis?).

²⁶¹ Justino, *Dial.* 65: Κἀγώ· Εἰ μὲν ἀπλῶς καὶ μὴ μετὰ κακίας τούτους τοὺς λόγους εἰπὼν ἐσίγησας, ὧ Τρύφων, μῆτε τοὺς πρὸ αὐτῶν προειπῶν μῆτε τοὺς ἐπακολουθοῦντας συνάψας, συγγνωστὸς εἶ, (Eu respondi, - Trifão, se te calaste com simplicidade e não com malícia, ao citar essas palavras sem dizer o que as precede, nem acrescentar

em um texto escrito por este último.

Nota-se ainda que Justino evita responder perguntas que o atrapalham²⁶². Isso é semelhante ao final do diálogo *Protágoras*, quando Sócrates está finalmente conseguindo avançar seu próprio argumento, e Protágoras replica sem nada a colocar sobre suas considerações, encerrando abruptamente a troca de argumentos²⁶³. Platão apresenta um Protágoras que afirma a ideia em princípio, mas não está disposto a avançar mais na conversa, e o diálogo é encerrado. De modo semelhante, muitas vezes, Justino se recusa a responder ao questionamento de Trifão, porque ele ainda não teria terminado a sua própria exposição. Restam-nos, aqui, apenas duas inferências, ou Justino não está interessado nas perguntas de Trifão ou não pode respondê-las. Todavia, Justino parece optar em registrar os argumentos de Trifão, ainda quando esses se apresentam como mais fortes que os seus, provavelmente, como demonstração de sua ciência da refutação, que os adversários dos cristãos traziam para o debate. De certo modo, a resposta de Justino de desviar-se do embate e de mudar o assunto é que gera a dúvida quanto aos motivos que o teriam levado a optar por manter tal registro no *Diálogo*.

o que as segue, merecerias desculpa). Como outro exemplo disto, para a contestação feita por Trifão a seguir em 67: Ἡ γραφή οὐκ ἔχει Ἰδοῦ ἢ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν, ἀλλ' Ἰδοῦ ἢ νεάνις ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν, καὶ τὰ ἐξῆς λοιπὰ ὡς ἔφης. ἔστι δὲ ἡ πᾶσα προφητεία λελεγμένη εἰς Ἐζεκιάν, εἰς ὃν καὶ ἀποδείκνυται ἀποβάντα κατὰ τὴν προφητείαν ταύτην. ἐν δὲ τοῖς τῶν λεγομένων Ἑλλήνων μύθοις λέλεκται ὅτι Περσεὺς ἐκ Δανάης, παρθένου οὔσης, ἐν χρυσοῦ μορφῇ ῥέυσαντος ἐπ' αὐτὴν τοῦ παρ' αὐτοῖς Διὸς καλουμένου, γεγέννηται· καὶ ὑμεῖς τὰ αὐτὰ ἐκείνοις λέγοντες, αἰδεῖσθαι ὀφείλετε, καὶ μᾶλλον ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον λέγειν τὸν Ἰησοῦν τοῦτον, καί, ἐὰν ἀποδείκνυτε ἀπὸ τῶν γραφῶν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός, διὰ τὸ ἐννόμως καὶ τελέως πολιτεύεσθαι αὐτὸν κατηξιῶσθαι τοῦ ἐκλεγῆναι εἰς Χριστόν, ἀλλὰ μὴ τερατολογεῖν τολμᾶτε, ὅπως μήτε ὁμοίως τοῖς Ἑλλησι μοραίνειν ἐλέγχισθε (A Escritura não diz: “Eis que uma virgem conceberá e dará à luz um filho”, mas: “Eis que uma jovem conceberá e dará à luz um filho”. O resto segue como disseste. Toda a profecia está relacionada com Ezequias, no qual consta ter-se cumprido tudo, conforme a profecia. Por outro lado, nos mitos dos chamados gregos conta-se que Perseu nasceu de Dânae, sendo esta virgem, pois fluiu até ela, em forma de chuva de ouro, aquele que entre eles é chamado Zeus. É vergonhoso para vós dizerdes coisas semelhantes a eles. Seria melhor dizer que esse Jesus nasceu homem dos homens e que se demonstra pela Escrituras que ele é o Cristo. Deveríeis crer que ele mereceu ser escolhido para Cristo por ter vivido de maneira perfeita conforme a lei. Contudo, não venhais com monstruosidades, a não ser que queirais provar ser tão estúpidos como os gregos). Ao que Justino responde da seguinte maneira: ὦ Τρύφων, ἐκεῖνό σε πεπεισθαι βούλομαι καὶ πάντα ἀπλῶς ἀνθρώπους, ὅτι κἂν γελοιάζοντες ἢ ἐπιτωθάζοντες χεῖρονα λέγητε, οὐκ ἐκστήσετέ με τῶν προκειμένων, ἀλλ' ἐξ ὧν εἰς ἔλεγχον νομίζετε προβάλλειν λόγων τε ἢ πραγμάτων, ἐξ αὐτῶν τὰς ἀποδείξεις τῶν ὑπ' ἐμοῦ λεγομένων μετὰ μαρτυρίας τῶν γραφῶν αἰεὶ ποιήσομαι. οὐκ ὀρθῶς μέντοι οὐδὲ φιλαλήθως ποιεῖς... (Trifão, quero que tu te convenças [πεπεισθαι], e todos os homens em geral, de uma coisa: mesmo quando me dirigirdes as maiores chacotas e sarcasmos, não conseguireis afastar-me do meu propósito. Ao contrário: das mesmas razões e fatos que me propondes para refutar-me, continuarei tirando, juntamente com o testemunho das Escrituras, as provas do que digo. Certamente não ages corretamente, nem amas a verdade [φιλαλήθως]). Como se vê, a alusão de Trifão ao mito grego de Perseu e sua mãe virgem, Dânae, não se expressa de modo sarcástico, mas focada na comparação com a narrativa do nascimento de Cristo; Justino, por seu lado, acusa Trifão de não amar a verdade e não agir corretamente.

²⁶² Encontram-se exemplos dessa observação nas seguintes seções em Justino, *Dial.*: 36.1-2; 39.8; 50.2; 57.4. Essas passagens já foram discutidas anteriormente nesta tese.

²⁶³ Platão, *Prt.* 361e: καὶ περὶ τούτων δὲ εἰς αὐθις, ὅταν βούλη, διεξιμεν· νῦν δ' ὥρα ἤδη καὶ ἐπ' ἄλλο τι τρέπεσθαι (Acerca destas questões, mais para diante, caso queiras, voltaremos a conversar; agora, assunto urgente me reclama).

Justino coloca grande ênfase na capacidade interpretativa nas escrituras, o que faz lembrar mais uma vez o Protágoras de Platão. Existem importantes diferenças nas visões socráticas e sofísticas e suas abordagens quanto ao ensino. Em seu grande discurso, Protágoras descreve a educação ateniense tradicional como um sistema de disciplina baseado na recompensa e na punição, ensino de música, aprendizado de letras e a memorização de poesia²⁶⁴. Logo no início do episódio em que Protágoras fará perguntas a Sócrates sobre o significado do poema de Simônides, Protágoras colocará ainda maior peso no conhecimento a fundo da poesia, principalmente, no que fiz respeito à “capacidade de discernir nas obras dos poetas o que foi dito com acerto e o que não foi, bem como a de explicá-las e de saber fundamentar, quando interrogado, suas conclusões”²⁶⁵. Portanto, salvo as óbvias diferenças que os distingue, a ênfase na capacidade de extrair significado de outros textos é uma técnica que ambos – Justino e o Protágoras platônico – valorizam. Por outro lado, Sócrates zomba da prática da interpretação literária, mas ainda é capaz de incorporar alguns de seus próprios princípios ao significado do poema. À medida que a transição para o modo dialético de pergunta e resposta ocorre, Sócrates observa que “essas conversas sobre poesia são muito parecidas com os banquetes de gente vulgar e sem instrução” e que carecem de educação (*ἀπαιδευσίας*)²⁶⁶. Como educadores, existe alguma sobreposição entre o método socrático e as técnicas e os métodos retóricos dos sofistas, que inclui uma sessão de perguntas e respostas, mas há diferenças na maneira como as perguntas são feitas e respondidas.

Sócrates conduz a dialética com perguntas específicas que conduzem o interlocutor através de sérias questões morais que desafiam suas visões convencionais, enquanto Protágoras e Justino relegam maior peso à sua própria habilidade de expor seus argumentos, muitas vezes ancorados na sua capacidade interpretativa. Assim, se, por um lado, Justino associa a figura de Sócrates a Cristo, parece que, por outro, a influência de Platão sobre Justino, no que diz respeito ao método, não parece totalmente ancorada no modelo mais propriamente platônico, ou socrático – mas no sofístico.

Embora muito não se possa afirmar sobre a situação financeira de Justino, infere-se que ele se considerasse parte da classe educada. Levando-se em consideração o relato de sua

²⁶⁴ Cf. Platão, *Prt.* 324d-328d.

²⁶⁵ Platão, *Prt.* 339a: ἐγὼ ἀνδοῖ παιδείας μέγιστον μέρος εἶναι περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι· ἔστιν δὲ τοῦτο τὰ ὑπὸ τῶν ποιητῶν λεγόμενα οἷόν τ' εἶναι συνιέναι ἅ τε ὀρθῶς πεποιήται καὶ ἅ μὴ, καὶ ἐπίστασθαι διελεῖν τε καὶ ἐρωτώμενον λόγον δοῦναι.

²⁶⁶ Platão, *Prt.* 347c: καὶ γὰρ δοκεῖ μοι τὸ περὶ ποιήσεως διαλέγεσθαι ὁμοιώτατον εἶναι τοῖς συμποσίοις τοῖς τῶν φαύλων καὶ ἀγοραίων ἀνθρώπων.

conversação, deve-se pesar os fundos de que ele precisou para realizar tal jornada filosófica. Justino parece ter tido uma boa quantidade de argumentos exegéticos e testamonia (ou seja, citações, paráfrases e comentários) à sua disposição. Como vimos, o *Diálogo* contém alguns exemplos do que parecem ser argumentos prontos. Seria um tanto rude pintar Justino como um vendedor do cristianismo, mas certamente Justino se retrata oferecendo a Trifão algo em que ele possa se apoiar. Nesse sentido, enquanto o sofista, pelo menos aquele representado em Platão, entende-se conhecedor do segredo do sucesso na vida, Justino oferece ao Trifão sucesso na próxima vida.

Em suma, há suficientes semelhanças que levam a crer que Justino se apresentava de maneira tal que sofistas e rétores achassem familiares no segundo século EC. Afinal, a “verdade” do cristianismo é tal, que requer como alicerce as bases da persuasão, uma vez que não se pode apoiar em fatos e evidências concretas ou históricas. Daí a importância da fé, conforme significado dado pelo autor da epístola aos Hebreus no Novo Testamento, que afirma que “a fé [πίστις] é a certeza [ὑπόστασις] de coisas que se esperam [ἐλπίζομένων], a convicção [ἔλεγχος] de fatos [πραγμάτων] que se não veem [οὐ βλεπομένων]”²⁶⁷. Talvez, esse seja um dos pontos de maior contraste de Justino com Luciano, o qual oferecerá uma visão bem distinta dos apologistas no que tange a esse aspecto da apreensão da verdade²⁶⁸.

5.3 CONCLUSÃO

No contexto da Segunda Sofística, são os paralelos com a prática sofística que fornecem os indícios sobre o caráter de Justino. Embora Justino visse Sócrates como um modelo de virtude e até mesmo um protótipo de fé cristã (*I Apol.*, 46), isso não parece ter implicações práticas quanto ao estilo socrático de investigação ou ensino. A figura de Protágoras platônico e dos sofistas em geral fornecem uma comparação muito mais fecunda, no campo da comparação de estilos. O fato de Justino se descrever em tais termos aponta para as conclusões de que ele teria intencionalmente imitado esse estilo de discurso assimilado no âmbito da Segunda Sofística. O filósofo-sofista, enquadrado no contexto literário de seu período, é uma noção mais apropriada e historicamente sensível de se pensar Justino. Sob a luz da Segunda Sofística, as práticas literárias de Justino parecem encontrar amparo, e, talvez, ele próprio, involuntariamente, ou não, retratando-se como uma espécie de sofista cristão. Assim, deve-se

²⁶⁷ Heb 11.1: Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.

²⁶⁸ Cf. capítulo 7, seção: *O relato da verdade: revelação ou história.*

reconhecer que, paradoxalmente, se a estrutura se assemelha ao modelo sofístico, ao menos no conteúdo, Justino teria maior afinidade com as ideias socráticas apresentadas por Platão.

Para Luciano, por sua vez, a filosofia e a *paideia* careciam de representantes genuínos e coerentes; para ele, toda a alta cultura helenista sofria de uma crise de representação. Além disso, as antigas bases de sustentações da credence popular encontraram no ambiente do segundo século terreno fértil para o questionamento satírico e bem humorado de Luciano. Suas obras nos mostram o quanto foi absorvido com o desejo de expor todo tipo de engano e falcatura perpetrada por falsários em desfavor de crédulos e néscios. Com esse intuito não poupou a filósofos nem a deuses. “Quando era eu ainda rapaz”, relata o seu Menipo,

[...] ao ouvir Homero e Hesíodo narrarem guerras e sedições, não só entre semideuses, mas também entre os próprios deuses, bem como os seus adultérios, violações, raptos, processos judiciais, expulsões de pais e casamentos com irmãs, julgava que todos esses atos eram dignos, pelo que ficava não pouco impressionado com tudo isso. Quando, porém, cheguei à idade adulta, verifiquei que as leis diziam o contrário dos poetas, proibindo o adultério, as sedições e os raptos. (Luciano, *Menipo ou Descida aos Infernos* 3).

Dados a circunstância e o alvo que se queira atacar, Luciano terá a sua disposição o modelo cínico; também poderá recorrer à solução pirrônica e propor a suspensão do julgamento diante do reconhecimento do impasse de se obter a verdade; poderá se aproximar dos sofistas para mostrar a fragilidade da verdade, admitindo a não existência de uma verdade absoluta, e reconhecendo a limitação do nosso conhecimento; poderá ainda recorrer à racionalidade de Epicuro a fim de desconstruir as superstições com que se deparava; e, finalmente, utilizar-se até mesmo de Platão (e.g. *Nigrino*).

No entanto, ao propor o seu filósofo ideal, a verdade será observada na vida enraizada no presente e, portanto, somente poderá ser encontrada na coerência entre prática e doutrina. Essa coerência é prerrogativa complementar para o filósofo ideal de Luciano, restando-lhe ainda ser em tudo equilibrado, jamais se permitindo incorrer em abusos decorrentes de uma visão radical, fundamentalista e dogmática. Assim, as mesmas escolas que, dados a circunstância e o alvo que ele pretende denunciar, servirão de instrumento para ele atacar, quando essas incorrerem em incoerência e abusos, serão igualmente alvo de “fogo amigo”²⁶⁹.

²⁶⁹ Cf. Luciano, *Hermot.* 85: ταῦτα πάντα, ὃ φιλότις, ὅποσα εἶπον, μή με νομίσης κατὰ τῆς Στοᾶς παρεσκευασμένον ἢ ἔχθραν τινὰ ἐξαιρετον πρὸς Στοῖκούς ἐπανηρημένον εἰρηκέναι, ἀλλὰ κοινὸς ἐπὶ πάντας ὁ λόγος. τὰ γὰρ αὐτὰ πρὸς σὲ εἶπον ἄν, εἰ τὰ Πλάτωνος ἢ Ἀριστοτέλους ἤρησο τῶν ἄλλων ἀκρίτων ἐρήμην καταγνοῦς. νῦν δὲ ἐπεὶ τὰ Στοϊκῶν προετίμησας, πρὸς τὴν Στοᾶν ἀποτετάσθαι ὁ λόγος ἔδοξεν οὐδὲν ἐξαιρετον πρὸς αὐτὴν ἔχων (E não cuides, caro amigo, que foi por preconceito relativamente ao Pórtico, ou arrebatado por um ódio especial contra os estoicos, que eu disse tudo quanto disse; pelo contrário, **as minhas palavras estendem-se a todos**. De facto, dir-te-ia precisamente a mesma coisa, se tu tivesses optado pela doutrina de Platão ou de Aristóteles e condenasses as outras indistintamente e à revelia. No caso presente, porém, e uma vez que deste a tua preferência à filosofia estóica, as minhas palavras deram a impressão de estarem dirigidas contra o Pórtico,

Daí um dos possíveis motivos de não se perceber uma adesão filosófica em Luciano. A verdade, logo, não se sujeita ao monopólio de uma escola em detrimento das demais, provocando entre si um sectarismo competitivo e, muitas vezes, pedântico e autoritário. Para Luciano não houve, nem jamais haverá uma verdadeira filosofia, apenas podendo haver a existência do verdadeiro filósofo, desde que este seja coerente e não-dogmático. Dessa maneira, o cinismo, de fato, não parece a Luciano ser mais uma escola a que ele teria aderido ao longo de sua jornada intelectual, o que o tornaria sectário como os demais a que ele denuncia. Trata-se tão somente de um caminho examinado por Luciano para buscar a verdade que poderia existir, utopicamente, no âmbito da investigação filosófica, em função da sua prevalência da prática sobre a doutrina.

quando nada têm de especial contra ele). De fato, se tomarmos o *corpus lucianeum* como referência, ele faz valer a afirmação em destaque acima, não poupando da crítica sequer as escolas com que ele tinha maior afinidade.

CAPÍTULO 6. A VERDADE: EMBATES DISCURSIVOS ENTRE LUCIANO E OS APOLOGISTAS SOBRE A HISTORIOGRAFIA

Esta seção buscará confrontar a compreensão de Luciano e dos apologistas no que diz respeito ao entendimento de cada um acerca da verdade, e de como se dá o seu relato do ponto de vista historiográfico. Previamente, uma leitura de Luciano mostra que ele trata da noção do termo “verdade” basicamente no nível de duas dimensões investigativas: uma filosófica e outra histórica. Não se verifica na produção literária dos apologistas do segundo século, por sua vez, uma separação análoga à observada em Luciano. O que é peculiar aos apologistas é a constatação de que o momento de investigação já se encerrou, e a verdade revelada está sob o seu monopólio.

No campo da investigação histórica, a obra *Como se deve escrever a história*, de Luciano, apresenta um posicionamento diante da verdade bem diferente daquele observado no campo da investigação filosófica, conforme poderá ser verificado no capítulo 7. Em *Como se deve escrever a história*, Luciano apresenta uma abordagem com relação à verdade não pela sua negação, mas por sua afirmação, o que permite uma comparação mais fecunda com os apologistas. Aliás, a verdade é a premissa que há como pano de fundo para todo o relato da história. Os apologistas não discordariam dessa noção. Desse modo, o confronto ocorre, como veremos, no conceito que cada um atribui a essa verdade, e ainda em como se deve alcançá-la.

6.1 O RELATO DA VERDADE: REVELAÇÃO OU HISTÓRIA

Os apologistas confiavam nos ensinamentos deixados pelos apóstolos e no registro feito pelos profetas hebreus como fonte para a “verdade” que acreditavam e desejavam propagar. A “verdade” também tinha um propósito ou um fim bem específico: a salvação e a reconciliação dos homens com Deus. A verdade dos cristãos seria imutável, atemporal e, portanto, oriunda de um nível superior de realidade e revelação, a qual se idealiza a partir da compreensão da existência de uma “economia da salvação” orquestrada pela própria divindade. A verdade²⁷⁰

²⁷⁰ Daqui para frente, a palavra verdade não receberá aspas, o que não quer dizer, porém, que subentendemos alguma verdade em si para os dois lados. Buscamos evitar a compreensão nesta tese, a qual a nosso ver seria equivocada, de que haveria uma verdade da qual Luciano ou os apologistas se aproximariam.

ganha, cada vez mais, contornos dogmáticos, a ponto de podermos afirmar que, para os apologistas cristãos do segundo século, a verdade passa a ser um conjunto de dogmas que se resume em um sistema de crenças ou credo, requerendo da parte do cristão *pistis* em Cristo.

Assim, o contraste entre as duas empreitadas é bem claro: os apologistas cristãos alicerçam sua compreensão da verdade na filosofia dogmática, mas, ao buscar anunciá-la, valem-se da retórica para fins persuasivos da sua audiência; enquanto, Luciano, se, por um lado, conforme já observado, parece se distanciar da verdade pelas vias sofisticadas e céticas, por outro, tenta aproximar-se dela. A partir do *corpus* de Luciano como um todo, parece realmente que ele se aproxima da sofisticada, pressupondo-a, talvez, como filosofia que endossa o relativismo, o ceticismo, e presta especial atenção à capacidade da linguagem de formar e distorcer as percepções do indivíduo acerca da realidade. Assim, Luciano seria completamente avesso à ideia de uma “economia da salvação”. Para o sofista, não se pode sequer apreender qualquer verdade atemporal e onipresente, pois a realidade não passa de passagens transitórias de percepções do sentido, passagens que podem ser manipuladas por habilidosos oradores e praticantes de retórica.

No entanto, quando se trata da melhor maneira de se escrever sobre a história, Luciano recomendará a seus historiadores que se afastem da opinião (*δόξα*) alheia e própria, a fim de que possam se concentrar em dar expressão tão somente à verdade. É assim que, se em Luciano, em *Como se deve escrever a história*, o relato da verdade deve ser dissociado da *δόξα*, a fim de que se torne tão somente o relato dos eventos e fatos; nos apologistas, por sua vez, o relato da verdade é a própria *δόξα* de cada um, sob o mando da *πίστις* na revelação divina, ou daquilo que cada proponente irá considerar como sendo a *ὀρθοδοξία* (crença correta) dos apóstolos e dos profetas, ainda que não se possa falar de cristianismo normativo até este momento²⁷¹. O que

²⁷¹ As comunidades cristãs dos dois primeiros séculos são ainda heterogêneas, usufruindo de uma variedade de expressões de fé, de modo que somente se pode falar nesse período de um cristianismo formativo, mas não normativo, cujas interpretações textuais dos diversos documentos escritos, preservados para os cultos e o ensino, estão sendo testadas e debatidas pelas lideranças eclesiais locais. Para se ter um exemplo da complexidade desse processo, nota-se que a história do processo de canonização é longo e mostra que aquilo que foi finalmente considerado como literatura normativa para a igreja não era de maneira alguma evidente a todos desde o início. Como agravante, sabe-se que o cânone do novo testamento é o resultado de uma tentativa deliberada de excluir certas vozes dos primeiros séculos: heréticos, marcionitas, gnósticos, judeus cristãos, e até mulheres que usufruíam de posição de liderança em algumas comunidades cristãs. Talvez, não se possa falar de um cristianismo normativo até o primeiro concílio ecumênico de Niceia em 325 EC, e, portanto, possivelmente, só se possa cogitar em falar de ortodoxia a partir desse período. Cabe aqui destacar o influente trabalho de Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, o qual foi publicado em sua primeira edição alemã em 1934, cuja tese pode ser articulada de maneira bem sucinta. Contra a visão tradicional que entendia a ortodoxia como um fenômeno precoce e bem difundido, e que a heresia teria vindo mais tarde, Bauer argumenta que, em muitas áreas geográficas da antiguidade, que seriam consideradas centros heréticos mais à frente, representava-se, na verdade, a manifestação original do cristianismo precedendo ao que viria a ser considerado ortodoxia posteriormente. A implicação disso é que a chamada heresia, ao menos em algumas localidades, teria precedido a ortodoxia. Além disso, o que viria a ser reconhecido como ortodoxia ou cristianismo normativo deve ser considerado simplesmente a posição expressa

os apologistas fazem nesse período é dar andamento a uma incipiente tradição religiosa, recém iniciada no século anterior, a qual segue ainda na sua fase formativa e heterogênea. De qualquer maneira os apologistas parecem concordar pelo menos nisso, que o meio de se apropriar dos benefícios redentores de Cristo é a fé (πίστις), e não o conhecimento (γνῶσις), sendo que essa fé é (1) a resposta dada pelo indivíduo à proclamação do evangelho da morte e ressurreição de Jesus²⁷² ou (2) a crença em Jesus²⁷³.

No que diz respeito à historiografia, Luciano demonstra um discernimento peculiar com relação ao ofício de quem se propõe a “escrever a história” (ἱστορίαν συγγράψαι). Ele observa que deve haver método e um nível de rigor a ser seguido, não se tratando de algo tão fácil como simplesmente “expressar com palavras [ἐρμηνεύσαι] o que acontece [τὸ ἐπελθόν]”, pois os “fatos” (πράγματα) não devem ser reunidos “ao acaso [ἔτυχε]” (5). Ao contrário, Luciano diz que, mesmo “ao preço de mil penas e sofrimentos”, deve-se “examiná-los com rigor” (ἀνακρίναντα) para comprová-los; e, sobretudo se estiverem lidando com eventos atuais, deve-se buscar “presenciá-los” (παρόντα καὶ ἐφορῶντα). Se isso ainda não for viável, ele alerta que o historiador deve ao menos “confiar [προσέχοντα] em quem os expõe [ἐξηγουμένους] com mais integridade [ἀδεκαστότερον]”²⁷⁴. Sobre tais indivíduos dignos de confiança, ele os descreve como sendo aqueles “que não amputariam [ἀφαιρήσειν] ou acrescentariam [προσθήσειν] algo aos acontecimentos [γεγονόσιν], por compaixão [χάριν] ou hostilidade [ἀπέχθειαν]”. Luciano orienta que se faz necessário ser também “hábil [στοχαστικός] para visar e dispor [συνθετικὸς] o que é mais convincente [πιθανωτέρου]”. Finalmente, uma vez que “se tenham reunidos [ἀθροίσει] os fatos ou a maior parte deles, deve-se inicialmente “tecê-los

pelo lado vencedor das controvérsias cristãs estabelecidas nos primeiros séculos, em razão de interpretações concorrentes do que se acreditava ser o legado deixado pelos profetas, Jesus e a primeira geração de apóstolos. Ver Hultgren, *The rise of normative Christianity* (2004).

²⁷² Rom. 10.9: ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν καὶ **πιστεύσῃς** ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ (A saber: Se com a tua boca confessares ao Senhor Jesus, e em teu coração **creeres** que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo).

²⁷³ Jo. 3.16: οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ **πιστεύων** εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον (Porque Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele **crê** não pereça, mas tenha a vida eterna).

²⁷⁴ O termo grego ἀδέκαστος talvez pudesse ser vertido aqui como “imparcialidade”, como sugere sua entrada no Liddell-Scott-Jones, assim como também parece ser o tema do parágrafo 49, quando Luciano compara o historiador a Zeus, o qual, ao olhar para a terra, deve contemplar igualmente todos os povos, possuir visão de conjunto, pesar os “acontecimentos como numa balança”, enfim, colocar o relato em boa “medida” e evitando “o excesso”. Parece haver, de fato, um *zeitgeist* favorável para o surgimento de tais relações, como esta feita por Luciano, comparando o historiador a Zeus. Em uma época em que um deus está se transmutando para justificar o cristianismo e se fortalecendo em conexão com um messias que afirma: “eu sou [...] a verdade” (*João* 18.38: ἐγώ εἰμι [...] ἡ ἀλήθεια), tais articulações parecem emergir de um clima de que a verdade está com a divindade e, mesmo Luciano, alegoricamente parece dar mostras disso com essa comparação.

[συνυφαινέτω] numa espécie de memorial [ὑπόμνημά]”, com o objetivo de formar um “só corpo [σῶμα] ainda sem beleza [ἀκαλλές] nem articulações [ἀδιάρθρωτον]”; e somente depois, “após ordená-lo” (τάξιν), é que se deve “dar-lhe beleza [κάλλος], colorindo [χρωννύτω] a expressão [τῆ λέξει], as figuras [σχηματίζέτω] e o ritmo [ῥυθμιζέτω]”²⁷⁵.

Segundo Luciano, há “regras” (κανόνα) que devem nortear o relato do fato ocorrido, o qual para ele não parece ser objeto de opinião (δόξα). Quando muito, caso seja necessário confiar em alguém, mesmo para essa relação há critérios. Aqui, Luciano impõe uma importante distinção aos escritores de poesia (ποιητής) e de história (συγγραφεύς), uma vez que cada gênero deve possuir “intenções” (ὑποσχέσεις) e “regras próprias” (κανόνες ἴδιοι) de composição²⁷⁶. Na poesia, por exemplo, “há liberdade [ἐλευθερία] pura e uma única regra: o que parece [δόξαν] ao poeta”²⁷⁷; pois, segundo Luciano, o poeta pode alegar ser “inspirado e possuído pelas Musas”²⁷⁸. Por outro lado, a história deve ser desprovida de adulação (κολακείαν) e adornos, ou seja, “o mito, o encômio e os exageros” tipicamente presentes na poesia. De modo oposto, o historiador deve saber “separar [χωρίζειν] o que é da história daquilo que pertence à poesia”²⁷⁹. Em suma, assim deve ser o historiador para Luciano:

sem medo [ἄφοβος], incorruptível [ἀδέκαστος], livre [ἐλεύθερος], amigo da franqueza [παρρησίας], e da verdade [ἀληθείας]; como diz o poeta cômico, alguém que chame os figos de figos e a gamela de gamela; alguém que não admita nem omita nada por ódio [μίσει] ou por amizade [φιλία]; que a ninguém roupe, nem respeite, nem humilhe; que seja juiz equânime [ἴσος δικαστής], benevolente com todos a ponto de não dar a um mais que o devido; estrangeiro [ξένος] nos livros e apátrida [ἄπολις], autônomo [αὐτόνομος], sem rei [ἀβασίλευτος], não se preocupando com o que achará [δόξει] este ou aquele, mas dizendo o que se passou [πέπρακται]²⁸⁰.

²⁷⁵ Luciano, *Hist. Conscr.* 47-48: Τὰ δὲ πράγματα αὐτὰ οὐχ ὡς ἔτυχε συνακτέον, ἀλλὰ φιλοπόνως καὶ ταλαιπώρως πολλάκις περὶ τῶν αὐτῶν ἀνακρίναντα, καὶ μάλιστα μὲν παρόντα καὶ ἐφορῶντα, εἰ δὲ μή, τοῖς ἀδεκαστότερον ἐξηγουμένοις προσέχοντα καὶ οὐς εἰκάσειεν ἂν τις ἥκιστα πρὸς χάριν ἢ ἀπέχθειαν ἀφαιρήσειν ἢ προσθήσειν τοῖς γεγονόσιν. κἀναυθὰ ἤδη καὶ στοχαστικός τις καὶ συνθετικός τοῦ πιθανωτέρου ἔστω. καὶ ἐπειδὴν ἀθροίσῃ ἅπαντα ἢ τὰ πλεῖστα, πρῶτα μὲν ὑπόμνημά τι συνυφαινέτω αὐτῶν καὶ σῶμα ποιείτω ἀκαλλές ἔτι καὶ ἀδιάρθρωτον· εἶτα ἐπιθεὶς τὴν τάξιν ἐπαγέτω τὸ κάλλος καὶ χρωννύτω τῆ λέξει καὶ σχηματίζέτω καὶ ῥυθμιζέτω.

²⁷⁶ Luciano, *Hist. Conscr.* 8: Ἔτι ἀγνοεῖν εἰκόσασιν οἱ τοιοῦτοι ὡς ποιητικῆς μὲν καὶ ποιημάτων ἄλλαι ὑποσχέσεις καὶ κανόνες ἴδιοι, ἱστορίας δὲ ἄλλοι.

²⁷⁷ Luciano, *Hist. Conscr.* 8: ἐκεῖ μὲν γὰρ ἄκρατος ἢ ἐλευθερία καὶ νόμος εἶς – τὸ δόξαν τῷ ποιητῇ.

²⁷⁸ Luciano, *Hist. Conscr.* 8: ἔνθεος γὰρ καὶ κάτοχος ἐκ Μουσῶν.

²⁷⁹ Luciano, *Hist. Conscr.* 8: μέγα τοίνυν – μᾶλλον δὲ ὑπέρμεγα τοῦτο κακόν – εἰ μὴ εἰδείῃ τις χωρίζειν τὰ ἱστορίας καὶ τὰ ποιητικῆς, ἀλλ' ἐπεισάγοι τῇ ἱστορίᾳ τὰ τῆς ἑτέρας κομμώματα – τὸν μῦθον καὶ τὸ ἐγκώμιον καὶ τὰς ἐν τούτοις ὑπερβολάς.

²⁸⁰ Luciano, *Hist. Conscr.* 41: Τοιοῦτος οὖν μοι ὁ συγγραφεὺς ἔστω – ἄφοβος, ἀδέκαστος, ἐλεύθερος, παρρησίας καὶ ἀληθείας φίλος, ὡς ὁ κωμικός φησι, τὰ σῦκα σῦκα, τὴν σκάφην δὲ σκάφην ὀνομάσων, οὐ μίσει οὐδὲ φιλία τι νέμων οὐδὲ φειδόμενος ἢ ἐλεῶν ἢ αἰσχυρόμενος ἢ δυσωπούμενος, ἴσος δικαστής, εὖνους ἅπασιν ἄχρι τοῦ μὴ θατέρω τι ἀπονεῖμαι πλεῖον τοῦ δέοντος, ξένος ἐν τοῖς βιβλίοις καὶ ἄπολις, αὐτόνομος, ἀβασίλευτος, οὐ τί τῷδε ἢ τῷδε δόξει λογιζόμενος, ἀλλὰ τί πέπρακται λέγων.

Ou seja, para que o historiador seja amigo da franqueza (παρρησίας) e da verdade (ἀληθείας), ele deve evitar a δόξα e concentrar-se no que se passou (πέπρακται). A qualidade de ser livre (ἐλεύθερος) para o historiador parece contrastar com aquela liberdade (ἐλευθερία) do poeta. Enquanto o poeta tem a liberdade de criar o que lhe parece (δόξαν) aprazível; o historiador deve ser livre para não se preocupar com o que achará [δόξει] este ou aquele; portanto, o poeta usufrui de uma liberdade criativa, mas o historiador, rejeitando a liberdade do poeta, reivindica a si outro tipo de liberdade, aquela que lhe permite ser autônomo (αὐτόνομος) e imune da opinião (δόξα) alheia, a fim de que ele possa expressar tão somente a verdade, ou o que se passou (πέπρακται). Nota-se, assim, um claro contraste entre δόξα e ἀλήθεια, pois a primeira, no que tange ao relato dos eventos históricos, está relacionada por Luciano com o elogio, a adulação e o prazer dos leitores; já a segunda parece estar associada tão somente a guardar “a medida dos fatos”²⁸¹.

Continuando a análise dos elementos que podem prejudicar a histofiografia, Luciano faz algumas considerações importantes acerca do elogio. Primeiro, ele observa que o elogio é prazeroso para “uma única pessoa, o elogiado [ἐπαινουμένῳ]”. Além disso, o elogio é uma prática adotada pela maioria das pessoas, as quais fazem isso “buscando benevolência [εὐνοίαν] junto dos elogiados [ἐπαινουμένων] e insistindo neles até que para todos se torne evidente a **adulação [κολακείαν]**”²⁸². Percebe-se um paralelo com outra obra de Luciano, *Sobre os Sacrifícios*, em que essa mesma adulação será de modo semelhante o propósito do sacrifício e da honra aos deuses realizados por indivíduos ditos “piedosos” (εὐσεβεῖς), os quais deveriam ser, ao contrário, segundo Luciano, reconhecidos como “inimigos dos deuses e uns miseráveis” (θεοῖς ἐχθροὺς καὶ κακοδαίμονας) por fazer da ideia da divindade algo “tão baixo e ignóbil” (ταπεινὸν καὶ ἀγεννῆς), ao acreditarem que os deuses necessitam dos homens para “sentirem prazer” (ἡδεσθαι) em ser **adulados (κολακεύόμενον)**”²⁸³. Luciano percebe certa

²⁸¹ Luciano, *Hist. Conscr.* 9: μέτρον ἐπακτέον τῷ πράγματι.

²⁸² Luciano, *Hist. Conscr.* 11: ἐὼ λέγειν ὅτι οἱ ἔπαινοι ἐνὶ μὲν ἴσως τερπνοί, τῷ ἐπαινουμένῳ, τοῖς δὲ ἄλλοις ἐπαχθεῖς, καὶ μάλιστα ἢν ὑπερφυεῖς τὰς ὑπερβολὰς ἔχωσιν, οἷους αὐτοὺς οἱ πολλοὶ ἀπεργάζονται, τὴν εὐνοίαν τὴν παρὰ τῶν ἐπαινουμένων θηρόμενοι καὶ ἐνδιατρίβοντες ἄχρι τοῦ πᾶσι προφανῆ τὴν κολακείαν ἐξεργάσασθαι.

²⁸³ Luciano, *Sobre os sacrifícios* 1: Ἄ μὲν γὰρ ἐν ταῖς θυσίαις οἱ μάταιοι πράττουσι καὶ ταῖς ἐορταῖς καὶ προσόδοις τῶν θεῶν καὶ ἃ αἰτοῦσι καὶ ἃ εὐχονται καὶ ἃ γινώσκουσι περὶ αὐτῶν, οὐκ οἶδα εἴ τις οὕτως κατηφῆς ἐστὶ καὶ λεληπημένος ὅστις οὐ γελάσεται τὴν ἀβελτερίαν ἐπιβλέψας τῶν δρωμένων. καὶ πολὺ γε, οἶμαι, πρότερον τοῦ γελᾶν πρὸς ἑαυτὸν ἐξετάσει πότερον εὐσεβεῖς αὐτοὺς χρὴ καλεῖν ἢ τοῦναντίον θεοῖς ἐχθροὺς καὶ κακοδαίμονας, οἳ γε οὕτω ταπεινὸν καὶ ἀγεννῆς τὸ θεῖον ὑπειλήφασιν ὥστε εἶναι ἀνθρώπων ἐνδεῆς καὶ **κολακεύόμενον** ἡδεσθαι καὶ ἀγανακτεῖν ἀμελούμενον (Não sei se haverá alguém tão sisudo e tão melancólico, que não se ria da estupidez dos atos (humanos), ao ver como esses loucos procedem nos sacrifícios, nas festas e nas procissões em honra dos deuses, o que lhes pedem e lhes suplicam, o que pensam a respeito deles. Mas, muito antes -- julgo eu -- de esse alguém se rir, deve perguntar a si próprio se a tais indivíduos deve chamar piedosos ou, pelo contrário, inimigos

incompatibilidade entre o que lhe parecer ser a verdade e a adulação, como se alguém que fora “criado em meio a pessoas adadoras” não pudesse contemplar “a verdade”²⁸⁴; e como se a adulação rebaixasse o valor da ideia ou do assunto a que se vincula, sejam estes os deuses ou os fatos e acontecimentos. Esse tipo de elogio, que tem como propósito a adulação, é rejeitado por Luciano, pois tem a capacidade de distorcer as aparências e a realidade, onde para ele – tudo indica –, reside a verdade.

Luciano nota que há uma grande diferença entre a história (ἱστορία) e o encômio (ἐγκώμιον), sendo a primeira associada a algo que é “útil” (χρήσιμον) e o segundo a algo que é “prazeroso” (τερπνόν), havendo uma “elevada muralha entre eles”²⁸⁵, a qual ele dá a entender, mais à frente, que é a “mentira” (ψεῦδος). Em suma, no encômio cabe o uso da mentira para fins de produção do elogio e do agrado, já na história não há espaço para a mentira²⁸⁶. O relato da história para Luciano tem uma única finalidade: “o útil [χρήσιμον] – o que apenas a partir do verdadeiro [ἀληθοῦς] se alcança”, qual seja, a “publicação da verdade” (ἀληθείας δήλωσιν)²⁸⁷. Luciano exorta àqueles que “julgam dividir a história em dois [aspectos], o prazeroso [τερπνόν] e o útil [χρήσιμον]”²⁸⁸, uma vez que tal divisão, juntamente com o encômio que incluem em suas narrativas, ainda que seja “algo prazeroso e agradável para os ouvintes”, “desvia (ἡμαρτήκασι) [o historiador] do verdadeiro” (τάληθοῦς)²⁸⁹. Uma reflexão sobre essas premissas expostas acima por Luciano, no âmbito de seu *corpus* literário, parece dar a ideia de que sua obra *Das narrativas verdadeiras* traz um profundo diálogo com as exortações e recomendações feitas para o historiador. Se este for o caso, Luciano, ao seu melhor estilo satírico, concebe por meio de sua ficção um paradigma paródico desse desvio do verdadeiro,

dos deuses e uns miseráveis, que fazem da divindade uma ideia tão baixa e ignóbil, a ponto de [os deuses] necessitarem dos homens, de sentirem prazer em serem **lisonjeados** e de ficarem irritados quando os desprezam).

²⁸⁴ Luciano, *Nigr.* 15: ...ἀθέατος δὲ ἀληθείας, κολακεία τὰ πάντα καὶ δουλεία σύντροφος...

²⁸⁵ Luciano, *Hist. Conscr.* 7: οὐ στενῶ τῷ ἰσθμῷ διώριται καὶ διατετείχισται ἡ ἱστορία πρὸς τὸ ἐγκώμιον, ἀλλὰ τι μέγα τεῖχος ἐν μέσῳ ἐστὶν αὐτῶν (não é estreito o istmo que delimita e separa a história do encômio, mas há uma elevada muralha entre eles).

²⁸⁶ Luciano, *Hist. Conscr.* 7: εἴ γε τῷ μὲν ἐγκωμιάζοντι μόνου ἐνὸς μέλει, ὅπως οὖν ἐπαινέσαι καὶ εὐφραῖναι τὸν ἐπαινούμενον, καὶ εἰ ψευσαμένῳ ὑπάρχει τυχεῖν τοῦ τέλους, ὀλίγον ἂν φροντίσειεν. ἡ δὲ οὐκ ἂν τι ψεῦδος ἐμπεσὸν ἢ ἱστορία, οὐδὲ ἀκαριαῖον ἀνάσχοιτο (Com efeito, ao **encomiasta** apenas uma coisa interessa – **elogiar** e **agradar**, seja como for, aquele que se elogia – e, se acontecer de mentir para atingir seu objetivo, pouco se preocupará. Já esta, a história, nela introduzindo-se uma **mentira**, nem a menor delas suportaria).

²⁸⁷ Luciano, *Hist. Conscr.* 11: ἔν γὰρ ἔργον ἱστορίας καὶ τέλος, τὸ **χρήσιμον**, ὅπερ ἐκ τοῦ **ἀληθοῦς** μόνου συνάγεται.

²⁸⁸ Luciano, *Hist. Conscr.* 9: Ὅσοι δὲ οἴονται καλῶς διαιρεῖν εἰς δύο τὴν ἱστορίαν, εἰς τὸ τερπνόν καὶ χρήσιμον.

²⁸⁹ Luciano, *Hist. Conscr.* 9: καὶ διὰ τοῦτο εἰσποιοῦσι καὶ τὸ ἐγκώμιον ἐς αὐτὴν ὡς τερπνόν καὶ εὐφραῖνον τοὺς ἐντυγχάνοντας, **ὄρῳς ὅσον τάληθοῦς ἡμαρτήκασι**;

cujos relatos que seguem a liberdade da efabulação são precedidos de um alerta ao leitor, em que o autor se antecipa nada dizer “de verdadeiro”.

Tucídides, por exemplo, é admirado por Luciano em razão de ele não acolher “o fabuloso”, mas apenas se ater em deixar “para a posteridade a verdade [ἀλήθειαν] dos acontecimentos [γεγενημένων]”²⁹⁰. Nota-se, ao longo de toda a obra, uma distinção enfática entre a verdade e o fabuloso²⁹¹. Em outra obra, *O mentiroso ou o incrédulo*, Luciano afirma sobre dois historiadores que, apesar de se tratar de “homens ilustres” (ἀοιδίμους ἄνδρας), “lançaram mão da mentira por escrito”²⁹², e mais à frente ressalva que, “apesar de tudo, as ficções [μυθίδια] dos poetas talvez ainda sejam toleráveis [μέτρια]”²⁹³. Luciano parece compreender que os poetas fazem aquilo pelo qual são esperados; por outro lado, aqueles historiadores que incluem os mitos nas suas histórias distorcem a verdade. Assim, se, por um lado, Tucídides é bem visto por ter abandonado os mitos, Heródoto, por outro, é posto em suspeita por ainda manter os mitos e os eventos históricos interligados. Tal suspeição, por

²⁹⁰ Luciano, *Hist. Conscr.* 42: καὶ μὴ τὸ μυθῶδες ἀσπάξασθαι ἀλλὰ τὴν ἀλήθειαν τῶν γεγενημένων ἀπολείπειν τοῖς ὕστερον. Talvez, a percepção de Nietzsche nos ilumine de algum modo esse ponto em Luciano. Na perspectiva de Nietzsche, que situa Tucídides no contexto da sofística, haveria uma contraposição entre este e Platão: “Meu descanso, minha predileção, minha cura de todo platonismo sempre foi Tucídides [...] Nele acha expressão consumada a cultura dos sofistas, quero dizer, a cultura dos realistas: esse inestimável movimento em meio ao embuste moral e ideal das escolas socráticas, que então irrompia em toda parte. [...] A coragem ante a realidade é o que distingue, afinal, naturezas como Tucídides e Platão: Platão é um covarde perante a realidade — portanto, refugia-se no ideal; Tucídides tem a si sob controle; portanto, mantém as coisas também sob controle... (NIETZSCHE, 2006, *Crepúsculo dos Ídolos*, 2). Não se deve esquecer que o argumento central para o debate entre Platão e os sofistas é o da existência de um mundo extrassensorial das formas e de que este mundo além dos sentidos é o nível supremo da realidade (o mundo dos sentidos seria o nível inferior da realidade). Diante de tal embate, Luciano parece fazer a sua adesão a Tucídides enquanto os apologistas se aliarão a Platão.

²⁹¹ Cf. Luciano, *V. H.* 2.31: καὶ μεγίστας ἀπασῶν τιμωρίας ὑπέμενον οἱ ψευδάμενοί τι παρὰ τὸν βίον καὶ οἱ μὴ τὰ ἀληθῆ συγγεγραφότες, ἐν οἷς καὶ Κτησίας ὁ Κνίδιος ἦν καὶ Ἡρόδοτος καὶ ἄλλοι πολλοί.

²⁹² Luciano, *Philops.* 2: ὡς ἀνιᾶσθαι με εἰ τοιοῦτοι ἄνδρες ἄριστοι τὰ πάντα ὅμως χαίρουσιν αὐτοὺς τε καὶ τοὺς ἐντυγχάνοντας ἐξαπατῶντες. ἐκείνους μὲν γὰρ τοὺς παλαιούς πρὸ ἐμοῦ σὲ χρὴ εἰδέναι, τὸν Ἡρόδοτον καὶ Κτησίαν τὸν Κνίδιον καὶ πρὸ τούτων τοὺς ποιητὰς καὶ τὸν Ὅμηρον αὐτόν, ἀοιδίμους ἄνδρας, ἐγγράφῳ τῷ ψεύσματι κεκρημένους, ὡς μὴ μόνους ἐξαπατᾶν τοὺς τότε ἀκούοντας σφῶν, ἀλλὰ καὶ μέχρις ἡμῶν δεικνέσθαι τὸ ψεῦδος ἐκ διαδοχῆς ἐν καλλίστοις ἔπεσι καὶ μέτροις φυλαττόμενον. ἐμοὶ γοῦν πολλάκις αἰδέσθαι ὑπὲρ αὐτῶν ἔπεισιν, ὅπότεν Οὐρανοῦ τομὴν καὶ Προμηθέως δεσμὰ διηγῶνται καὶ Γιγάντων ἐπανάστασιν καὶ τὴν ἐν Ἄϊδου πᾶσαν τραγῳδίαν, καὶ ὡς δι' ἔρωτα ὁ Ζεὺς ταῦρος ἢ κύκνος ἐγένετο καὶ ὡς ἐκ γυναικός τις εἰς ὄρνειον ἢ εἰς ἄρκτον μετέπεσεν, ἔτι δὲ Πηγᾶσους καὶ Χιμαίρας καὶ Γοργόνας καὶ Κύκλωπας καὶ ὅσα τοιαῦτα, πάνυ ἀλλόκοτα καὶ τεράστια μυθίδια παίδων ψυχὰς κηλεῖν δυνάμενα ἔτι τὴν Μορμῶ καὶ τὴν Λάμιαν δεδιότων (Aflige-me ver tais homens, em tudo o mais eminentes, mas que se comprazem em se enganarem a si mesmos e ao próximo. Sabes melhor do que eu que os antigos, [por exemplo] Heródoto e Ctésias de Cnido, e, antes destes, os poetas e o próprio Homero (tudo homens ilustres) lançaram mão da mentira por escrito, e de tal modo, que não só enganavam os ouvintes desse tempo, mas a mentira chegou até aos nossos dias, trazida por uma tradição conservada em prosa e versos admiráveis. Muitas vezes, chego a sentir vergonha por esses homens, quando [por exemplo] narram a mutilação de Urano, ou o agrilhoamento de Prometeu, ou a revolta dos Gigantes, ou toda a tragédia de Hades, ou como Zeus, por amor, se transformou em touro ou em cisne, ou como uma mulher foi metamorfoseada em ave ou em urso, ou quando falamos de Pégasos, Quimeras, Górgonas, Ciclopes e outras coisas que tais – fabuletas bem bizarras, próprias para encantar os espíritos dos meninos que ainda têm medo de Mormo e de Lâmia).

²⁹³ Luciano, *Philops.* 3: Καίτοι τὰ μὲν τῶν ποιητῶν ἴσως μέτρια (...).

analogia, poderia vir a ser estendida aos apologistas na ótica de Luciano – o que revela um ambiente cultural, no segundo século, em que percepções bastante diversas sobre o tratamento dos mitos e sobre a verdade circulavam livremente.

Para Luciano, a produção literária dos poetas não pode ser considerada fonte de conhecimento, assim, como ele espera de seus historiadores. Luciano dispensa de Homero a aplicação das regras que ele tanto espera dos historiadores a que sua obra se direciona, ou seja, uma vez que Homero pertence à categoria daqueles que usufruem de liberdade para compor *μυθῶδες*, pode ser apenas “digno de crença” (*πιστεύειν*)²⁹⁴. Nos historiadores, por sua vez, os quais estão limitados por regras (*κανόνα*), permite-se “confiar” (*προσέχοντα*) em razão de sua capacidade de escrever história com integridade (*ἀδεκαστότερον*). Luciano deixa claro que Homero não se encontra entre os que escrevem história, e ele é consistente nessa ideia em outras de suas obras²⁹⁵. Assim, de certa maneira, a associação do gênero ao prazer é o que concede liberdade ao poeta de se valer dos recursos da retórica na sua obra, caso contrário, se o objetivo é simplesmente o relato da verdade, as regras (*κανόνα*) que Luciano vem discutindo devem se impor. Assim, Luciano parece induzir a conclusão de que o produto do poeta é objeto de crença enquanto o do historiador ideal é objeto de conhecimento. Logo, estabelece-se um paralelo entre a liberdade e as regras de composição e, em razão disso, entre aquilo que se permite crer (*πιστεύω*) e “confiar” ou “concordar” (*προσέχομαι*). A liberdade que se concedem os apologistas no relato da história, conforme veremos adiante, os posicionaria entre aqueles que poderiam, segundo Luciano, somente ser dignos de crença.

Se Luciano distancia a *δόξα* da *ἀλήθεια*, os apologistas parecem unir esses termos por meio da *πίστις* que relaciona o discurso dos profetas à inspiração divina, fazendo dos seus

²⁹⁴ Luciano nota que Homero, “ainda que tenha escrito de modo fabuloso [*μυθῶδες*] a maior parte do relativo a Aquiles”, apenas poderia ser considerado “digno de crença” (*πιστεύειν*), apresentando um “indício como mostra [*ἀπόδειξις*] da verdade [*ἀληθείας*]: que não escreveu sobre alguém que vivia”. Cf. Luciano, *Hist. Conscr.* 40: Ὅμηρος γοῦν, καίτοι πρὸς τὸ μυθῶδες τὰ πλεῖστα συγγεγραφότι ὑπὲρ τοῦ Ἀχιλλέως, ἤδη καὶ πιστεύειν τινὲς ὑπάγονται, μόνον τοῦτο εἰς ἀπόδειξιν τῆς ἀληθείας μέγα τεκμήριον τιθέμενοι ὅτι μὴ περὶ ζῶντος ἔγραφεν. A constatação feita por Luciano com relação à liberdade usufruída pelo poeta, uma vez que este é “inspirado e possuído pelas Musas”, cabendo-lhe na sua arte, por exemplo, “atrelar um carro a cavalos voadores, mesmo se puser outros correndo sobre a água ou sobre pontas de espigas”, contrapõe-se, conforme apontado anteriormente, com a liberdade do historiador, o qual dispensa inspiração divina, devendo apenas se ater a verdade [*ἀλήθειαν*] dos acontecimentos [*γεγενημένων*]. Ver Luciano, *Hist. Conscr.* 8.

²⁹⁵ Em Zeus Trágico, por exemplo, ele exalta a Homero por ser um “bom poeta” (*ποιητὴν ἀγαθόν*), mas jamais um autor que possa ser admirado por ser um testemunho fiel (*μάρτυρα ἀληθῆ*), ao que julga que “os poetas não se ocupam da verdade, mas sim em encantar os ouvintes”, e por esse motivo que “cantam em verso”, enchendo as pessoas de *μύθοις* e, por fim, “inventam todos os meios de nos darem prazer”. Ver Luciano, *Iupp. trag.* 39: Ἄλλ', ὃ θαυμάσιε, ποιητὴν μὲν ἀγαθόν Ὅμηρον γενέσθαι πάντες σοι συνομολογήσουσι, μάρτυρα δὲ ἀληθῆ περὶ τῶν τοιούτων οὔτ' ἐκείνον οὔτε ἄλλον ποιητὴν οὐδένα· οὐ γὰρ ἀληθείας μέλει αὐτοῖς, οἶμαι, ἀλλὰ τοῦ κηλεῖν τοὺς ἀκούοντας, καὶ διὰ τοῦτο μέτροις τε κατὰδουσι καὶ μύθοις κατηχοῦσι καὶ ὅλως ἅπαντα ὑπὲρ τοῦ τερπνοῦ μηχανῶνται.

relatos a única “verdade” possível. Ainda assim, esse movimento dos apologistas, caso se imaginasse a ótica de Luciano, somente seria passível de crença (πίστις), não podendo ser associado à verdade dos fatos. Poderíamos ampliar, aqui, a possibilidade de um paralelo com a liberdade usufruída pelos profetas, os quais, segundo os apologistas, são, igualmente, inspirados pela divindade nos seus relatos acerca da “verdade” que prenuncia Cristo, os quais consideram, igualmente, ser digno de crença (πιστεύειν). De fato, essa liberdade não é aquela que dispensa a δόξα, mas a que dispensa o rigor das regras (κανόνα) recomendadas por Luciano aos historiadores em sua obra. Pelo contrário, nesse contexto, parece que, entre os apologistas, usufrui-se de uma δόξα própria que, por meio do método de interpretação alegórica, concede-se uma liberdade tal que lhes possibilita enxergar Cristo, em uma fala a Moisés, no fechamento da arca de Noé, na Torre de Babel, diante do Templo de Salomão, como anjo em Sodoma e Gomorra, entre outras tantas aparições em consagradas narrativas dos hebreus. Essas alegorias estão por todo o texto de Justino, para citar apenas um exemplo de um apologista que amplamente se serviu desse recurso. Destacamos para ilustrar esse ponto seu *Dial.* 127-128²⁹⁶. Nesse sentido, não seria descabido pensar que os profetas se igualam aos poetas de Luciano na liberdade de escrever acerca do “fabuloso” (μυθῶδες), aproximando-se daqueles historiadores criticados por Luciano que relegam seus relatos ao elogio exagerado, “falsificando [ἐπιψευδόμενος] certas façanhas [ἀριστείας] e ficcionalizando [ἀναπλάττων] feitos [ἔργα] maiores que a verdade [ἀληθείας]”²⁹⁷. O que pretendemos enfatizar ao contrastar Justino a Luciano, aqui, é que a inovação cristã se dá, todavia, em outorgar à sua narrativa o valor de “publicação da verdade” (ἀληθείας δήλωσιν), usando uma expressão de Luciano já mencionada acima. Nesta mesma linha, Brandão (2014, p.18) observa que os polemistas cristãos criticam o mito com o objetivo de “apresentá-lo como simples imitação mal lograda daquilo que no cristianismo se mostra como verdade”. Brandão (2014, p. 240) apresenta uma interessante contribuição sobre o papel que teria tido o mito na configuração do cristianismo. Brandão nota que os apologistas não teriam simplesmente tido uma atitude de “mera negação do valor e da autoridade das mitologias”. Brandão (*ibid.*, p. 252) nota que Justino adota na sua *Apologia II* uma série de “procedimentos textuais que lhe permitem criar seu próprio mito cosmoteogônico”, evidenciando como “é pela confluência de várias mitologias que se torna

²⁹⁶ Justino, *Dial.* 127-128: Καὶ ὅτι κύριος ὢν ὁ Χριστός, καὶ θεὸς θεοῦ υἱὸς ὑπάρχων, καὶ δυνάμει φαινόμενος πρότερον ὡς ἀνὴρ καὶ ἄγγελος, καὶ ἐν πυρὸς δόξῃ, ὡς ἐν τῇ βάρῃ, πέφανται καὶ ἐπὶ τῆς κρίσεως τῆς γεγενημένης ἐπὶ Σόδομα, ἀποδέδεικται ἐν πολλοῖς τοῖς εἰρημένους. (Demonstrei profundamente que Cristo, que é Senhor e Deus, Filho de Deus, antes apareceu prodigiosamente como Homem, como Anjo e também na glória do fogo, como na visão da sarça e no julgamento de Sodoma).

²⁹⁷ Luciano, *Hist. Conscr.* 12: ἐπιψευδόμενος ἀριστείας τινὰς αὐτῶ καὶ ἀναπλάττων ἔργα μείζω τῆς ἀληθείας.

possível ressitua-los [os deuses] de uma perspectiva cristã”, uma vez que “a existência dos deuses gregos não pode ser simplesmente descartada”. O que acrescentaríamos a essa reflexão de Brandão é a perspectiva historiográfica que o contraste entre Luciano e os apologistas possibilita. Em síntese, enquanto a distinção entre os discursos mitológicos e historiográficos estaria nítido para Luciano, isso não se infere dos apologistas, os quais parecem manter uma abordagem ambígua, considerando aparentemente os mitos parte da história cosmoteogônica do cristianismo. Sendo este o caso, a “imitação mal lograda daquilo que no cristianismo se mostra como verdade”, conforme bem observa Brandão, pode vir a ser analisada como parte de um acerto de contas dos apologistas no âmbito da historiografia.

O historiador idealizado de Luciano, conscrito às regras, “deve ter como objetivos [σκοπούς] a franqueza [παρησίαν] e a verdade [ἀλήθειαν]” e “mostrar claramente os fatos [πράγμα] e fazê-los aparecer em plena luz”²⁹⁸. Luciano inclusive sobre o tema dos mitos oferece ao aspirante a historiador uma recomendação, qual seja:

E ainda, se algum mito [μῦθος] surge [παρεμπέσοι], é preciso contá-lo [λεκτέος], mas não de todo **crer [πιστωτέος]** nele. Basta expô-lo para os que quiserem fazer as suas conjecturas [εικάσουσι]. Você não se arrisque [ἀκίνδυνος] nem penda [ἐπιρρεπέστερος] para nenhum dos lados²⁹⁹.

O historiador de Luciano deve ser isento e independente. Deve estar clara para ele a distinção entre o “fabuloso” (μυθώδης) e os fatos (πράγματα), ao passo que para os apologistas, ainda que sejam capazes de comparar o mito cristão com o grego, parecem confundir esses domínios, como se vê em Taciano (*Discurso*, 6), que ao desconsiderar o mito grego, oferece o seu em contrapartida³⁰⁰, de modo que para os cristãos, quando se trata do próprio mito e sua

²⁹⁸ Luciano, *Hist. Conscr.* 44: σαφῶς δηλῶσαι καὶ φανότατα ἐμφανίσει τὸ πρᾶγμα.

²⁹⁹ Luciano, *Hist. Conscr.* 61: Καὶ μὴν καὶ μῦθος εἴ τις παρεμπέσοι, λεκτέος μὲν, οὐ μὴν πιστωτέος πάντως, ἀλλ' ἐν μέσῳ θετέος τοῖς ὅπως ἂν ἐθέλωσιν εἰκάσουσι περὶ αὐτοῦ· σὺ δ' ἀκίνδυνος καὶ πρὸς οὐδέτερον ἐπιρρεπέστερος.

³⁰⁰ Taciano, *Ad Gr.* 6: <ἅπαξ> δὲ <τῶν> καθ' ἡμᾶς <αἰώνων> πεπερασμένων [καὶ] εἰς τὸ παντελὲς διὰ μόνων τῶν ἀνθρώπων τὴν σύστασιν [ἔσεσθαι] χάριν κρίσεως. δικάζουσι δὲ ἡμῖν οὐ Μίνως οὐδὲ Ῥαδάμανθυς, ὧν πρὸ τῆς τελευτῆς οὐδεμία τῶν ψυχῶν, ὡς μυθολογοῦσιν, ἐκρίνετο, δοκιμαστής δὲ αὐτὸς ὁ ποιητὴς θεὸς γίνεται. (Totalmente acabados os tempos que vivemos, dar-se-á a reintegração de todos os homens por razão do julgamento. Então seremos julgados não por Minos ou Radamante, antes de cuja morte, como dizem os mitos, nenhuma alma era julgada, mas o juiz é o próprio Deus que nos criou). Cabe notar que Taciano chama a sua divindade de **ποιητὴς** ao mesmo tempo em que critica os poetas (**ποιηταὶ**). Lembrando que a divindade do Cristão é aquela que dá origem ao cosmos por meio do seu *logos* (*Genesis* 1.3: καὶ εἶπεν ὁ θεός [E disse Deus...]), de modo semelhante ao que fazem os poetas, cuja criação se dá igualmente por meio de palavras. Conforme se vê aqui, há, sem dúvida, uma disputa cosmoteogônica em curso, porém, uma em que os Cristãos parecem confundir a esfera de atuação do mito e da história. O fato de Luciano coexistir com esses apologistas e produzir a sua obra *Como se deve escrever a história*, gera um agravo para tal equívoco. Deve-se pensar, assim, se tal engano se dá de maneira arbitrária ou propositiva.

divindade³⁰¹, fala-se da verdade revelada e do único criador do universo. Quando se faz menção ao mito do outro, porém, então o mito é fruto de mentiras operadas por demônios (*Discurso*, 21).

Brandão (2014, p. 19) oferece uma interessante análise do debate que ocorre entre Celso e os apologistas acerca dos mitos. No que toca aos mitos, Celso iria dizer, segundo Brandão (2014, p. 19), que foram justamente os cristãos que, “tomando canhestamente o que diziam os mitos, em que a verdade se encontra não à mostra, mas em subentendidos, mimetizaram em seus relatos e doutrinas o que não entendiam”. Mais à frente, Brandão (2014, p. 360) nota que Celso reflete a seguinte conclusão: “por deficiência de entendimento sobre o que dizem os mitos, os cristãos, sem dúvida, dizem menos e por isso são dignos de riso. A tal ponto que, ainda que haja quem considere suas crenças semelhantes (*hómoia*) à mitologia, elas não o são”. Aqui, importa traçar um paralelo entre o debate de Celso e os apologistas, segundo bem observado por Brandão (2014), e este que desenvolvemos neste capítulo entre Luciano e os apologistas. Primeiramente, está explícito que Celso acessou as escrituras cristãs e dialoga diretamente com elas descreditando o mito destes a partir de uma análise que toma como ponto de partida o mito dos gregos, inferindo, em resumo, que o mito dos cristãos seria inferior ao dos gregos, em razão daquele não passar de uma *mimesis* malograda deste. O que mostramos

³⁰¹ Taciano, *Ad Gr.* 21: Οὐ γὰρ μωραίνομεν, ἄνδρες Ἕλληνας, οὐδὲ λήρους ἀπαγγέλλομεν, θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γεγενῆσθαι καταγγέλλοντες. οἱ λοιδοροῦντες ἡμᾶς συγκρίνατε τοὺς μύθους ὑμῶν τοῖς ἡμετέροις διηγήμασιν. Δηίφοβος, ὡς φασιν, ἦν ἡ Αθηνᾶ διὰ τὸν Ἑκτορα, καὶ χάριν Ἀδμήτου <Φοῖβος> ὁ <ἀκερσεκόμης> τὰς <εἰλίποδας βοῦς> ἐποίμαινε, καὶ πρεσβῦτις ἀφικνεῖται πρὸς τὴν Σεμέλην ἢ τοῦ Διὸς γαμετή. τοιαῦτα δὲ μελετῶντες πῶς ἡμᾶς διαγελάτε; τέθνηκεν ὑμῶν ὁ Ἀσκληπιός, καὶ ὁ τὰς πενήκοντα παρθένους μιᾷ νυκτὶ Θεσπιάσι διακορεύσας πυρὸς ἑαυτὸν παραδοὺς βορᾶ οἴχεται. Προμηθεὺς τῷ Καυκάσῳ προσαρτηθεῖς τιμωρίαν χάριν τῆς εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίας ὑπήνεγκε. φθονερὸς ὁ Ζεὺς καθ' ὑμᾶς καὶ κρύπτει *** τὸν ὄνειρον τοὺς ἀνθρώπους βουλόμενος ἀπόλλυσθαι. διόπερ ἀποβλέψαντες πρὸς τὰ οἰκεῖα *** ἀπομνημονεύματα κἄν ὡς ὁμοίως μυθολογῶντας ἡμᾶς ἀποδέξασθε. καὶ ἡμεῖς μὲν οὐκ ἀφραίνομεν, φληνάφα δὲ τὰ ὑμέτερα. γένεσιν ἂν λέγητε θεῶν, καὶ θνητοὺς αὐτοὺς ἀποφανεῖσθε. διὰ τί γὰρ οὐ κρεῖττον ἢ Ἥρα; πότερον γεγήρακεν ἢ τοῦ μνηύσοντος ὑμῖν ἀπορεῖ; πείσθητέ μοι νῦν, ὦ ἄνδρες Ἕλληνας, μηδὲ τοὺς μύθους μηδὲ τοὺς θεοὺς ὑμῶν ἀλληγορήσητε· κἄν γὰρ τοῦτο πράττειν ἐπιχειρήσητε, θεότης ἢ καθ' ὑμᾶς ἀνήρηται καὶ ὑφ' ἡμῶν καὶ ὑφ' ὑμῶν. ἢ γὰρ τοιοῦτοι παρ' ὑμῖν ὄντες οἱ δαίμονες ὅποιοι καὶ λέγονται, φαῦλοι τὸν τρόπον εἰσίν, ἢ μεταγόμενοι πρὸς τὸ φυσικώτερον οὐκ εἰσιν οἷοι καὶ λέγονται (Ὁ gregos, nós não estamos loucos, nem pregamos idiotices, quando anunciamos que Deus apareceu em forma humana. Vós, que nos insultais, comparai os vossos mitos com as nossas narrativas. Deífobo, como se conta, era a própria Atena, para enganar Heitor; através de Adureto, Apolo, o de vasta cabeleira, dedicou-se a apascentar bois de andar torto e, em forma de uma velha, apresentou-se a Semele, a mulher de Zeus. Como é que vós, entretendo-vos com tais cantos, podeis zombar de nós? O vosso deus Asclépio morreu, e aquele que numa só noite violou cinquenta donzelas em Tépias, morreu entregando-se como pasto das chamas. Prometeu, cravado no Cáucaso, sofre o castigo pelo benefício prestado aos homens. Segundo vós, Zeus é invejoso e manda um sonho enganador quando quer arruinar os homens. Portanto, olhai para os vossos próprios monumentos e aceitai-nos, ao menos por inventar fábulas semelhantes às vossas. Nós não somos insensatos, mas a vossa religião é pura charlatanice. Se dizeis que os deuses têm origem, afirmais também que eles são mortais. Como é que Hera não concebe mais? Será que ela se tornou velha, ou não tendes quem vos anuncie? Crede em mim, ó gregos, e deixai de explicar alegoricamente os vossos mitos e deuses. De fato, se procurais levar a cabo tal intento, vossos deuses são destruídos não somente por nós, mas também por vós. Com efeito, ou os demônios entre vós são o que se diz que são e, neste caso, têm condição perversa; ou interpretados para significar outra coisa, já não são o que se diz).

nesta seção, por outro lado, ao confrontar Luciano e os apologistas é que, ainda que não esteja claro que tipo de acesso Luciano teria tido às escrituras cristãs, sob o seu prisma, o mito cristão, sendo *mimesis* malograda ou não, de qualquer maneira, seria digno de descrédito enquanto relato historiográfico daqueles que se ocupam em relatar os fatos e, portanto, a verdade. Possivelmente, de um modo diferente de Celso, o ponto de partida para descredenciar o mito cristão como potencialmente fonte de alguma verdade, não seria o próprio mito grego, mas o método oferecido por Luciano em seu *Como se deve escrever a História*, pelo qual devem se submeter os historiadores comprometidos com o relato da verdade. Nesse sentido, conforme já observado nesta seção, o mito dos cristãos seria comparado ao mito de Homero e Hesíodo, cujo gênero lhes daria a liberdade para efabular, mas não o crédito que lhes pudesse render autoridade no campo da historiografia. Enfim, segundo Luciano, “um grande (ou melhor: um enorme) defeito é se alguém não sabe separar o que é da história daquilo que pertence à poesia”.

É importante destacar, porém, algo que o Professor Jacyntho não chega a descrever nesses termos, em sua importante obra de 2014 (*Em nome da (in)diferença*): a verdade dos fatos e dos eventos, ainda que tivesse um pressuposto histórico para os apologistas, não estaria vinculada ao que seria um relato da história, segundo os critérios definidos por Luciano para se escrever a história; antes, a verdade dos fatos e dos eventos para os cristãos seria o resultado da elaboração de uma interpretação coletiva relacionada à evolução da *pistis*. Nesse entendimento, a verdade se confunde com a *πίστις*, e esta não é, a convicção (*ἔλεγχος*) de fatos (*πραγμάτων*) que se veem (*βλεπομένων*), mas justamente o contrário, conforme afirma o autor da epístola aos Hebreus³⁰². É de tal ambiente que parecem surgir os dogmas que farão parte da ortodoxia cristã clássica. Então, por exemplo, sobre o nascimento de Jesus, o relato que se busca dar ao “como” esse evento teria acontecido, tem menos ligação com a historiografia e mais com a poética que teria sido construída ao redor desse evento: os magos, a estrela, os pastores cuidando das suas ovelhas durante a noite, e o hino que os anjos teriam cantado. Se alguém estivesse lá com uma câmera para registrar o evento teria presenciado qualquer um desses eventos ou o nascimento de Jesus teria sido não mais extraordinário que qualquer outro nascimento humano? Seja lá qual fosse a alternativa, ao menos estaria claro aos apologistas que uma resposta somente poderia ser oferecida com base na *πίστις*. Não haveria outra forma. Os apologistas não estariam preocupados, como Luciano, com qualquer ideia de verdade objetiva, a qual, por sua vez, estaria comprometida, de qualquer maneira, pelo distanciamento temporal

³⁰² Heb 11.1 BNT: Ἔστιν δὲ πίστις ἐπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.

que havia entre eles e o evento histórico. Os cristãos demonstrariam uma postura pragmática no que dizia respeito à defesa da fé e ao caráter persuasivo de seu discurso³⁰³.

Devido à sua postura dogmática, os apologistas, diferentemente de Luciano, parecem não perceber a diferença de propósito dos diversos gêneros literários, e, portanto, não separam a história da poesia, ainda que, conforme pode ser verificado na citação abaixo, o apologista observe que o escritor que relata sobre um evento deveria ser ele próprio testemunha ocular. Teófilo de Antioquia, contemporâneo a Luciano, também oriundo da porção oriental do Império Romano, sem apresentar uma reflexão que mostre ser capaz de distinguir o “fabuloso” (μυθώδης) dos fatos (πράγματα), conforme se pode apreender pelo vitupério abaixo, reúne no mesmo plano: poesia, épico, filosofia, tragédia e comédia:

Os escritores [συγγράφοντας] deviam ter sido eles próprios testemunhas oculares [αὐτόπτας] do que afirmam ou ter sabido exatamente daqueles que viram, pois escrever sobre o incerto é, de algum modo, açoiar o ar. De que adiantou Homero ter descrito a guerra de Tróia e enganar [ἐξαπατήσαι] a muitos, ou Hesíodo na sua Teogonia ter feito o catálogo [κατάλογος] e descrito as origens daqueles que ele chama deuses? Ou Orfeu com os seus trezentos e sessenta e cinco deuses, que ele rejeita [ἀθετεῖ] no fim da vida, pois afirma em seus Testamentos que existe um só Deus? De que adiantou a Arato a sua esferografia do céu cósmico ou para aqueles que tiveram as mesmas opiniões, a não ser ter alcançado entre os homens uma glória que nem sequer mereceram? O que eles disseram de verdadeiro [ἀληθές]? Que proveito [ὠφέλησεν] tiveram Eurípedes, Sófocles e os outros trágicos com suas tragédias, ou Menandro, Aristófanes e outros cômicos, ou Heródoto e Tucídides com suas histórias, ou Pitágoras com seus templos e as colunas de Hércules, ou Diógenes com sua filosofia cínica, ou Epicuro com seu dogmatismo [δογματίζειν] contra a providência [πρόνοιαν]³⁰⁴, ou Empédocles com suas doutrinas [διδάσκειν] atérias [ἀθεότητα], ou Sócrates com seus juramentos [ὀμνύειν] pelo cão, o ganso, o plátano e o fulminado Asclépio e pelos demônios [δαιμόνια] a quem invocava [ἐπεκαλεῖτο]? Além disso, por que morreu voluntariamente e que recompensa [μισθὸν] esperava receber depois da morte? De que serviu a Platão a educação [παιδεία] que ele instituiu, ou de que

³⁰³ Brandão faz uma leitura de Kinneavy e Eskin, *Kairos in Aristotle's Rhetoric* (2000, p. 134), que pode facilitar a compreensão do que acabou de ser dito aqui. Estes notam que para ambos Platão e Aristóteles “o ato retórico é determinado situacionalmente” e “ambos distinguem as regras gerais da arte retórica de sua aplicação situacional”, noção esta que será mantida entre gregos e romanos de tal modo que se possa passar a “definir a retórica como um *lógos* cuja eficácia depende inteiramente do *kairós*, um *lógos* em situação” (BRANDÃO, 2014, p. 27-28). Brandão, assim, faz relação entre *kairós* e situação. Ele se baseia no contraste estabelecido por Smith (2002, p. 46-57), que coloca “*kairós* e *chrónos* como diferentes faces da mesma moeda”. No seu entendimento, “*kairós* envolve um tempo qualitativo, enquanto *chrónos* descreve um tempo quantitativo”. Para Brandão (2014, p. 27) “essa distinção é importante por apontar para *kairós* como ‘uma correlação entre sujeito e situação’”. Para Brandão (2014, p. 28), “mais radical ainda será a interpretação de *kairós* da parte do pensamento cristão, ou seja, como a ocasião iminente para a realização do plano de Deus para o mundo, incluindo tanto a revelação quanto à conclusão dos tempos, ou a conjugação entre ambas, a revelação representando a própria completude dos tempos. Sendo assim, em Marcos, abre-se a missão de Jesus, com estas primeiríssimas palavras: ‘completou-se o *kairós* e está próximo o reino de Deus, arrependam-se e creiam no evangelho’ - o que representa um argumento poderoso que dá o sentido de urgência que marca a experiência cristã inicial e, inclusive, justifica a ênfase posta no proselitismo. Nesse sentido, em variadas situações, o *corpus* cristão dos primeiros séculos conserva importantes exemplos da conjugação que implica quem fala e o mundo que ouve, num tipo de discurso que se costuma tratar de ‘universalista’”.

³⁰⁴ Quando Epicuro é alvo da ironia de Luciano isso se dá em razão de seu dogmatismo (ver *Icar*. 5), no entanto, para Teófilo, o problema, aqui, não é o seu dogmatismo, mas o fato de Epicuro visar descredenciar o papel da providência divina.

serviram para os outros filósofos as suas doutrinas [δόγματα]? Não farei a lista completa, pois são muitos. Dizemos isso para demonstrar [ἐπιδείξει] o teor inútil [ἀνωφελῆ] e ateu [ἄθεον] de suas especulações [διάνοιαν]³⁰⁵.

Queremos mostrar, aqui, o quão “ilustrado” no padrão grego (e luciânico) era especificamente Teófilo e quão grande era o seu conhecimento de literatura – o que nos faz questionar ainda mais o fato de Teófilo colocar todos os gêneros reunidos debaixo da mesma crítica de que todos os autores citados teriam somente demonstrado a inutilidade e o ateísmo de suas especulações³⁰⁶. Talvez, seja possível que essa passagem reflita de alguma maneira um perfil de escritor com quem Luciano possa estar dialogando; com quais escritos, talvez, suas ironias intentassem contrastar. E se, por um lado, Teófilo parece até se aproximar de Luciano na sua afirmação inicial de que “os escritores deviam ter sido eles próprios testemunhas oculares do que afirmam ou ter sabido exatamente daqueles que viram”³⁰⁷, por outro lado ele se distancia de Luciano por precisamente parecer não compreender qual seja o produto esperado de cada gênero discursivo, colocando-os todos no mesmo plano de compreensão. Tal crítica já não poderia ser feita a Luciano que parece entender bem a finalidade que se propõe cada gênero.

Novo paralelo com Luciano se torna mais uma vez evidente quando se nota entre os apologistas a reivindicação pela inspiração divina, uma vez que Luciano observa a prática de invocar inspiração divina em um dos historiadores, alvo de sua crítica. Ele o deprecia quando este invoca “as deusas a fim de que o ajudassem em seu escrito”³⁰⁸; e, em razão disso, ironiza-

³⁰⁵ Teófilo de Antioquia, *Ad Autol.* 3.2: Ἐχρῆν γὰρ τοὺς συγγράφοντας αὐτοὺς αὐτόπτας γεγενῆσθαι περὶ ὧν διαβεβαίουσιν, ἢ ἀκριβῶς μεμαθηκέναι ὑπὸ τῶν τεθεαμένων αὐτά. τρόπον γάρ τι οἱ τὰ ἄδηλα συγγράφοντες ἄερα δέρουσιν. Τί γὰρ ὠφέλησεν Ὅμηρον συγγράψαι τὸν Ἰλιακὸν πόλεμον καὶ πολλοὺς ἐξαπατήσαι, ἢ Ἡσίοδον ὁ κατάλογος τῆς θεογονίας τῶν παρ' αὐτῷ θεῶν ὀνομαζομένων, Ὀρφέα οἱ τριακόσιοι ἐξήκοντα πέντε θεοί, οὓς αὐτὸς ἐπὶ τέλει τοῦ βίου ἄθετεῖ, ἐν ταῖς Διαθήκαις αὐτοῦ λέγων ἓνα εἶναι θεόν; τί δὲ ὠφέλησεν Ἄρατον ἢ σφαιρογραφία τοῦ κοσμικοῦ κύκλου, ἢ τοὺς τὰ ὅμοια αὐτῷ εἰπόντας, πλὴν τῆς κατ' ἄνθρωπον δόξης, ἧς οὐδὲ αὐτῆς κατ' ἀξίαν ἔτυχον; τί δὲ καὶ ἀληθὲς εἰρήκασιν; ἢ τί ὠφέλησεν Εὐριπίδην καὶ Σοφοκλέα ἢ τοὺς λοιποὺς τραγωδιογράφους αἱ τραγωδίαί, ἢ Μένανδρον καὶ Ἀριστοφάνην καὶ τοὺς λοιποὺς κωμικοὺς αἱ κωμωδίαί, ἢ Ἡρόδοτον καὶ Θουκυδίδην αἱ ἱστορίαι αὐτῶν, ἢ Πυθαγόραν τὰ ἄδυτα καὶ Ἡρακλέους στήλαι, ἢ Διογένην ἢ κυνικὴ φιλοσοφία, ἢ Ἐπίκουρον τὸ δογματίζειν μὴ εἶναι πρόνοιαν, ἢ Ἐμπεδοκλέα τὸ διδάσκειν ἀθεότητα, ἢ Σωκράτην τὸ ὀμνύειν τὸν κύνα καὶ τὸν χῆνα καὶ τὴν πλάτανον καὶ τὸν κεραυνωθέντα Ἀσκλήπιον καὶ τὰ δαιμόνια ἃ ἐπεκαλεῖτο· πρὸς τί δὲ καὶ ἐκὼν ἀπέθνησεν, τίνα καὶ ὅποιον μισθὸν μετὰ θάνατον ἀπολαβεῖν ἐλπίζων; τί δὲ ὠφέλησεν Πλάτωνα ἢ κατ' αὐτὸν παιδεία, ἢ τοὺς λοιποὺς φιλοσόφους τὰ δόγματα αὐτῶν ἵνα μὴ τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν καταλέγω πολλῶν ὄντων; ταῦτα δὲ φάμεν εἰς τὸ ἐπιδείξει τὴν ἀνωφελῆ καὶ ἄθεον διάνοιαν αὐτῶν.

³⁰⁶ Brandão (2014, p. 249), em uma nota mais genérica sobre os apologistas, observa que “na linha da mais autêntica tradição grega: assim como filósofos, rétores e historiadores estavam habituados a disputar com os poetas (em cujas obras se inscreviam e se transmitiam os mitos) sobre quem tinha o que ensinar a *pólis*, sendo a partir disso que seus (dos apologistas) discursos se instalavam e se autorizavam em face da tradição, o mesmo se reproduz então no mundo romano, tendo como perspectiva a educação do império e envolvendo também a intelectualidade cristã”.

³⁰⁷ Cf. Luciano, *Hist. Conscr.* 47: “Quanto aos próprios fatos, não se devem ajuntar ao acaso, mas é preciso, ao preço de mil penas e sofrimentos, comprová-los e, sobretudo se são atuais, presenciá-los”.

³⁰⁸ Luciano, *Hist. Conscr.* 14: παρακαλῶν τὰς θεὰς συνεφάψασθαι τοῦ συγγράμματος.

o: “como este é um princípio apropriado, na medida para a história e adequado a tal tipo de discurso”³⁰⁹. Para os apologistas, porém, é o espírito santo, e não as deusas, que tende a ser a fonte de inspiração para os relatos que visam deixar a posteridade. Esse pensamento poderia encontrar seu precedente em Paulo³¹⁰. Teófilo chega até mesmo a argumentar a favor da inspiração divina, tomando como seu precedente alguns exemplos dos gregos, entre esses, cita a Platão alegando que ele teria reconhecido que somente é “possível aprender” (δύνασθαι μαθεῖν) de maneira exata (ἀκριβῆς), se Deus os ensinar por meio da lei (νόμου); faz ainda menção aos “poetas Homero, Hesíodo e Orfeu”, os quais, segundo ele, teriam dito que “foram ensinados pela presciência divina [θείας προνοίας]”, ao que conclui que os cristãos, ainda mais teriam conhecimento sobre “a verdade” (ἀληθῆ), uma vez que estes aprenderam com “os santos profetas [ἀγίων προφητῶν]”, os quais receberam “o santo Espírito de Deus [ἅγιον πνεῦμα τοῦ θεοῦ]”³¹¹.

Em *Como se deve escrever a história* (14), Luciano condena ainda como o dito historiador, além de invocar inspiração divina, introduz um “encômio de si mesmo, para mostrar como era digno de escrever ações assim brilhantes”³¹². Parece que o “encômio de si” se torna parte de um *ethos* comum entre estes que não podem se basear nos fatos (πράγματα), mas apoiam-se tão exclusivamente no “fabuloso” (μυθώδης) em suas narrativas, como se precisassem disto para elevar a legitimidade e a credibilidade de seu discurso³¹³. Os apologistas

³⁰⁹ Luciano, *Hist. Conscr.* 14: ὁρᾷς ὡς ἐμμελῆς ἡ ἀρχὴ καὶ περὶ πόδα τῆ ἱστορίας καὶ τῷ τοιοῦτῳ εἶδει τῶν λόγων πρέπουσα;

³¹⁰ *Primeira epístola de Paulo aos Coríntios* 2.4: καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖ[ς] σοφίας [λόγοις] ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως (A minha palavra, e a minha pregação, não consistiram em palavras persuasivas de sabedoria humana, mas em demonstração de Espírito e de poder). Aqui, Paulo, alega que fala de maneira inspirada, e afirma que sua demonstração não se atém a recursos humanos, mas divinos.

³¹¹ Teófilo de Antioquia, *Ad Autol.* 3.17: Δεῖ οὖν μᾶλλον μαθητὴν γενέσθαι τῆς νομοθεσίας τοῦ θεοῦ, καθὼς καὶ αὐτὸς ὡμολόγηκεν ἄλλως μὴ δύνασθαι τὸ ἀκριβῆς μαθεῖν, ἐὰν μὴ ὁ θεὸς διδάξῃ διὰ τοῦ νόμου. τί δέ; οὐχὶ καὶ οἱ ποιηταὶ Ὅμηρος καὶ Ἡσίοδος καὶ Ὀρφεὺς ἔφασαν ἑαυτοὺς ἀπὸ θείας προνοίας μεμαθηκέναι; ἔτι μὴ μάντις καὶ προγνώστας γεγενῆσθαι κατὰ τοὺς συγγραφεῖς, καὶ τοὺς παρ' αὐτῶν μαθόντας ἀκριβῶς συγγεγραμέναι φασίν. πόσῳ οὖν μᾶλλον ἡμεῖς τὰ ἀληθῆ εἰσόμεθα οἱ μαθόντες ἀπὸ τῶν ἀγίων προφητῶν, τῶν χωρησάντων τὸ ἅγιον πνεῦμα τοῦ θεοῦ; (Portanto, vale mais tornar-se discípulo da lei divina. O próprio Platão reconheceu o que não é possível aprender de outra maneira que é exato, a não ser que Deus nos ensine pela lei. Além disso, os próprios poetas Homero, Hesíodo e Orfeu não disseram que foram ensinados pela presciência divina? E dizem ainda que no tempo dos historiadores houve adivinhos e conhecedores do futuro e que aqueles que aprenderam com eles escreveram com exatidão. Tanto mais não saberemos nós a verdade, que aprendemos com os santos profetas, os quais receberam o santo Espírito de Deus?). Observamos aqui o efeito do dogma da inspiração divina das escrituras proféticas na recepção cristã. É como se os profetas, em razão de serem considerados divinamente inspirados, reunissem em si autoridade discursiva para uma *história* da criação e da vida humana. Os textos dos profetas parecem ser tratados pelos apologistas como as fontes documentais são tratadas pelos historiadores de hoje.

³¹² Luciano, *Hist. Conscr.* 14: εἴτ' ἐπήγεν ὑπὲρ αὐτοῦ τι ἐγκώμιον, καὶ ὡς ἄξιός εἴη συγγράψαι τὰς πράξεις οὕτω λαμπρὰς οὕσας.

³¹³ Como pode se verificar abaixo, esse tema já encontrava precedente no início da tradição sofística, em Górgias, o qual igualmente reconhece o contrassenso que é o elogio de si, abrindo-se uma exceção nesse caso em particular

do segundo século, diferentemente de Paulo, que frequentemente atribuía fartos elogios a si³¹⁴, raramente seguem esse padrão, mas com uma maior frequência produzem um encômio do cristão enquanto uma nova raça de eleitos³¹⁵. É exatamente por sua natureza fabulosa que o

que se pressupõe a sua própria defesa - Górgias, *Defesa de Palamedes* 28: πρὸς δ' ὑμᾶς ὃ ἄνδρες κριταὶ περὶ ἐμοῦ βούλομαι εἰπεῖν ἐπίφθονον μὲν ἀληθὲς δέ, <μη> κατηγορημένοι μὲν οὐκ ἂν εἰκότα, κατηγορουμένοι δὲ προσήκοντα [...] ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἐμὸν ἐμαυτὸν ἐπαινεῖν· ὁ δὲ παρὼν καιρὸς ἠνάγκασε, καὶ ταῦτα κατηγορημένον, πάντως ἀπολογήσασθαι (Para vós, homens juizes, quero falar sobre mim, algo que é detestável, mas verdadeiro, pois não seria adequado a quem não foi acusado, mas a quem foi acusado convém [...]) (32) Mas não me é típico elogiar a mim próprio; o instante me força a defender-me de todas as formas, tendo sido acusado de tais coisas). Tradução de Gabrielle Cavalcante.

³¹⁴ *Epístola de Paulo aos Filipenses* 3.12-17: Οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι, διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ [Ἰησοῦ]. ἀδελφοί, ἐγὼ ἐμαυτὸν οὐ λογιζομαι κατεληφέναι· ἐν δέ, τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος, κατὰ σκοπὸν διώκω εἰς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Ὅσοι οὖν τέλειοι, τοῦτο φρονῶμεν· καὶ εἴ τι ἐτέρως φρονεῖτε, καὶ τοῦτο ὁ θεὸς ὑμῖν ἀποκαλύψει· πλὴν εἰς ὃ ἐφθάσαμεν, τῷ αὐτῷ στοιχεῖν. Συμμιμηταὶ μου γίνεσθε, ἀδελφοί, καὶ σκοπεῖτε τοὺς οὕτω περιπατοῦντας καθὼς ἔχετε τύπον ἡμᾶς (Não que já a tenha alcançado, ou que seja perfeito; mas prossigo para alcançar aquilo para o que fui também preso por Cristo Jesus. Irmãos, quanto a mim, não julgo que o haja alcançado; mas uma coisa faço, e é que, esquecendo-me das coisas que atrás ficam, e avançando para as que estão diante de mim, prossigo para o alvo, pelo prêmio da soberana vocação de Deus em Cristo Jesus. Por isso todos quantos já somos perfeitos, sintamos isto mesmo; e, se sentis alguma coisa de outra maneira, também Deus vo-lo revelará. Mas, naquilo a que já chegamos, andemos segundo a mesma regra, e sintamos o mesmo. Sede também meus imitadores, irmãos, e tende cuidado, segundo o exemplo que tendes em nós, pelos que assim andam).

³¹⁵ *Epístola a Diogneto* 5: Χριστιανοὶ γὰρ οὔτε γῆ οὔτε φωνῆ οὔτε ἔσθεσι διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσὶν ἄνθρωπων. Οὔτε γὰρ που πόλεις ἰδίας κατοικοῦσιν οὔτε διαλέκτω τινὶ παρηλλαγμένη χρῶνται οὔτε βίον παράσημον ἀσκοῦσιν. Οὐ μὴν ἐπινοῖα τινὶ καὶ φροντίδι πολυπραγμόνων ἀνθρώπων <μάθημα> τοῦτ' αὐτοῖς ἐστὶν εὐρημένον, οὐδὲ δόγματος ἀνθρωπίνου προεστᾶσιν ὥσπερ ἔνιοι. Κατοικοῦντες δὲ πόλεις Ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους ὡς ἕκαστος ἐκκληρώθη, <καὶ> τοῖς ἐγχωρίοις ἔθεσιν ἀκολουθοῦντες ἐν τε ἐσθῆτι καὶ διαίτη καὶ τῷ λοιπῷ βίῳ, θαυμαστὴν καὶ ὁμολογουμένως παράδοξον ἐνδείκνυνται τὴν κατάστασιν τῆς ἐαυτῶν πολιτείας. Πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πανθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστὶν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρίς ξένη. Γαμοῦσιν ὡς πάντες, τεκνογονοῦσιν· ἀλλ' οὐ ρίπτουσι τὰ γεννώμενα. Τράπεζαν κοινὴν παρατίθενται, ἀλλ' οὐ <κοίτην>. Ἐν σαρκὶ τυγχάνουσιν, ἀλλ' οὐ κατὰ σάρκα ζῶσιν. Ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται. Πείθονται τοῖς ὀριζόμενοις νόμοις, καὶ τοῖς ἰδιοῖς βίοις νικῶσι τοὺς νόμους. Ἀγαπῶσι πάντας, καὶ ὑπὸ πάντων διώκονται. Ἀγνοοῦνται, καὶ κατακρίνονται· θανατοῦνται, καὶ ζωοποιοῦνται. Πτωχεύουσι, καὶ πλουτίζουσι πολλοὺς πάντων ὑστεροῦνται, καὶ ἐν πᾶσι περισσεύουσιν. Ἄτιμοῦνται, καὶ ἐν ταῖς ἀτιμίαις δοξάζονται· βλασφημοῦνται, καὶ δικαιοῦνται. Λοιδοροῦνται καὶ εὐλογοῦσιν· ὑβρίζονται, καὶ τιμῶσιν. Ἀγαθοποιοῦντες ὡς κακοὶ κολάζονται· κολαζόμενοι χαίρουσιν ὡς ζωοποιούμενοι. Ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται, καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται, καὶ τὴν αἰτίαν τῆς ἐχθρας εἰπεῖν οἱ μισοῦντες οὐκ ἔχουσιν. (Os cristãos, de fato, não se distinguem dos outros homens, nem por sua terra, nem por língua ou costumes. Com efeito, não moram em cidades próprias, nem falam língua estranha, nem têm algum modo especial de viver. Sua doutrina não foi inventada por eles, graças ao talento e especulação de homens curiosos, nem professam, como outros, algum ensinamento humano. Pelo contrário, vivendo em cidades gregas e bárbaras, conforme a sorte de cada um, e adaptando-se aos costumes do lugar quanto à roupa, ao alimento e ao resto, testemunham um modo de vida social admirável e, sem dúvida, paradoxal. Vivem na sua pátria, mas como forasteiros; participam de tudo como cristãos e suportam tudo como estrangeiros. Toda pátria estrangeira é pátria deles, e cada pátria é estrangeira. Casam-se como todos e geram filhos, mas não abandonam os recém-nascidos. Põem a mesa em comum, mas não o leito; estão na carne, mas não vivem segundo a carne; moram na terra, mas têm sua cidadania no céu; obedecem às leis estabelecidas, mas com sua vida ultrapassam as leis; amam a todos e são perseguidos por todos; são desconhecidos e, apesar disso, condenados; são mortos e, desse modo, lhes é dada a vida; são pobres, e enriquecem a muitos; carecem de tudo, e têm abundância de tudo; são desprezados e, no desprezo, tornam-se glorificados; são amaldiçoados e, depois, proclamados justos; são injuriados, e bendizem; são maltratados, e honram; fazem o bem, e são punidos como malfeitores; são condenados, e se alegram como se recebessem a vida. Pelos judeus são combatidos como estrangeiros, pelos gregos são perseguidos, e aqueles que os odeiam não saberiam dizer o motivo do ódio). Justino em sua segunda *Apologia* (7.1) chega a afirmar que a **semente dos cristãos** são a razão para Deus ainda não ter destruído o mundo: Ὅθεν καὶ ἐπιμένει ὁ θεὸς τῆν

relato dos apologistas se fundamenta em interpretações (ἐξηγήσεις) artificiosas (τετεχνασμένοι)³¹⁶, a fim de buscar se tornar mais persuasivo (πειθός), sendo a fé (πίστις) a realização dessa persuasão (πειθώ) da parte do convertido³¹⁷. Para Luciano, por sua vez, “os historiadores não escrevem como os oradores [ρήτορες], já que o que há de ser dito existe e será dito (pois já aconteceu), bastando ordená-lo e dizê-lo”³¹⁸. A exceção para “usar da oratória [ρήτορεῦσαι] e demonstrar [ἐπιδείξει] sua capacidade [δεινότητα] nos discursos [τῶν λόγων]”³¹⁹ pressupõe que o assunto em questão seja a introdução de “alguém que pronuncia [ἐροῦντά] discursos [λόγους]”, devendo o historiador descrever o “modo como ele fala [λεγέσθω]” de maneira que “seja condizente com a personagem [προσώπῳ] e apropriado aos fatos [πράγματι] – e, no mais, o mais claro possível” (58). O que se pode inferir dessa orientação de Luciano é que ele não entenderia o relato do historiador como objeto de persuasão para a audiência que terá acesso ao texto historiográfico, sendo este tão somente a exposição das “causas” (αἰτίας) e seus “acontecimentos principais” (κεφάλαια τῶν γεγενημένων)³²⁰, sem perder de vista o legado que se deve deixar para a posteridade. Em suma, para Luciano, a historiografia parece prescindir da arte retórica, uma vez que já teria, em tese, a verdade expressa no seu conteúdo.

Se o historiador de Luciano dispensa a retórica, por outro lado, está claro para ele que esta compõe o DNA dos poetas. Luciano, em *Zeus Trágico*, apresenta um diálogo entre um estoico e um epicurista - acompanhado por um Zeus inseguro com relação à crença do povo em si - acerca da “providência divina” (πρόνοιαν τῶν θεῶν), a qual, no limite da resposta negativa a essa questão, coloca em xeque a própria existência dos deuses. Dâmis, o epicurista, questiona

σύγχυσιν καὶ κατάλυσιν τοῦ παντὸς κόσμου μὴ ποιῆσαι, ἵνα καὶ οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι μῆκέτι ᾧσι, διὰ τὸ **σπέρμα τῶν Χριστιανῶν**, ὃ γινώσκει ἐν τῇ φύσει ὅτι αἰτίον ἐστίν.

³¹⁶ Cf. Justino, *Dial* 79,1: Τὰ μὲν τοῦ θεοῦ ἅγια ἐστίν, αἱ δὲ ὑμέτεροι ἐξηγήσεις τετεχνασμένοι εἰσίν, ὡς φαίνεται καὶ ἐκ τῶν ἐξηγημένων ὑπὸ σοῦ (As palavras de Deus são santas, mas as vossas **interpretações** são **artificiosas**, como aparece pelas que acabas de fazer). Trata-se aqui de uma acusação feita por Trifão contra Justino.

³¹⁷ Justino parece entender como se dá a persuasão e assim ele escreve em sua primeira *Apologia* 53: “a contemplação de tantos fatos pode bem levar razoavelmente à persuasão [πειθῶ] e à fé [πίστιν] os que amam a verdade, que não seguem a opinião [μὴ φιλοδοξοῦσι], nem se deixam dominar por suas paixões” (τὰ τοσαῦτα γοῦν ὀρώμενα πειθῶ καὶ πίστιν τοῖς τάληθές ἀσπαζομένοις καὶ μὴ φιλοδοξοῦσι μῆδὲ ὑπὸ παθῶν ἀρχομένοις μετὰ λόγου ἐμφορῆσαι δύναται). No entanto, esses “tantos fatos” a serem contemplados, os quais conduzem à persuasão (πειθῶ) e à fé (πίστιν) são baseados nos escritos dos profetas. Em Luciano, essa premissa seria suficiente para se condicionar a leitura desse texto como parte de uma literatura que trata do fabuloso (μυθώδης).

³¹⁸ Luciano, *Hist. Conscr.* 50: οὐ γὰρ ὥσπερ οἱ ῥήτορες γράφουσιν, ἀλλὰ τὰ μὲν λεχθησόμενα ἔστιν καὶ εἰρήσεται πέπρακται γὰρ ἤδη· δεῖ δὲ τάξαι καὶ εἰπεῖν αὐτά.

³¹⁹ Luciano, *Hist. Conscr.* 58: πλὴν ἐφεῖταί σοι τότε καὶ ῥητορεῦσαι καὶ ἐπιδείξει τὴν τῶν λόγων δεινότητα.

³²⁰ Luciano, *Hist. Conscr.* 53: εὐμαθῆ δὲ καὶ σαφῆ τὰ ὕστερα ποιήσει τὰς αἰτίας προεκτιθέμενος καὶ περιορίζων τὰ κεφάλαια τῶν γεγενημένων (Comporá o que segue de modo fácil de entender e claro, expondo de início as causas e limitando-se aos acontecimentos principais).

ao seu interlocutor estoico, Tímocles, se ele acha que “Homero é um excelente poeta”, ao que este lhe responde positivamente, e ainda acrescenta que teria sido ele quem lhe convenceu em crer na “Providência divina”³²¹. O epicurista, estabelecendo a premissa de que os poetas não se “ocupam da verdade”³²², mas em “nos darem prazer [τερπνοῦ]”, então, lhe pergunta “por quais dos versos de Homero” é que ele teria se deixado “persuadir” e, na sequência, conta um mito envolvendo Zeus. Novamente, questiona o estoico se o que o havia atraído para essa crença (πίστιν) seria o fato de ter ouvido outras histórias de Afrodite, envolvendo outros tantos deuses³²³. Insistindo ainda, questiona-o sobre o que mais teria lhe parecido “crível” (πιθανά), e segue com a fórmula de apresentar outro mito. Por fim, finaliza indagando: “Será que foi por dizer tais coisas que Homero te convenceu [πέπεικε]?”³²⁴ Enfim, o poeta precisa da persuasão para cumprir o seu propósito de dar prazer ao seu público, ao passo que o historiador de Luciano, ao produzir um relato que seja fiel aos fatos, permite-se dispensar os recursos retóricos voltados à persuasão.

Os apologistas, de certa maneira, parecem confirmar essa percepção tácita de Luciano, pois se mostram extremamente retóricos em sua abordagem dos relatos históricos. Teófilo de Antioquia associa o relato da verdade com a inspiração divina. Além disso, o que demonstra para ele que somente os cristãos possuem a verdade é que estes são “ensinados pelo Espírito Santo” (πνεύματος ἁγίου διδασκόμεθα), e os seus profetas são capazes de anunciar “tudo antecipadamente”³²⁵. Teófilo diz que os Gregos “não mencionam as histórias verdadeiras”, focando apenas em “assuntos vãos e inúteis” e que isso se dá por basicamente dois motivos: primeiro por terem adquirido um conhecimento tardio das letras e por “não se lembrarem de Deus em seus escritos”³²⁶. Teófilo, assim, se esforça em colocar os hebreus como anteriores aos

³²¹ Luciano, *Iupp. trag.* 39: Οὐκοῦν ἐκεῖνῳ ἐπιείσθη τὴν πρόνοιαν τῶν θεῶν ἐμφανίζοντι.

³²² Luciano, *Iupp. trag.* 39: οὐ γὰρ ἀληθείας μέλει αὐτοῖς

³²³ Luciano, *Iupp. trag.* 40: ἢ ἐκεῖνά σε μάλιστα εἰς τὴν πίστιν ἐπεσπᾶσαντο, ἀκούοντα ὡς Διομήδης μὲν ἔτρωσε τὴν Ἀφροδίτην.

³²⁴ Luciano, *Zeus Trágico* 40: ἄρ' οὖν τὰ τοιαῦτα λέγων σε Ὅμηρος πέπεικε;

³²⁵ Teófilo de Antioquia, *Ad Autol.* 2.33: διὸ δεικνύονται πάντας τοὺς λοιποὺς πεπλανῆσθαι, μόνους δὲ Χριστιανοὺς τὴν ἀλήθειαν κεχωρηκέναι, οἵτινες ὑπὸ πνεύματος ἁγίου διδασκόμεθα, τοῦ λαλήσαντος ἐν τοῖς ἁγίοις προφήταις, καὶ τὰ πάντα προκαταγγέλλοντος (Daí se demonstra que todos os outros estão errados e que só nós, cristãos, possuímos a verdade, pois somos ensinados pelo Espírito Santo, que nos falou pelos santos profetas e nos anuncia tudo antecipadamente).

³²⁶ Teófilo, *Ad Autol.* 3.30: Τῶν δὲ τῆς ἀληθείας ἱστοριῶν Ἕλληνες οὐ μέμνηνται, πρῶτον μὲν διὰ τὸ νεωστὶ αὐτοὺς τῶν γραμμάτων τῆς ἐμπειρίας μετόχους γεγενῆσθαι καὶ αὐτοὶ ὁμολογοῦσιν φάσκοντες τὰ γράμματα εὐρησθαι, οἱ μὲν παρὰ Χαλδαίων, οἱ δὲ παρὰ Αἰγυπτίων, ἄλλοι δ' αὖ ἀπὸ Φοινίκων· δεύτερον ὅτι ἔπταιον καὶ πταίουσιν περὶ θεοῦ μὴ ποιούμενοι τὴν μνείαν ἀλλὰ περὶ ματαίων καὶ ἀνωφελῶν πραγμάτων (Os gregos, porém, não mencionam as histórias verdadeiras. Primeiro, porque só recentemente tiveram conhecimento das letras, coisa que eles mesmos confessam, uns dizendo que foram inventadas pelos caldeus, outros pelos egípcios, outros pelos

gregos em diversas narrativas situadas na antiguidade, como, por exemplo, a do “dilúvio”, a da “criação do mundo”, a da “formação do homem” e do “que aconteceu depois”. A fim de colocar a herança hebraica, que dá origem ao cristianismo, como precedente à dos gregos, questiona qual dos “sábios [σοφῶν], poetas [ποιητῶν] e historiadores [ἱστοριογράφων]” seria “capaz de dizer a verdade [ἀληθές] nessas coisas”, uma vez que são “muito posteriores e introduzem uma multidão de deuses [πληθὺν θεῶν], que também nasceram depois de muitos anos que as cidades tinham sido fundadas”, sendo estes igualmente “posteriores aos reis, aos povos e às guerras”. Após buscar deslegitimar esse grupo que ainda incluiria “os profetas dos egípcios, os caldeus e outros historiadores”, Teófilo aponta os profetas do cristianismo como os únicos que possuem “a verdade”, pois são “ensinados pelo espírito santo” que falam por meio deles³²⁷. Torna-se evidente que, ao tentar deslegitimar inclusive os historiadores, o discurso de Teófilo está competindo com este com relação à verdade, ou seja, arroga-se de certo modo como uma narrativa da história. Nota-se, de fato, em Teófilo, um movimento de competição discursiva, por assim dizer, em que os outros discursos não são simplesmente ignorados, mas são objeto de uma deslegitimação. Para que as fontes cristãs possam se sobressair nessa “competição”, Teófilo se apresenta como um intelectual totalmente imerso nesse contexto de vários discursos de conhecimento, alegando para si superioridade por meio de um argumento amplamente utilizado pelos apologistas, o qual pressupõe anterioridade com relação às demais tradições e inspiração divina³²⁸.

fenícios; segundo, porque cometeram e continuam cometendo um erro ao não se lembrarem de Deus em seus escritos, mas só assuntos vãos e inúteis).

³²⁷ Teófilo de Antioquia, *Ad Autol.* 2.33: Τίς οὖν πρὸς ταῦτα ἴσχυσεν τῶν καλουμένων σοφῶν καὶ ποιητῶν ἢ ἱστοριογράφων τὸ ἀληθές εἰπεῖν πολὺ μεταγενεστέρων αὐτῶν γεγενημένων καὶ πληθὺν θεῶν εἰσαγαγόντων, οἵτινες μετὰ τσσαῦτα ἔτη αὐτοὶ ἐγεννήθησαν τῶν πόλεων, ἔσχατοι καὶ τῶν βασιλείων καὶ ἔθνων καὶ πολέμων; ἔχρην γὰρ αὐτοὺς μεμνησθαι πάντων καὶ τῶν πρὸ κατακλυσμοῦ γεγονότων, περὶ τε κτίσεως κόσμου καὶ ποιήσεως ἀνθρώπου, τὰ τε ἐξῆς συμβάντα ἀκριβῶς ἐξευπειν τοὺς παρ' Αἰγυπτίοις προφήτας ἢ Χαλδαίους τοὺς τε ἄλλους συγγραφεῖς, εἴπερ θεῖον καὶ καθαρῶν πνεύματι ἐλάλησαν καὶ τὰ δι' αὐτῶν ῥηθέντα ἀληθῆ ἀνήγγειλαν· καὶ οὐ μόνον τὰ προγενόμενα ἢ ἐνεστῶτα ἀλλὰ καὶ τὰ ἐπερχόμενα τῷ κόσμῳ ἔχρην αὐτοὺς προκαταγγεῖλαι. διὸ δεῖκνυται πάντας τοὺς λοιποὺς πεπλανῆσθαι, μόνους δὲ Χριστιανοὺς τὴν ἀλήθειαν κερωρηκεῖναι, οἵτινες ὑπὸ πνεύματος ἁγίου διδασκόμεθα, τοῦ λαλήσαντος ἐν τοῖς ἁγίοις προφήταις, καὶ τὰ πάντα προκαταγγέλλοντος (Quem dos chamados sábios, poetas e historiadores foi capaz de dizer a verdade nessas coisas? Eles próprios são muito posteriores e introduzem uma multidão de deuses, que também nasceram depois de muitos anos que as cidades tinham sido fundadas. E também são posteriores aos reis, aos povos e às guerras. Seria preciso que tivessem mencionado tudo, mesmo o que aconteceu antes do dilúvio, sobre a criação do mundo, a formação do homem e o que aconteceu depois, se é fato que os profetas dos egípcios ou os caldeus e outros historiadores falaram pelo espírito divino e puro, e era verdade o que eles anunciavam. E não só deveriam dizer-nos o passado e o presente, mas também anunciar de antemão o futuro do mundo. Daí se demonstra que todos os outros estão errados e que só nós, cristãos, possuímos a verdade, pois somos ensinados pelo Espírito Santo, que nos falou pelos santos profetas e nos anuncia tudo antecipadamente).

³²⁸ Essa observação que fizemos com relação a Teófilo reforça o argumento apresentado por Brandão (2014, p. 21) de que os apologistas não pretendiam atribuir-se uma “originalidade” em detrimento de fazer “ruir o regime de crenças vigente”. Brandão (*ibid*) nota que, pelo contrário, “originalidade”, além de ser um conceito pouco familiar, é um recurso pouco acessado pelos autores apologistas, os quais tendem a submeter o argumento a

No seu terceiro livro, Teófilo, suplicando “a graça do único Deus para dizer com exatidão toda a verdade”³²⁹, após oferecer uma cronologia que, segundo o relato de Moisés (ἦν ἀνέγραψεν Μωσῆς) “sob a inspiração do Espírito Santo” (διὰ πνεύματος ἁγίου), remonta “à própria origem da criação do mundo”³³⁰, com início em Adão, passando por Noé, sobre este afirmando que teria “seiscentos anos” quando “aconteceu o dilúvio [κατακλυσμὸς]” (*Ad Autol.* 3.24), entre outros relatos extraordinários que podem ser encontrados em sua escrita, conclui que os “livros sagrados” (ἱερὰ γράμματα) dos cristãos, portanto, “são mais antigos [ἀρχαιότερα] e mais verdadeiros [ἀληθέστερα] que os dos historiadores gregos, egípcios ou de outros”³³¹, e como suporte a isso diz que “Heródoto, Tucídides e os outros historiadores costumam iniciar os seus relatos mais ou menos nos reinados de Ciro e Dario, por não poderem dizer nada de exato sobre épocas anteriores”³³². Reforça-se, aqui, a produção do argumento que recorre à presunção de anterioridade como meio de legitimação de uma tradição em detrimento de outra³³³. Percebe-se que os apologistas atuam, em termos retóricos, como os historiadores clássicos que buscavam sempre se sobressair ao predecessor no tocante à verdade, corrigir os relatos anteriores e destacar-se pela exatidão. Parece haver, no entanto, uma grande diferença quanto ao propósito de cada projeto historiográfico. O prólogo de *Como se deve escrever a história*, ao fazer alusão à “doença de Abdera”, que teria acometido “à maioria das pessoas

regulamentação de “um outro operador, a mimese”, causando uma difícil disputa sobre “quem roubou de quem, quem saqueou as tradições de quem, pois aquele que puder provar que é a fonte das crenças alheias, este levará vantagem”. Assim, o que se verifica é uma disputa acirrada de culturas distintas que compartilham o mesmo espaço e, até mesmo, arquétipos de crenças, a partir da qual se promove uma posição superior, em detrimento de outra. E, aqui, o ponto que queremos ressaltar, o qual não chega a ser desenvolvido em Brandão, é o fato de que os cristãos, ao tratarem o mito e a história com sombreamento, lidam com essa disputa sobre quem roubou as tradições de quem não apenas no campo da mitologia, mas também como eventos históricos que precisam ser recontados, haja vista que a versão dos cristãos é uma que teria sido “divinamente revelada” aos profetas, segundo a crença, e cujo registro se faz presente nas suas escrituras, as quais expressam um valor que extrapola o mitológico, alcançando relevância, segundo consideram, historiográfica.

³²⁹ Teófilo de Antioquia, *Ad Autol.* 3.23: ἐγὼ δ' αἰτοῦμαι χάριν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ, εἰς τὸ τάληθῆ κατα τὸ θέλημα αὐτοῦ πάντα ἀκριβῶς εἰπεῖν.

³³⁰ Teófilo de Antioquia, *Ad Autol.* 3.23: ἀναδραμόντες ἐπὶ τὴν ἀνέκαθεν ἀρχὴν τῆς τοῦ κόσμου κτίσεως.

³³¹ Teófilo de Antioquia, *Ad Autol.* 3.26: Ἐντεῦθεν ὁρᾶν ἔστιν πῶς ἀρχαιότερα καὶ ἀληθέστερα δείκνυται τὰ ἱερὰ γράμματα τὰ καθ' ἡμᾶς εἶναι τῶν καθ' Ἑλλήνας καὶ Αἰγυπτίους, ἢ εἰ καὶ τινες ἐτέρους ἱστοριογράφους.

³³² Teófilo de Antioquia, *Ad Autol.* 3.26: Ἡρόδοτος καὶ Θουκυδίδης ἢ καὶ Ξενοφῶν ἢ ὅπως οἱ ἄλλοι ἱστοριογράφοι, οἱ πλείους ἤρξαντο σχεδὸν ἀπὸ τῆς Κύρου καὶ Δαρείου βασιλείας ἀναγράφειν, μὴ ἐξισχύσαντες τῶν παλαιῶν καὶ προτέρων χρόνων τὸ ἀκριβῆς εἰπεῖν.

³³³ Assim, conclui Teófilo, *Ad Autol.* 3.29: Tendo reunido o que dissemos sobre a cronologia e todo o resto, é fácil ver a antiguidade dos **textos proféticos** e a **divindade** da nossa **doutrina**. Esta não é recente, assim como a nossa religião, como pensam alguns, **fábula** e **mentira**, ao contrário, **mais antiga** e **mais verdadeira** do que a deles (Τῶν οὖν χρόνων καὶ τῶν εἰρημένων ἀπάντων συνηρασμένων, ὁρᾶν ἔστιν τὴν ἀρχαιότητα τῶν **προφητικῶν γραμμάτων** καὶ τὴν **θειότητα** τοῦ παρ' ἡμῖν λόγου, ὅτι οὐ πρόσφατος ὁ λόγος, οὔτε μὴν τὰ καθ' ἡμᾶς, ὡς οἰονταί τινες, **μυθώδη** καὶ **ψευδῆ** ἐστίν, ἀλλὰ μὲν οὖν **ἀρχαιότερα** καὶ **ἀληθέστερα**).

cultas” (*Hist. Conscr.* 2), parece indicar o desejo entre os intelectuais de participar da construção narrativa da história, seja por fama, por adulação às elites ou pelo nobre desejo de deixar um legado. Por outro lado, entre os apologistas do segundo século, o propósito de se aventurar nesse território historiográfico parece ser um que ainda se relaciona a sua sobrevivência e defesa da sua religião no âmbito do competitivo ambiente intelectual da Segunda Sofística. No entanto, há uma presunção em seus discursos que se sobrepõe à dos demais: os apologistas creem que participam de fontes escolhidas e inspiradas divinamente, o que lhes reforça a crença de que escrevem sobre a verdade.

A grande diferença conceitual que há na visão de Luciano e dos apologistas contemporâneos, a qual irá repercutir tanto no que toca ao papel que o historiador deve exercer, quanto sobre quais regras ele deve seguir, parece residir na finalidade da escrita de ambos, do apologista e do historiador ideal de Luciano. Para o apologista, o que se almeja é a persuasão que provoque a capacidade de tomada de decisão, ou conversão (μετάνοια), por meio da fé (πίστις) no seu κήρυγμα; para Luciano, simplesmente, espera-se que o historiador relate com clareza e acuidade o fato acontecido para fins de deixar a verdade [ἀλήθειαν] dos acontecimentos [γεγενημένων] para a posteridade. Destaca-se, igualmente, a diferença como eles – Luciano e os apologistas – compreendem o que vem a ser a verdade. Se para o historiador de Luciano a verdade deve ser simplesmente o fato ou o evento ocorrido, para o apologista são as escrituras dos profetas inspiradas pelo espírito santo – espécie de fontes documentais -, cujo conteúdo ele passa adiante como alguém que é igualmente inspirado. Finalmente, ressalta-se o aspecto da inspiração divina. Para exaltar esse aspecto entre os textos proféticos (προφητικῶν γραμμάτων), Teófilo chega até mesmo a descrever “os profetas dos hebreus” como “homens iletrados [ἀγράμματοι], pastores [ποιμένες] e ignorantes [ἰδιῶται]” (*Ad Autol.* 3.35). Por outro lado, sobre essa prática Luciano oferece como resposta apenas a ironia, como se inferisse ser esse o único recurso de quem não tem os fatos e as evidências ao seu lado para relatar a história. Esse anti-intelectualismo de que se servem os apologistas, porém, aparece também, de certo modo, nas ironias de Luciano. O Menipo de Luciano parece cumprir tal função retórica. Uma das facetas de sua ironia implica, aparentemente, também um certo anti-intelectualismo – fraudado naturalmente pelo seu próprio intelectualismo³³⁴.

³³⁴ Nota-se que Menipo era usado para satirizar a curiosidade religiosa da época, a qual não se satisfazia mais com as respostas intelectualizadas dos filósofos. Uma excelente ilustração disso se dá por meio da paródia de Luciano envolvendo seu personagem Menipo (*Menipo ou Descida aos Infernos*). O herói cínico professa ter acabado de regressar do submundo. Antes disso, relata-se que Menipo fora educado cultivando os mitos populares apenas para, mais tarde em sua vida, encontrá-los em desacordo com relação às idéias contidas nas leis acerca do que era certo ou errado. Em seguida, ele teria ido aos filósofos e os encontrado em desacordo uns com os outros, agindo de maneira diametralmente oposta aos princípios que eles próprios propagavam. Então, ele decidiu viajar para a

A verdade, para os cristãos, origina-se da compreensão de que Deus teria inaugurado uma nova realidade no mundo, por meio de Cristo, a qual passa a ser revelada às pessoas pela graça daquele. Essa nova realidade revela a “economia da salvação” de Deus, também reconhecida como sendo uma “admirável” (θαυμαστήν) e “grande economia” (οικονομία μεγάλην)³³⁵. Essa condução leva os cristãos da *doxa* (opinião) à *pistis* (crença). Além disso, o pensamento retórico passa a ser cristianizado e a persuasão se torna o instrumento do proselitismo, que tem como premissa levar essa verdade da salvação revelada a uma humanidade condenada. Diante disso, assim entende Taciano qual seja o seu papel junto ao λόγος:

Da mesma forma que o Verbo [λόγος], gerado [γεννηθείς] no princípio [ἀρχῆ], depois de fabricar [δημιουργήσας] a matéria, gerou por sua vez ele próprio para si mesmo a nossa criação [ποίησιν], também eu, regenerado [ἀναγεννηθείς] à imitação [μίμησιν] do Verbo [λόγου] e compreendido que tenho [κατάληψιν] a verdade [ἀληθοῦς], trato de organizar a confusão da matéria cuja origem participo. Com efeito, a matéria não é sem princípio [ἀναρχον] como Deus, nem por ser princípio é igual a Deus em poder, mas foi criada e não foi criada por outro, e sim por aquele que é criador [δημιουργοῦ] de todas as coisas³³⁶.

Os apologistas, ao acreditar que estão de posse da verdade, concedem-se uma licença de uso da retórica para a finalidade que sirva a seus interesses de consolidação dogmática, defesa da fé e proselitismo. No entanto a verdade do cristão, a rigor, não passaria de mera *doxa* (opinião) para Luciano, o qual tenderia a relegar toda a escrita que pressupõe ser parte de uma

Babilônia a fim de consultar um dos Magos, os discípulos e os sucessores de Zoroastro, depois de ter ouvido que “com certos feitiços e ritos eles podiam abrir os portões do Hades e aceitar quem quer que desejassem e trazê-lo de volta”: lá ele poderia consultar Tirésias.

³³⁵ Aristίδes de Atenas, em sua *Apologia*, 15.1, descreve assim o que vem a ser essa οικονομία: Οἱ δὲ Χριστιανοὶ γενεαλογοῦνται ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. οὗτος δὲ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου ὁμολογεῖται ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀπ' οὐρανοῦ καταβὰς διὰ τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐκ παρθένου ἁγίας γεννηθεὶς ἀσπόρως τε καὶ ἀφθόρως, σάρκα ἀνέλαβε καὶ ἀνεφάνη ἐν ἀνθρώποις, ὅπως ἐκ τῆς πολυθέου πλάνης αὐτοῦς ἀνακαλέσῃται. καὶ τελέσας τὴν θαυμαστήν αὐτοῦ οικονομίαν, διὰ σταυροῦ θανάτου ἐγεύσατο ἐκουσίᾳ βουλή κατ' οικονομίαν μεγάλην· μετὰ δὲ τρεῖς ἡμέρας ἀνεβίω καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνῆλθεν. (Os cristãos, porém, descendem do Senhor Jesus Cristo, e este é confessado como Filho do Deus Altíssimo no Espírito Santo, descido do céu para a salvação dos homens. Gerado de uma virgem santa, sem germe nem corrupção, encarnou-se e apareceu aos homens, para afastá-los do erro do politeísmo. Tendo realizado sua admirável dispensação [οικονομίαν], experimentou a morte por meio da cruz, de espontânea vontade, conforme uma grande economia [οικονομίαν], e três dias depois ressuscitou e subiu aos céus). Em suma, o plano de Deus (οικονομία τοῦ Θεοῦ) ou a “economia da salvação”, cujo termo propõe Irineu de Lião (ca. 130 – 202 EC), consiste num desígnio divino que se revela e se realiza na história do homem e que, segundo creem os cristãos, culminará na plenitude do tempo. Formam parte do plano de Deus, para os cristãos, tanto as intervenções históricas, conforme os relatos dos profetas do Antigo Testamento, de caráter universal, nacional (povo eleito), como as intervenções que são relatadas no Novo Testamento.

³³⁶ Taciano, *Ad Gr. 5*: καὶ καθάπερ ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ γεννηθεὶς ἀντεγέννησε τὴν καθ' ἡμᾶς ποίησιν αὐτὸς ἑαυτῷ, τὴν ὕλην δημιουργήσας, οὕτω καὶ γὰρ κατὰ τὴν τοῦ λόγου μίμησιν ἀναγεννηθεὶς καὶ τὴν τοῦ ἀληθοῦς κατάληψιν πεπονημένος μεταρρυθμίζω τῆς συγγενοῦς ὕλης τὴν σύγχυσιν. οὔτε γὰρ ἀναρχος ἡ ὕλη καθάπερ καὶ ὁ θεός, οὔτε διὰ τὸ ἀναρχον [καὶ αὐτῇ] ἰσοδύναμος τῷ θεῷ, γενητὴ δὲ καὶ οὐκ ὑπὸ ἄλλου γεγонуῖα, μόνου δὲ ὑπὸ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη.

“revelação” divina como produção que pertence ao domínio do “fabuloso” (μυθώδης), e não dos fatos (πράγματα).

Luciano, talvez, esperasse ser essa a compreensão que os leitores *Das narrativas verdadeiras* deveriam ter em mente ao se deparar, em seu prólogo, com a afirmação de que em sua história se diria apenas uma verdade, qual seja, que se mente. Entendemos que *Das narrativas verdadeiras* parece se apresentar como uma sequência paródica a *Como se deve escrever a história*, uma vez que, no prólogo de *Das narrativas verdadeiras*, Luciano parece expor parodicamente a motivação dos historiadores que serão alvo de sua “pequena exortação [μικρὰν ὑποθήκας]” e de seus “alguns poucos conselhos [ὀλίγας ὑποθήσομαι]” que fará em *Como se deve escrever a história*³³⁷. Demonstrando-se em tudo superior àqueles a quem critica, uma vez que antecipa a sua verdade sobre o discurso, ou seja, que se trata de mentiras voltadas para o lazer, Luciano parece ironizar na sua ficção a visão distorcida dos historiadores que contribuem para uma escrita de “inverdades”³³⁸. Assim, ele diz:

[...] dedicando-me, pelo **desejo da vanglória** [κενοδοξίας], a **deixar algo à posteridade**, a fim de que não fosse o único excluído da **liberdade** [ἐλευθερίας] **de efabular** [μυθολογεῖν], já que nada de verdadeiro [ἀληθές] podia relatar [ἱστορεῖν] – nada **digno de menção** [ἀξιόλογον] havia experimentado [ἐπεπόνθειν] -, me voltei para a mentira [ψεῦδος], em muito mais honesta [εὐγνωμονέστερον] que a dos demais, pois ao menos nisto direi a verdade [ἀληθεύσω]: ao afirmar que minto [ψεύδομαι]³³⁹.

Esses quatro elementos em destaque no trecho acima em *Das narrativas verdadeiras* são bem desenvolvidos na exortação de Luciano aos historiadores em *Como se deve escrever a história*, resumindo bem este capítulo. O “**desejo da vanglória**” (κενοδοξίας) encontra seu paralelo no conselho ao historiador que deve evitar a adulação (κολακεία) e o encômio de si (αὐτοῦ ἐγκώμιον). Com relação ao “**deixar algo à posteridade**”, trata-se de um aspecto positivo, o qual, logo no início do manual, Luciano já correlaciona a Tucídides, sobre quem ele diz ter feito “algo que seja um patrimônio para sempre”³⁴⁰ e, mais à frente, tendo rejeitado o

³³⁷ Luciano, *Hist. Conscr.* 4: παραίνεσιν δέ τινα μικρὰν καὶ ὑποθήκας ταύτας ὀλίγας ὑποθήσομαι τοῖς συγγράφοις, ὡς κοινωνήσομαι αὐτοῖς τῆς οἰκοδομίας, εἰ καὶ μὴ τῆς ἐπιγραφῆς, ἄκρῳ γε τῷ δακτύλῳ τοῦ πηλοῦ προσανάμενος (O que proporei aos historiadores é uma pequena exortação e alguns poucos conselhos, a fim de participar da construção da obra, se não da inscrição, pelo menos tocando a argamassa com a ponta do dedo).

³³⁸ Luciano, *V.H.* 1.4, chega a dizer que se admira não do fato que mintam, uma vez que isso já seria habitual entre aqueles que “professam a filosofia”, mas em razão de “que julgassem que passariam despercebidos ao escrever **inverdades** (ἐκεῖνο δὲ αὐτῶν ἐθαύμασα, εἰ ἐνόμιζον λήσειν οὐκ ἀληθῆ συγγράφοντες).

³³⁹ Luciano, *V.H.* 1.4: διόπερ καὶ αὐτὸς ὑπὸ κενοδοξίας ἀπολιπεῖν τι σπουδάσας τοῖς μεθ' ἡμᾶς, ἵνα μὴ μόνος ἄμοιρος ᾖ τῆς ἐν τῷ μυθολογεῖν ἐλευθερίας, ἐπεὶ μηδὲν ἀληθές ἱστορεῖν εἶχον – οὐδὲν γὰρ ἐπεπόνθειν ἀξιόλογον – ἐπὶ τὸ ψεῦδος ἐτραπόμην πολὺ τῶν ἄλλων εὐγνωμονέστερον· κἂν ἐν γὰρ δὴ τοῦτο ἀληθεύσω λέγων ὅτι ψεύδομαι.

³⁴⁰ Luciano, *Hist. Conscr.* 5: ἐς αἰεὶ κτῆμα συντιθεῖη.

“fabuloso” (μυθῶδες), ter-se tornado o exemplo de quem deixou “para a posteridade a verdade dos acontecimentos”³⁴¹. Em *Das narrativas verdadeiras*, Luciano também fala sobre o ter algo “**digno de menção**” em função da experiência que se adquire. Encontra-se na sua exortação um paralelo a esse ponto quando ele menciona em *Como se deve escrever a história* um dito historiador, cujo nome nos é omitido, o qual não teria sequer “tirado um pé de Corinto” e não tendo conhecido “a Síria, nem a Armênia”, ainda assim relatava sobre “serpentes” utilizadas em campos de batalha na Pérsia que teriam devorado inúmeros combatentes³⁴². Luciano explica que esse tipo de “asneira” (ληροῦσι) se dá “por falta de cultura” (ἀπαιδευσίας), proveniente de pessoas que tipicamente “não saem de casa e só podem acreditar [πιστεύειν] no que lhes contam”³⁴³. Seu historiador idealizado seria, porém, alguém que construísse algo por si mesmo, a fim de que pudesse mostrar “ser bom” por suas próprias “boas ideias”³⁴⁴. Finalmente, a referência à “**liberdade de efabular**” em *Das narrativas verdadeiras* é o golpe final naqueles pseudo-historiadores citados em *Como se deve escrever a história*, os quais, ao submeterem ao público uma obra que visa ao relato de um acontecimento, prescindem das regras (κάνονα) e passam a efabular (μυθολογεῖν) de modo desonesto, uma vez que fazem isso sob o manto da

³⁴¹ Luciano volta a expressar essa ideia mais à frente, *Hist. Conscr.* 42: κτῆμά τε γάρ φησι μᾶλλον ἐς αἰὲν συγγράφειν (“Diz ele [Tucídides] que o que escreve é uma aquisição para sempre). Em seguida é que ele comenta acerca de se deixar “para a posteridade a verdade dos acontecimentos” (τὴν ἀλήθειαν τῶν γεγενημένων ἀπολείπειν τοῖς ὕστερον) com uma finalidade prática e “útil” (χρήσιμον), qual seja, “se alguma vez, de novo, acontecerem coisas semelhantes, se poderá, diz ele, consultando-se o que foi escrito antes, agir bem com relação às circunstâncias que se encontram diante de nós” (ὡς εἴ ποτε καὶ αὖθις τὰ ὅμοια καταλάβοι, ἔχοιεν, φησι, πρὸς τὰ προγεγραμμένα ἀποβλέποντες εὖ χρῆσθαι τοῖς ἐν ποσὶ). Luciano parece justamente mostrar aqui um caminho que anule a tendência da história de voltar-se a se repetir, como refletiria mais tarde o pensador irlandês, Edmund Burke (1729-1797): “um povo que não conhece a sua história está condenado a repeti-la”.

³⁴² Trata-se de uma completa deturpação dos fatos explicada por Luciano, *Hist. Conscr.* 29: ὥστε τοὺς δράκοντας ἔφη τῶν Παρθυαίων (σημεῖον δὲ πλῆθους τοῦτο αὐτοῖς – χιλίους γὰρ οἶμαι ὁ δράκων ἄγει) ζῶντας δράκοντας παμμεγέθεις εἶναι γεννωμένους ἐν τῇ Περσίδι μικρὸν ὑπερτὴν Ἰβηρίαν, τούτους δὲ τέως μὲν ἐπὶ κοντῶν μεγάλων ἐκδεδεμένους ὑψηλοὺς αἰωρεῖσθαι καὶ πόρρωθεν ἐπελανόντων δέος ἐμποιεῖν, ἐν αὐτῷ δὲ τῷ ἔργῳ ἐπειδὴν ὁμοῦ ὦσι λύσαντες αὐτοὺς ἐπαφιάσι τοῖς πολεμίοις· ἀμέλει πολλοὺς τῶν ἡμετέρων οὕτω καταποθῆναι καὶ ἄλλους περισπειραθέντων αὐτοῖς ἀποπνιγῆναι καὶ συγκλασθῆναι (“dizia que as ‘serpentes’ dos partos – o que para eles é um estandarte dos batalhões, pois a ‘serpente’, eu acho, conduz um número de mil homens – ele dizia que elas eram enormes serpentes vivas que nascem na Pérsia, um pouco além da Ibéria: são presas em grandes paus, levantadas muito alto e, de longe, provocam medo nos que avançam; mas, chegando o momento mesmo da ação, quando se encontram, elas soltam-nas e enviam contra os inimigos; com efeito, muitos dos nossos assim foram tragados – e outros, envolvidos por elas, sufocaram-se e foram triturados”).

³⁴³ Luciano, *Hist. Conscr.* 37: ὅλως οὐ τῶν κατοικιδίων τις οὐδ' οἷος πιστεύειν μόνον τοῖς ἀπαγγέλλουσιν.

³⁴⁴ Luciano, *Hist. Conscr.* 33: ὥστε οικοδόμει τι ἤδη καὶ αὐτὸς ὡς δεῖξις οὐκ ἀνατρέψαι μόνον τὸ τῶν ἄλλων γεννάδας ὦν ἀλλά τι καὶ αὐτὸς ἐπινοῆσαι δεξιὸν καὶ ὃ οὐδεὶς ἄν, ἀλλ' οὐδ' ὁ Μῶμος, μωμήσασθαι δύναται (de modo que construa você mesmo algo, a fim de que mostre ser bom não só para pôr de pernas para o ar o que fazem os outros, mas que você próprio tem boas ideias que ninguém – nem mesmo Momo – poderia criticar).

verdade, ao passo que Luciano deixa claro que essa liberdade de efabular é uma qualidade restrita aos poetas, como já se disse, aqui³⁴⁵.

A narrativa da ressurreição nos apologistas é uma que pode ilustrar essa discussão. Justino via a ressurreição como cumprimento das escrituras e lista algumas passagens que ele alega servir de prenúncio para esse evento. Entre tantas, destaca-se a analogia que ele faz da história de Jonas. Com base no que Jesus teria dito sobre dar ao povo o sinal de Jonas como sinal da “ressurreição dos mortos”, para Justino a ressurreição deveria, assim, ter servido como sinal para que os judeus se arrependessem e, “como os ninivitas”, clamassem a Deus. Justino culpa os judeus de terem inventado a mentira de que os discípulos teriam roubado o corpo do sepulcro em que Jesus fora colocado, depois de ser pregado na cruz, e terem disseminado a mentira de que Jesus não tinha ressuscitado dos mortos e subido aos céus (*Dial.* 108)³⁴⁶. Ou seja, Justino confronta a refutação que, segundo ele, teria sido apresentada pelos judeus para contrariar a crença de que Jesus teria ressuscitado, pois para Justino a maior prova de que o evento histórico – nesse caso, a ressurreição – de fato teria acontecido sustentava-se em passagens do Antigo Testamento, a sua fonte documental. No entanto, para fortalecer o seu ponto, ele recorre a interpretações alegóricas do Antigo Testamento, sem as quais não seria viável utilizá-las como fonte.

6.2 CONCLUSÃO

³⁴⁵ Na poesia, por exemplo, “há liberdade (ἐλευθερία) pura e uma única regra: o que parece [δόξαν] ao poeta”. Cf. Luciano, *Hist. Conscr.* 8: ἐκεῖ μὲν γὰρ ἄκρατος ἢ ἐλευθερία καὶ νόμος εἷς – τὸ δόξαν τῷ ποιητῇ.

³⁴⁶ Justino, *Dial.* 108: Καὶ ταῦτα οἱ ἀπὸ τοῦ γένους ὑμῶν ἐπιστάμενοι ἅπαντες γεγενημένα ὑπὸ τοῦ Ἰωνᾶ, καὶ τοῦ Χριστοῦ παρ' ὑμῖν βοῶντος ὅτι τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ δώσει ὑμῖν, προτρεπόμενος ἵνα κἂν μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἀπὸ τῶν νεκρῶν μετανοήσητε ἐφ' οἷς ἐπράξατε κακοῖς καὶ ὁμοίως Νινευίταις προσκλαύσητε τῷ θεῷ, ὅπως καὶ τὸ ἔθνος καὶ ἡ πόλις ὑμῶν μὴ ἀλῶ καταστραφεῖσα, ὡς κατεστράφη, καὶ οὐ μόνον οὐ μετενοήσατε, μαθόντες αὐτὸν ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀλλ', ὡς προεῖπον, ἄνδρας χειροτονήσαντες ἐκλεκτοὺς εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐπέμψατε, κηρύσσοντας ὅτι αἵρεσίς τις ἄθεος καὶ ἄνομος ἐγήγερται ἀπὸ Ἰησοῦ τινος Γαλιλαίου πλάνου ὄν σταυρωσάντων ἡμῶν, οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψαντες αὐτὸν ἀπὸ τοῦ μνήματος νυκτός, ὁπόθεν κατετέθη ἀφηλωθεὶς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, πλανῶσι τοὺς ἀνθρώπους λέγοντες ἐγγεῖρθαι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ εἰς οὐρανὸν ἀνεληλυθέναι (Apesar de todo o vosso povo conhecer a história de Jonas e de que Cristo, estando entre vós, gritou que vos daria o sinal de Jonas, exortando-vos para que, ao menos com sua ressurreição dos mortos, vos arrependésseis de vossas más ações e, como os ninivitas, clamásseis com lágrimas a Deus, para que a vossa nação e cidade não fossem tomadas e destruídas, como de fato aconteceu, vós logo que soubestes que ele havia ressuscitado dos mortos não só não fizestes penitência, mas, como eu disse antes, escolhestes homens especializados e os enviastes por toda a terra para que repetissem, como arautos, que uma seita sem Deus e sem lei se tinha levantado em nome de um Jesus da Galiléia, que fora impostor. Dizeis: “Nós o crucificamos, mas os discípulos dele, depois de roubá-lo do sepulcro em que fora colocado depois de ser despregado da cruz, agora enganam o povo dizendo que ele ressuscitou dos mortos e subiu aos céus”).

Os apologistas não se contentariam com uma metáfora que fosse representativa do poder indomável do amor no mundo, do espírito imortal de Jesus, que ainda teria o poder de tocar e guiar os seus discípulos após a morte. Também não se contentariam com analogias que pudessem afirmar que Jesus triunfa assim como a virtude triunfa, ou está vivo como a esperança está viva. Os apologistas, para o bem ou para o mal, declarariam a ressurreição como sendo a sua verdade objetiva, e entenderiam, conforme Paulo, que “se Cristo não ressuscitou, logo é vã a nossa pregação [κήρυγμα], e também é vã a vossa fé [πίστις]”³⁴⁷. Para Paulo e os apologistas, a ressurreição não poderia ser uma metáfora, mas seria a expressão máxima da confirmação de sua πίστις. Os argumentos que tratariam como superior o indivíduo que, mesmo sem ter visto, cria na ressurreição, contra aquele que somente teria crido porque teve a sua visão saciada³⁴⁸, passariam a ser dominantes na retórica cristã. Em Luciano, por sua vez, devido à falta de evidências e provas, uma tal πίστις – como a cristã – teria que recorrer tanto à retórica e à poética para tornar o seu ponto mais convincente. Do ponto de vista das regras elencadas por Luciano para a historiografia, essa narrativa cristã não encontraria qualquer respaldo, encaminhando-se para se tornar nada mais que um dogma.

A conclusão de Luciano, demonstrando como sua posição é “muito mais honesta [εὐγνωμονέστερον] que a dos demais”, ao afirmar que teria se voltado “para a mentira [ψεῦδος]”, em virtude de se antecipar que o mentir será a única verdade a ser expressa em sua obra, é o golpe final da franqueza (παρρησία)³⁴⁹ que provoca uma denúncia coletiva contra todos os historiadores que não levam seu ofício a sério e no rigor das regras (κανόνα) que ele elabora em sua obra. Os apologistas, por sua vez, valendo-se da crença de que possuem a verdade, concedem-se uma licença para efabular, não desonestamente, como fazem os historiadores a quem Luciano denuncia, mas, possivelmente, sem saber que assim o fazem, oferecem sua versão dos acontecimentos em defesa e promoção do cristianismo, uma vez que, novamente, acreditam piamente estar de posse do espírito santo que lhes teria revelado toda a verdade. É como se a πίστις fosse a certeza ou a convicção resultante da persuasão que uma nova realidade (i.e. “economia da salvação”) produz na mente dos cristãos, levando-os a uma

³⁴⁷ *Primeira carta de Paulo aos Coríntios* 15.14: εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα [καὶ] τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν.

³⁴⁸ *Evangelho segundo João* 20.29: λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὅτι ἐώρακάς με **πεπίστευκας**; μακάριοι οἱ **μὴ ἰδόντες** καὶ **πιστεύσαντες** (Disse-lhe Jesus: Porque me viste, Tomé, **creste**; bem-aventurados os que **não viram e creram**).

³⁴⁹ Para o uso de παρρησία em outras obras de Luciano, ver, *Assalariados* 4.15, *Zeus Refutado* 5.4, *Alexandre ou o falso profeta* 47 e, finalmente, em *Filosofias em Leilão* e em *os Ressuscitados ou o pescador*, Luciano chega a dar o nome de Παρρησιάδης (Παρρησιάδης) a um de seus personagens na história, o qual cumpre o papel de expor a opinião do autor no diálogo.

nova lógica e maneira de pensar. Essa nova realidade é corroborada pela compreensão acerca da experiência da conversão, em que os cristãos acreditam receber da parte de Deus um novo ser. Assim, a πίστις para o apologista tem uma relação direta com a verdade produzida na nova realidade, a qual eles pretendem revelar ao mundo pela persuasão.

CAPÍTULO 7. A VERDADE NA RETÓRICA E NO EMBATE FILOSÓFICO ENTRE LUCIANO E OS APOLOGISTAS

No âmbito da investigação histórica, como visto no capítulo 6, a verdade para Luciano está associada aos fatos e aos eventos assim como estes se passaram, dispensando a participação do “mito” (μῦθος) e do “fabuloso” (μυθῶδες), ao mesmo tempo em que busca distanciamento da δόξα. Luciano parece entender que a δόξα e a πίστις pertencem à esfera do μῦθος articulado pelos poetas. No âmbito da investigação filosófica, Luciano, seguindo esse mesmo raciocínio, buscará alicerçar a verdade, não em dogmas manipuláveis pela δόξα em associação à πίστις, mas em algo mais concreto e material. Logo, assim como os fatos e os eventos servem de insumo para o relato da verdade na sua concepção de historiografia, a vida do indivíduo e a coerência de suas atitudes no presente vis-à-vis as doutrinas a que se subscreve servirão de base para o que será considerada a “verdade” em Luciano, no âmbito de sua investigação filosófica, a qual se dará bem ao estilo sofista.

Para os apologistas, no âmbito da investigação histórica, como visto no mesmo capítulo, a verdade está associada não aos fatos e aos eventos assim como estes se passaram, mas à interpretação que fazem deles, incorporando a participação do “mito” (μῦθος) e do “fabuloso” (μυθῶδες), ainda que possam não estar totalmente cientes do valor fictício que seus relatos possuem tal como de imediato perceberia Luciano. Ocorre que os apologistas argumentam que seu μῦθος expressa a verdade. Por esse caminho, parecem formar a sua δόξα (opinião), a qual, por sua vez, irá requerer da parte dos crentes persuadidos, sobretudo, πίστις (crença) nos relatos que passarão a ter valor de verdadeira história. No âmbito da investigação filosófica, os apologistas alicerçam sua compreensão da verdade na filosofia dogmática³⁵⁰. Enquanto Luciano

³⁵⁰ Na alegoria da caverna e na teoria das formas, Platão revela a crença de que uma privilegiada casta de indivíduos seria capaz de compreender um nível de verdades que fosse absoluto e universal. Pelos seus discursos, pode-se inferir que os apologistas correspondem, de certo modo, a essa casta de privilegiados. Especialmente nos diálogos *Crátilo* e *Teeteto*, e então no livro 7 da *República*, Platão desenvolve sua alegoria mais famosa, que transmite a ideia de que a maioria das pessoas está presa num mundo constituído por falsas impressões, como prisioneiras olhando para as sombras de imagens refletidas na parede de uma caverna, e, ainda, acreditando que essas representações constituem toda a realidade. Para Platão, no entanto, somente determinado tipo de indivíduo, o filósofo, pode escapar desta forma de realidade inferior e ilusória, e sair para a ofuscante claridade do dia para ver as verdadeiras árvores, a lua e o sol. Os apologistas seguem por um processo semelhante em que eles parecem compreender que somente o cristão, por meio da revelação divina que lhe foi entregue passa a acessar uma realidade superior na presença de sua divindade. Esse afortunado filósofo de Platão, em função de sua constituição única, é capaz de perceber e compreender a real essência das coisas, não apenas as inúmeras possibilidades de mesas imperfeitas, mas a mesa ideal e original, a partir da qual todas as mesas são construídas. O filósofo, em suma, na filosofia de Platão, tem acesso ao mundo das formas — o mundo dos arquétipos a partir dos quais todas as imperfeições terrenas foram feitas. O apologista, não muito distante desse *modus pensandi*, parece crer que o

parece compreender bem a distinção que há entre o objeto da historiografia e o da filosofia, não está claro se tal diferença é percebida entre os apologistas, os quais parecem confundir essas esferas de investigação.

7.1 A INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA E A BUSCA PELA VERDADE

No *Diálogo com Trifão*, Justino busca trazer para o centro do debate os grandes temas filosóficos, situando a ideia de Deus no centro da investigação que se pretende discutir. Ainda que Justino se apresente com roupas semelhantes a de um filósofo, ele opera como um *rétor* no estilo, conforme apresentado no capítulo cinco, o qual, segundo a definição de Platão, atua no sentido de tornar o argumento mais fraco o mais forte (*Apologia de Sócrates*, 19b5c)³⁵¹. Nota-se que seu diálogo apresenta esses grandes temas filosóficos, servindo-se amplamente dos recursos retóricos, e apoiando-se em uma exegese alegórica das escrituras judaicas, a qual serve de base aos dogmas promovidos por Justino³⁵².

cristão tem acesso igualmente a uma nova realidade: e seu arquétipo perdido, o paraíso que o homem teria deixado em razão do pecado, tornaria, assim, a ser acessível após a morte.

³⁵¹ Um bom exemplo disso se encontra em *Dial.*, 48: Καὶ περὶ τούτων ὅσα φρονεῖς ἀκηκόαμεν, εἶπεν. ἀναλαβὸν οὖν τὸν λόγον, ὅθεν ἐπαύσω, πέραινε· παράδοξός τις γάρ ποτε καὶ μὴ δυνάμενος ὅλως ἀποδειχθῆναι δοκεῖ μοι εἶναι· τὸ γὰρ λέγειν σε προϋπάρχειν θεὸν ὄντα πρὸ αἰῶνων τοῦτον τὸν Χριστόν, εἶτα καὶ γεννηθῆναι ἄνθρωπον γενόμενον ὑπομῖναι, καὶ ὅτι οὐκ ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, οὐ μόνον παράδοξον δοκεῖ μοι εἶναι ἀλλὰ καὶ μωρὸν (Já ouvimos o que pensas sobre isso. Retoma o teu discurso onde havias parado e termina-o. Com efeito, ele me parece contraditório e absolutamente impossível de demonstrar, pois dizer que esse vosso Cristo preexiste como Deus antes dos séculos e que depois dignou-se nascer como homem e não é homem que venha dos homens, não só me parece absurdo como também insensato). Mais à frente Justino é novamente notificado por seu interlocutor quanto à fragilidade do argumento que defende (68): Καὶ ὁ Τρύφων· Ἄπιστον γὰρ καὶ ἀδύνατον σχεδὸν πρᾶγμα ἐπιχειρεῖς ἀποδεικνύναι, ὅτι θεὸς ὑπέμεινε γεννηθῆναι καὶ ἄνθρωπος γενέσθαι (E Trifão: estás tentando demonstrar algo incrível e pouco menos que impossível, isto é, que Deus poderia suportar nascer e tornar-se homem). Esta passagem é um bom exemplo de um argumento a ser defendido por Justino que é antecipadamente reconhecido pelo interlocutor como algo “incrível” (ἄπιστον) e “impossível” (ἀδύνατον) de ser demonstrado (ἀποδεικνύναι), e em cuja réplica Justino, talvez, por reconhecer a dificuldade, inclui a ameaça de cessar a conversa e deixar o seu interlocutor. Em outro momento da discussão, Justino recorre ao argumento de que os judeus teriam suprimido passagens das escrituras que ajudariam a sua posição, ao que Trifão responde (73.5): Καὶ ὁ Τρύφων· Εἰ μὲν, ὡς ἔφησ, εἶπε, παρέγραψάν τι ἀπὸ τῶν γραφῶν οἱ ἄρχοντες τοῦ λαοῦ, θεὸς δύναται ἐπίστασθαι· ἀπίστῳ δὲ ἔοικε τὸ τοιοῦτον (E Trifão: se, de fato, nossos chefes do povo suprimiram algo das Escrituras, como tu dizes, é coisa que só Deus sabe; contudo, parece incrível), ao que Justino replica com um ataque que nada tem a ver com o mérito da questão: Ναί, ἔφην, ἀπίστῳ ἔοικε· φοβερότερον γάρ ἐστι τῆς μοσχοποιίας, ἣν ἐποίησαν ἐπὶ γῆς μάννα πεπλησμένοι, καὶ τοῦ τὰ τέκνα θύειν τοῖς δαιμονίοις, ἢ τοῦ αὐτοῦ τοὺς προφήτας ἀνηρηκέναι (Sim, parece incrível, porque isso é mais terrível do que ter fabricado o bezerro de ouro, depois de terem sido saciados na terra com o maná celestial; é mais terrível do que sacrificar os filhos aos demônios e matar os próprios profetas).

³⁵² Brandão (2014, p. 234-235) destaca “como a *pístis* é recuperada em sua dimensão retórica, que supõe a persuasão por meio de argumentos (*písteis*), sendo sintomática quanto a isso a referência aos milagres (um tipo de argumento externo)”. Uma vez que a *pístis* cristã se encontrava tão associada “aos efeitos do discurso, como sua correspondente retórica”, Brandão (2014, p.201) questiona “por que, ao serem elaboradas as sucessões que permitem a inserção dos cristãos no espaço intelectual grego, não se apelou para a própria retórica, mas se procedeu à guinada em favor da filosofia”. Brandão observa que “esse movimento é específico da parte grega do Império”, uma vez que “os apologistas latinos se convertiam ao cristianismo a partir da retórica, e não, como seus colegas gregos, da filosofia”, além disso, este movimento não tendo se dado “antes da segunda metade do século II, uma

O tratamento de Justino, nesse sentido, encontra precedente na tradição clássica, mais especificamente, no *Elogio de Helena* de Górgias, o qual demonstra um especial interesse na arte retórica da persuasão. O argumento de Górgias é mais simples e elegante que o de Justino, o qual incorre em longas digressões, tornando-se, muitas vezes, confuso e repetitivo. Ainda assim, é possível verificar algumas similaridades entre as duas abordagens persuasivas. Ambas compensam a carência de uma conexão com a verdade factual, exprimindo uma força de proporções divinas que provoquem efeitos emocionais capazes de superar a razão, mas sem perder de vista a “lógica ao discurso”³⁵³. Na seção 11 do *Elogio*, Górgias fala sobre enganos de opinião, ao refletir sobre as muitas pessoas que existem que “persuadiram [ἔπεισαν] e ainda persuadem [πείθουσι], tendo modelado um discurso falso [ψευδῆ λόγον]”³⁵⁴. A “opinião” é apresentada “à alma” como “conselheira”, e, por ser assim, se esta for “vacilante e instável” dessa maneira irá envolver “os que se servem dela”. A mesma fórmula é aplicada por Justino quanto aos seus interlocutores judeus, os quais, segundo ele, seguem e reproduzem um “discurso falso”, apresentando às suas almas uma opinião “escorregadia e instável”, levando-os à apostasia. Assim, “a persuasão”, que Górgias examina nos discursos daqueles que falam sobre o céu, colocando “opinião contra opinião, eliminando uma, desenvolvendo outra”, encontra seu paralelo em Justino, ao que este por meio da persuasão, “aproximando-se pelo discurso”, impõe igualmente “opinião contra opinião” em busca de promover uma substituição similar à que propõe Górgias com relação à “crença dos que deram ouvidos aos poetas” (τῶν ποιητῶν ἀκουσάντων πίστις), sendo que para Justino não é a δόξα dos poetas - ao menos no *Diálogo* - o que lhe importa, mas a dos profetas. Já a δόξα dos poetas continuará a ser objeto de contenda na tradição cristã, mas dessa vez como assunto a ser atacado por seu discípulo, Taciano, no *Discurso contra os gregos*³⁵⁵. De qualquer maneira, seja na frente contra o judaísmo

vez que Justino é o primeiro dos autores cristãos a qualificar-se e ser qualificado como ‘filósofo’. Se Justino foi o primeiro filósofo cristão, só pôde sê-lo porque há mais de um século afastado das expectativas dos tempos iniciais e porque familiarizado com essa temporalidade escolástica”. Por outro lado, gostaríamos de chamar a atenção para o fato de que compreendemos que o cristianismo teria procedido à guinada em favor da filosofia apenas na forma, mantendo-se como uma religião essencialmente retórica.

³⁵³ Górgias, *Elogio de Helena* 2: ἐγὼ δὲ βούλομαι λογισμὸν τινα τῷ λόγῳ δοῦς τὴν μὲν κακῶς ἀκούουσιν παῦσαι τῆς αἰτίας (E eu quero, tendo dado uma lógica ao discurso, tanto livrar da acusação aquela que ouve falar mal).

³⁵⁴ Górgias, *Elogio de Helena* 11: ὅσοι δὲ ὅσους περὶ ὅσων καὶ ἔπεισαν καὶ πείθουσι δὲ ψευδῆ λόγον πλάσαντες. Aqui sigo a tradução de Cassin (2005, p. 297-298) por sua melhor fluidez.

³⁵⁵ Taciano, *Ad Gr.* 22: καλοὶ δὲ εἰσιν ὑμῶν καὶ οἱ ποιηταί, ψευδολόγοι καὶ διὰ σχημάτων ἐξαπατῶντες τοὺς ἀκροωμένους. (Bons também são os vossos poetas, embusteiros que com suas retóricas enganam aqueles que os escutam). O poeta para Taciano (21), “reduzindo tudo a alegoria” (πάντα εἰς ἀλληγορίαν μετάγων), não passa de criadores de personagens que nunca existiram, cuja “religião é pura charlatanice”. Ele chega a exortá-los, dizendo: “Crede em mim, ó gregos, e deixai de explicar alegoricamente os vossos mitos e deuses” (πεῖσθητέ μοι νῦν, ὦ ἄνδρες Ἕλληνες, μηδὲ τοὺς μύθους μηδὲ τοὺς θεοὺς ὑμῶν ἀλληγορήσητε:). Taciano critica o uso da alegoria pelos poetas que oferecem uma interpretação aos mitos, no entanto, Justino faz a sua defesa do cristianismo por meio de

seja na frente contra o helenismo, o que se percebe é um movimento de substituição dogmática no sentido de dar um novo sentido às crenças solidamente estabelecidas seja no judaísmo ou no helenismo – uma tarefa somente exequível em virtude da empreitada retórica, portanto, que a acompanha.

Antes de mais nada, deve-se notar que a discussão filosófica se dá por meio de diferentes gêneros em Luciano e nos apologistas. Luciano debate a filosofia por meio da sátira. Este tipo de gênero funciona com base no emprego de um vocabulário reconhecível, cuja construção de sentido se dá em um primeiro momento de uma maneira crível, enquanto insere sutilmente elementos que trabalham contra esse ar de credibilidade. O autor engana a audiência a interpretar a mensagem para refletir suas intenções de uma maneira a princípio; e, lentamente, cede à entrada de um ruído estilístico que leve o público a duvidar de sua interpretação inicial. Quanto mais sutil esse aumento de ruído, mais tempo leva para o leitor reconhecer a mensagem como sátira. Assim, Luciano depende da capacidade e da inteligência do seu público, ou essa nuance inerente à sátira pode não ser percebida. Luciano elabora suas sátiras filosóficas tendo em mente, portanto, a sua recepção por pessoas cultas (*πεπαιδευμένων*). Para que seu público tirasse algum proveito de entretenimento de sua obra, ele teria que ser capaz de reconhecer as referências históricas, literárias, artísticas, filosóficas, linguísticas e geográficas. Os apologistas, por sua vez, empregam um discurso direto que trata dos seus temas de interesse visando à defesa da fé com elementos imediatamente disponíveis e reconhecíveis ao seu público. Justino parece ter em mente um público bem preparado, todavia, parece-nos que não se requer deste o mesmo rigor que se espera do público de Luciano, seja para a sua audiência implícita, entre estes, qualquer um que pudesse se interessar pelo tema abordado, além de judeus e cristãos, seja para a sua audiência declarada, que acompanhava a sua conversa com Trifão no âmbito do diálogo, em que participavam os amigos judeus de Trifão³⁵⁶.

Em alguns momentos, os amigos de Trifão, os quais acompanham sua conversa com Justino, riam das posições empreendidas pelo apologista. Seriam esses registros de risos um reconhecimento da parte de Justino de que sua posição é frágil diante de questões já consolidadas no judaísmo, e que, do ponto de vista destes, beira ao ridículo, demandando maior

uma interpretação alegórica das escrituras dos judeus, como se estes devessem ler suas histórias por meio das lentes cristãs que apontam para o seu Cristo.

³⁵⁶ Segundo Brandão (2014, p. 204), por sua vez, Justino se dirigia a um público “cultivado, que dispõe do ócio adequado para seguir longas demonstrações”, a fim de possibilitar o “escrutínio do *lógoi*”, sendo razoável “supor que esse público fosse constituído principalmente por cristãos cultos, aos quais a forma filosófica do diálogo não seria estranha”, sendo que o foco aqui seria o de oferecer aos novos convertidos ou aos mais questionadores “algumas matrizes de racionalidade nas quais fixar sua piedade” (W. C. Kannaday, p.40, *apud* Brandão, 2014, p. 205).

esforço em sua elaboração retórica? Ou, talvez, haveria aqui um *pathos* com intenção pedagógica de preparar os leitores cristãos, entre os quais participariam alunos de Justino que deveriam ser instruídos em como se comportar diante de um cenário adverso, onde haveria de se comunicar para um público cético e recalcitrante uma δόξα que representa “escândalo [σκάνδαλον] para os judeus e loucura [μωρίαν] para os gregos”³⁵⁷ Convém aqui lembrar que o Novo Testamento está repleto de narrativas as quais submetem a ideia da fragilidade da δόξα cristã diante de posições consolidadas e tradicionais no judaísmo e no helenismo. Daí, talvez, a necessidade de não apenas cristianizar a Moisés e Sócrates, mas também todo o pensamento retórico. Paulo, por exemplo, reconhece em sua primeira epístola aos coríntios que sua mensagem é no mínimo heterodoxa para o seu tempo, mas justificável, uma vez que se trata da “sabedoria de Deus” (σοφία τοῦ θεοῦ) revelada aos profetas e apóstolos.

Os risos seriam as mais brandas das hostilidades sofridas pelos cristãos no segundo século EC. Justino não somente deseja dar claras demonstrações de não submeter-se à intimidação de chacotas e zombarias, como exalta o sofrimento pelo qual os cristãos passam em nome da fé:

É claro que ninguém é capaz de nos intimidar [έκφοβῶν] ou nos submeter à servidão [δουλαγωγῶν], nós que, em toda a terra, cremos [πεπιστευκότας] em Jesus. Decapitam-nos, pregam-nos em cruces, atiram-nos às feras, à prisão, ao fogo, e nos submetem a todo tipo de torturas. Todavia, está à vista de todos que não apostatamos

³⁵⁷ *Primeira epístola de Paulo aos coríntios*, 1.18-31: Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστίν. γέγραπται γάρ· ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω. ποῦ σοφός; ποῦ γραμματεὺς; ποῦ συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου; οὐχὶ ἐμώρανε ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν, εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας· ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν, ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν **σκάνδαλον**, ἔθνεσιν δὲ **μωρίαν**, αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν, Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν· ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων. Βλέπετε γὰρ τὴν κλήσιν ὑμῶν, ἀδελφοί, ὅτι οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα, οὐ πολλοὶ δυνατοί, οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς· ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα κατασχῆ τὸς σοφούς, καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα κατασχῆ τὰ ἰσχυρά, καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενήμενα ἐξελέξατο ὁ θεός, τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ, ὅπως μὴ καυχῆσθαι πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις, ἵνα καθὼς γέγραπται· ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω (Porque a palavra da cruz é loucura para os que perecem; mas para nós, que somos salvos, é o poder de Deus. Porque está escrito: Destruirei a sabedoria dos sábios, E aniquilarei a inteligência dos inteligentes. Onde está o sábio? Onde está o escriba? Onde está o inquiridor deste século? Porventura não tornou Deus louca a sabedoria deste mundo? Visto como na sabedoria de Deus o mundo não conheceu a Deus pela sua sabedoria, aprouve a Deus salvar os crentes pela loucura da pregação. Porque os judeus pedem sinal, e os gregos buscaram sabedoria; Mas nós pregamos a Cristo crucificado, que é escândalo para os judeus, e loucura para os gregos. Mas para os que são chamados, tanto judeus como gregos, lhes pregamos a Cristo, poder de Deus, e sabedoria de Deus. Porque a loucura de Deus é mais sábia do que os homens; e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens. Porque, vede, irmãos, a vossa vocação, que não são muitos os sábios segundo a carne, nem muitos os poderosos, nem muitos os nobres que são chamados. Mas Deus escolheu as coisas loucas deste mundo para confundir as sábias; e Deus escolheu as coisas fracas deste mundo para confundir as fortes; E Deus escolheu as coisas vis deste mundo, e as desprezíveis, e as que não são, para aniquilar as que são; Para que nenhuma carne se glorie perante ele. Mas vós sois dele, em Jesus Cristo, o qual para nós foi feito por Deus sabedoria, e justiça, e santificação, e redenção; Para que, como está escrito: Aquele que se gloria glorie-se no Senhor).

de nossa fé. Ao contrário, quanto maiores são os nossos sofrimentos, mais ainda se multiplicam os que abraçam a fé [πιστοι] e a piedade [θεοσεβεῖς] pelo nome de Jesus³⁵⁸.

Percebe-se, portanto, que Justino tem a clara intenção de relatar no diálogo o ambiente hostil em que se dá a recepção do κήρυγμα do cristianismo. A partir dessa descrição, ele oferece por meio de suas atitudes, o exemplo a ser seguido por seus leitores. Assim, com relação às hipóteses levantadas acima, quanto ao relato dos risos dos observadores, as duas explicações parecem ser plausíveis. Em suma, o texto tanto aponta para o reconhecimento de Justino que, em termos retóricos, parece admitir que seu argumento careça, sim, de fundamentos mais críveis até mesmo para os padrões do seu contexto, requerendo da parte dos prosélitos (προσήλυτος) fé (πίστις)³⁵⁹; e uma atitude de súplica pelo dom da compreensão³⁶⁰. Justino, tendo diante de si o precedente paulino, eleva o argumento do cristianismo de “incrível” (Ἄπιστον) e “impossível” (ἀδύνατον) de ser demonstrado (ἀποδείκνυμι) ao *status* de revelação divina³⁶¹.

³⁵⁸ Justino, *Dial.* 110.4: καὶ ὅτι οὐκ ἔστιν ὁ ἐκφοβῶν καὶ δουραγωγῶν ἡμᾶς, τοὺς ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν πεπιστευκότας κατὰ πᾶσαν τὴν γῆν, φανερόν ἐστι. κεφαλοτομούμενοι γὰρ καὶ σταυρούμενοι καὶ θηρίοις παραβαλλόμενοι καὶ δεσμοῖς καὶ πυρὶ καὶ πάσαις ταῖς ἄλλαις βασάνοις ὅτι οὐκ ἀφιστάμεθα τῆς ὁμολογίας, δῆλόν ἐστιν, ἀλλ' ὅσῳ περ ἂν τοιαῦτά τινα γίνηται, τοσοῦτῳ μᾶλλον ἄλλοι πλείονες πιστοὶ καὶ θεοσεβεῖς διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Ἰησοῦ γίνονται.

³⁵⁹ Esse movimento tem seu paralelo nas cartas Paulinas. Em sua epístola aos romanos (1.16), Paulo declara às comunidades cristãs reunidas em Roma que não se **envergonha** “do evangelho de Cristo, pois é o poder de Deus para salvação de todo aquele que crê; primeiro do judeu, e também do grego (Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι). Justino em sua *I Apologia* (63.2) cita o evangelho segundo Mateus (11.27) em repreensão aos judeus por estes não reconhecerem Jesus como o messias: “Ninguém conhece o Pai, a não ser o Filho; ninguém conhece o Filho, a não ser o Pai e aqueles aos quais o Filho o **revelar**” (Οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ καὶ οἱς ἂν ἀποκαλύψῃ ὁ υἱός.). No *Diálogo*, Justino coloca o reconhecimento de que seu discurso é parte de uma revelação na declaração daqueles que acompanhavam o seu debate com Trifão (94.4): Ἀληθῶς εἶπας· οὐκ ἔχομεν λόγον διδόναι· καὶ γὰρ ἐγὼ περὶ τούτου πολλάκις τοὺς διδασκάλους ἠρώτησα, καὶ οὐδεὶς μοι λόγον ἀπέδωκεν. ὥστε λέγε σὺ ἃ λέγεις· προσέχομεν γὰρ σοι **μυστήριον ἀποκαλύπτουσι**. (Disseste a **verdade**. Não temos argumento para responder. Com efeito, eu mesmo perguntei muitas vezes aos nossos mestres sobre isso e ninguém me deu uma explicação. Continua, pois, o que estás dizendo, porque nós te esperamos como alguém que nos **revela um mistério**). E, novamente, Justino volta a mencionar o versículo 11.27, já citado acima, do evangelho de Mateus em seu *Diálogo com Trifão* (100.1) e acrescenta sobre isto que: Ἀπεκάλυψεν οὖν ἡμῖν πάντα ὅσα καὶ ἀπὸ τῶν γραφῶν διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ **νενοήκαμεν** (Com efeito, ele nos **revelou** todas aquelas coisas que, por sua **graça, entendemos das escrituras**).

³⁶⁰ O dom de compreender os mistérios, segundo Justino, é uma graça que deve ser rogada pelo suplicante a Deus: εὐχου δέ σοι πρὸ πάντων φωτὸς ἀνοιχθῆναι πύλας· οὐ γὰρ συνοπτά οὐδὲ συνοπητά πᾶσιν ἐστὶν, εἰ μὴ τῷ θεῷ καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ (Quanto a ti, antes de tudo, roga que as portas da luz te sejam abertas, pois estas coisas nem todos as podem ver e compreender, a não ser aqueles a quem Deus e seu Cristo concedem o dom de compreender).

³⁶¹ Paulo compreende a sua mensagem como algo que ele teria recebido por meio de uma revelação divina destinada à persuasão dos homens, conforme pode se verificar em sua carta aos Gálatas (1.10-12): Ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους **πειθῶ** ἢ τὸν θεόν; ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν; εἰ ἔτι ἀνθρώποις ἤρεσκον, Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἦμην. Γνωρίζω γὰρ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ ὅτι οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον· οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε ἐδιδάχθην ἀλλὰ δι' **ἀποκαλύψεως** Ἰησοῦ Χριστοῦ (Porque, **persuado** eu agora a homens ou a Deus? ou procuro agradar a homens? Se estivesse ainda agradando aos homens, não seria servo de Cristo. Mas faço-vos saber, irmãos, que o evangelho que por mim foi anunciado não é segundo os homens. Porque não o recebi, nem aprendi de homem algum, mas pela **revelação** de Jesus Cristo). A construção retórica de Justino, por sua vez, também pode ser elucidada por esta passagem do *Elogio de Helena* 13, de Górgias:

Ainda no prólogo do Diálogo, quando Justino está próximo de finalizar sobre uma conversa que tivera com certo ancião, ao tratar da natureza dos escritos produzidos pelos profetas do Antigo Testamento, o ancião afirma que os “discursos” destes “nunca” foram realizados “com demonstração, pois eles são testemunhas fidedignas da verdade, acima de toda a demonstração” (οὐ γὰρ μετὰ ἀποδείξεως πεποιήνται τότε τοὺς λόγους, ἅτε ἀνωτέρω πάσης ἀποδείξεως ὄντες ἀξιόπιστοι μάρτυρες τῆς ἀληθείας). Será com base nesses escritos, que estão dispensados de demonstração, que Justino irá fundamentar a δόξα que lhe fora revelada. Ou seja: a crítica do ancião representa a tradição grega, de certo modo, que exige uma demonstração para a persuasão. O ancião serve como o contra-argumento que Justino precisa deslegitimar. Nesse sentido, o diálogo contém partes que lembram a argumentação judiciária em certos momentos, em que se antevê a crítica que receberá (e esta crítica corresponde a tradição – helênica – vigente) e já antecipadamente a ela reagindo com novos argumentos.

Como meio de fortalecer seu *logos* e demonstrar a *sua* δόξα³⁶², Justino adota o método de interpretação alegórica das escrituras, o qual passa a utilizar fartamente em seletas passagens, cuja interpretação que ele oferece ora aponta para a rejeição de Deus a Israel, ora a sua escolha pelos gentios. Esse relato do antagonismo dos judeus, traduzido pelos risos dos observadores no *Diálogo*, poderia ter, então, o objetivo de desenvolver um *pathos* que vise levar os seguidores de Justino à atitude correta que se deve ter diante de uma recepção céptica e, por vezes, debochada da mensagem cristã. Esta, poderia encontrar em Luciano, por exemplo, um típico caso de oposição pela via satírica, o que, de fato, chega a acontecer em sua obra *Sobre o fim de*

ὄτι δ' ἡ πειθὴ προσιοῦσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως βούλετο, γρὴ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν (Que a persuasão [πειθὴ], unindo-se ao discurso [λόγῳ], também molda a alma [ψυχὴν] da maneira que quer, é preciso saber, primeiro, pelas palavras dos meteorologistas, os quais, opinião contra opinião [δόξαν ἀντὶ δόξης], ora tendo suprimido uma, ora produzindo outra, fazem aparecer as coisas obscuras e inacreditáveis aos olhos da opinião [δόξης]). Pode-se imaginar como os acontecimentos estelares são por si mesmos ‘incríveis’ (ἄπιστα), especialmente por serem desconhecidos (ἄδηλα), eles não apresentam qualquer πίστις sobre si mesmos ao observador que não entende o que vê, e são nesse sentido ἄπιστα.

³⁶² Para Justino, conforme escreve na sua *I Apologia* (53.12), “a contemplação de tantos fatos pode bem levar razoavelmente à **persuasão** e à **fé** os que amam a **verdade**, que não seguem a **opinião**, nem se deixam dominar por suas **paixões**” (τὰ τοσαῦτα γοῦν ὁρώμενα **πειθὴ** καὶ **πίστιν** τοῖς **τάληθές** ἀσπαζόμενοις καὶ μὴ **φιλοδοξοῦσι** μηδὲ ὑπὸ **παθῶν** ἀρχομένοις μετὰ λόγου ἐμφορῆσαι δύναται). No entanto, esses “tantos fatos” contemplados que levam a persuasão são baseados nos escritos dos profetas, tal como pode se verificar no *Dial.* (53.5): “Mas também por meio do profeta Zacarias foi profetizado que Cristo seria ferido e que os seus discípulos seriam dispersos, e **isso de fato se cumpriu**. Com efeito, depois que ele foi crucificado, os discípulos, que tinham vivido com ele, se dispersaram até que ele ressuscitou dos mortos e os **convenceu** de que fora profetizado que ele tinha que sofrer. Persuadidos, eles então saíram por todo o orbe da terra e ensinaram essas coisas” (ἀλλὰ καὶ διὰ τοῦ προφήτου Ζαχαρίου, ὅτι παταγήσεται αὐτὸς οὗτος ὁ Χριστὸς καὶ διασκορπισθήσονται οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, προεφητεύθη **ὅπερ καὶ γέγονε**. μετὰ γὰρ τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν οἱ σὺν αὐτῷ ὄντες μαθηταὶ αὐτοῦ διεσκέδασθησαν, μέχρις ὅτου ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ **πέπεικεν** αὐτοὺς ὅτι οὕτως προεπεφήτετο περὶ αὐτοῦ παθεῖν αὐτόν· καὶ οὕτω πεισθέντες καὶ εἰς τὴν πᾶσαν οἰκουμένην ἐξεληθόντες ταῦτα ἐδίδαξαν).

Peregrino.

Luciano, de fato, entre outras tantas maneiras, teria empregado o riso como um recurso crítico para expressar inquietação com relação às tradições e religiões, bem como com cultos novos e populares. Esse riso controlado parodiou os feitos superficiais e espetaculares e as reivindicações da religião e seus adeptos³⁶³. *Sobre o fim de Peregrino* é um bom exemplo desse tipo de riso encontrado em Luciano. Ao longo da história, Luciano se diverte ao retratar de maneira humorada os eventos ao amigo, preparando, talvez, o *pathos* da sua recepção:

Quase já consigo ver você rindo muito da insensatez do velho. Mais ainda: escuto você gritar, como provavelmente (e com razão) gritou: ‘Ó que estupidez! Ó que mania de glória!! Ó!!!’ E outras coisas que costumamos dizer sobre esse tipo de atitude³⁶⁴.

Como se vê, enquanto possivelmente o riso em Justino é a chacota do adversário, a qual sua audiência deve se acostumar e aprender a lidar, em Luciano é a arma que, quando bem manuseada, desconstrói os dogmas e as superstições apoiadas pelo mundo extrassensorial, expõe charlatães e realça as incoerências. Talvez, essa seja a razão de Luciano apreciar tanto a perspectiva que o fantástico lhe proporciona, uma vez que esse cenário criado acaba por se tornar uma paródia daquele outro idealizado por platonistas, cristãos e demais crentes das diversas seitas em atividade no império. Para os cristãos, por sua vez, a perspectiva que possuem aponta para um híbrido de narrativa histórica com elementos fantásticos. Por exemplo, sua crença se sustenta em uma narrativa na qual uma divindade é encarnada, opera milagres, demonstra-se especialmente a favor dos mais oprimidos, come, dorme e chora, é crucificada, mas ressuscita e ascende aos céus. Aqui, os elementos fantásticos que surgem em meio a eventos possivelmente históricos não exercem uma função paródica como aconteceria em Luciano, mas tem como finalidade a construção de uma nova realidade a partir da qual irão sustentar o que compreendem ser a sua verdade.

Justino, de maneira semelhante a Luciano, é crítico dos filósofos, mas por razões bem distintas. Ele reprova a pauta adotada por estes em razão de achar que eles não se ocupam com

³⁶³ No que diz respeito aos elementos típicos da experiência religiosa, Luciano irá satirizá-los em todos os aspectos em que for encontrado algum tipo de deturpação ou incoerência. Importa a ele não somente criticar a hipocrisia de seus líderes e a credulidade cega de seus seguidores, mas também julgar toda a estrutura que serve como sustentação para a expressão dogmática de seu tempo. Em síntese, enquanto por um lado, no que concerne à filosofia, Luciano se permitiria coabitar pacificamente com alguns desígnios defendidos por uma corrente que desfrutava de maior prestígio para ele, no que diz respeito aos elementos próprios da expressão religiosa não resta um fundamento intacto: todas as crenças e seus adeptos ruem sob o seu escrutínio.

³⁶⁴ Luciano, *De mort. Peregr.* 2: Πολλὰ τοίνυν δοκῶ μοι ὄραν σε γελῶντα ἐπὶ τῇ κορύζῃ τοῦ γέροντος, μᾶλλον δὲ καὶ ἀκούω βοῶντος οἷά σε εἰκὸς βοᾶν, “ὦ τῆς ἀβελτερίας, ὦ τῆς δοξοκοπίας, ὦ –” τῶν ἄλλων ἂ λέγειν εἰώθαμεν περὶ αὐτῶν.

questões que para ele deveriam ser centrais, tais como “se existe um só Deus ou muitos” e se cuidam de cada indivíduo ou não³⁶⁵. Justino repreende aqueles que, segundo ele, “procuram persuadir-nos” (ἐπιχειροῦσι πείθειν) de que Deus não se preocupa com cada indivíduo uma vez que este se ocupa com questões maiores como o “universo em geral e dos gêneros e espécies”³⁶⁶. Para Justino, isso ocorre porque suas crenças pressupõem não temer (φοβουμένοις) “nenhum castigo ou esperar (ἐλπίζουσι) nenhuma recompensa da parte de Deus”³⁶⁷, procurando para si apenas “a impunidade, a liberdade de falar, de agir e de fazer o que quiserem”³⁶⁸.

Há uma importante referência, aqui, em Justino, ao medo e à esperança, que requer um exame mais próximo. Trata-se de uma crítica direta ao epicurismo, a escola que forneceria o principal argumento para Luciano contra Alexandre, profeta do oráculo de Abonotico, conhecido como realizador de prodígios e revelador de mistérios. A obra de Luciano, *Alexandre ou o falso profeta*, além de ser um extraordinário documento sobre o segundo século, é uma narrativa contra as superstições que geram toda sorte de engano da parte de pessoas dispostas a manipular estes dois “enormes tiranos” (μεγίστοιιν τυραννούμενον) dos homens em geral, já

³⁶⁵ Justino, *Dial.* 1.4: εἴτε εἶς εἶτε καὶ πλείους εἰσὶ θεοί, καὶ εἴτε προνοοῦσιν ἡμῶν ἐκάστου εἴτε καὶ οὐ. Em suas *Meditações*, o próprio Marco Aurélio (121-180 EC) pressupõe a existência dos deuses, mas raramente os nomeia, conforme demonstra Edwards (2012, p. 203): “Deus” e “deuses” são termos intercambiáveis para ele; ele aprova a oração e não despreza as visões, embora em si mesmo esteja consciente apenas de uma presença discreta, assim como ele é consciente da própria alma (*Meditações* 12.28). Ele afirma, mas não tenta provar, que os deuses ordenaram todas as coisas para sua melhor finalidade e que nos convidam a ser seus parceiros para fazer o bem. Eles nos ajudam na sujeição das paixões, mas não nos coagem a vontade (*Meditações* 9.40).

³⁶⁶ Justino, *Dial.* 1.4: τοῦ μὲν σύμπαντος καὶ αὐτῶν τῶν γενῶν καὶ εἰδῶν. A primeira máxima das Doutrinas Capitais de Epicuro, conhecidas como tetrafármaco ou os quatro remédios – isto é, “aquele ser (Deus) que é abençoado e eterno, nem sofre nem inflige infortúnio, e, portanto, não é afetado nem pela raiva nem pelo favor. Pois todas essas coisas são marcas de fraqueza” (SEDLEY, 2003, p. 156) – é o ensinamento mais importante de Epicuro sobre o divino, o qual representa a imortalidade e a perfeição. Para Epicuro, a divindade estaria necessariamente satisfeita em si mesma e não teria necessidade de interferir na vida dos homens para o bem ou para o mal, nem sequer teria conflito consigo. Os deuses representavam ideais a serem imitados através da prática da filosofia epicurista, não adorados ou temidos. Isso colocou os ensinamentos epicuristas em desacordo com as tradições religiosas e filosóficas prevalentes da época, e foram muitas vezes acusados de serem ateus em função desses postulados.

³⁶⁷ Justino, *Dial.* 1.5: μήτε κόλασιν φοβουμένοις μήτε ἀγαθὸν ἐλπίζουσι τι ἐκ θεοῦ. Mikalson (2010, p. 203) nota que o distante deus de Aristóteles e Epicuro não está interessado na justiça humana e na “correção religiosa” da maneira como Platão as descreve. Porém, já entre os primeiros estoicos, Crísipo (ca. 279-206 AEC), embora descrevendo “homens bons” (οἱ ἀγαθοί) em vez de “homens justos” e “homens maus” (οἱ πονηροί) em vez de “injustos”, caracteriza o deus estoico, às vezes chamado Zeus, e “os deuses” em geral, como divindades preocupadas com a justiça. Seu Zeus é a “origem” (ἀρχή) e a “gênese” (γένεσις) da justiça, e para ele os deuses punem os iníquos porque estes merecem e para dar exemplos de alerta para outros humanos. Segundo Mikalson (2010, p. 204), ao contrário de Platão, Crísipo entende que, de acordo com o *lógos* de Zeus, às vezes coisas ruins acontecem aos homens bons, mas apenas quando se revertem para o benefício de uma parcela maior na sociedade; além disso, em Crísipo, pode-se perceber também uma nuance da divisão entre moralidade secular e moralidade religiosa, a justiça secular e a “correção religiosa” de Platão, mas novamente com terminologia diferente. Para ele, os deuses não podem ser uma causa (παράιτιοι) que contribui para o que é “vergonhoso” (τὰ αἰσχρα) ou para a “falta de respeito” (τοῦ ἀσεβεῖν).

³⁶⁸ Justino, *Dial.* 1.5: ἐλευθερία λέγειν καὶ ἔπεσθαι τοῖς δοξάζουσι ταῦτα, ποιεῖν τε ὅ τι βούλονται καὶ λέγειν.

identificados por Epicuro, “a Esperança [ἐλπίδος] e o Medo [φόβου]”³⁶⁹. Assim, reflete Luciano, “aquele que for capaz de usar cada um deles para o que lhe convém enriquecerá rapidamente”³⁷⁰, já que,

(...) ao que teme e ao esperançoso, o conhecimento do futuro é altamente necessário e almejado, e por isso Delfos foi rica e cantada no passado, assim como Delos, Claro e Branquidas, já que os homens, por causa dos tiranos que eu disse, a Esperança (ἐλπίδα) e o Medo (φόβον), sempre indo e vindo aos santuários, precisam saber de antemão o futuro e, por isso, sacrificam hecatombes e consagram lingotes de ouro³⁷¹.

Luciano parece perceber que o medo e a esperança têm sua origem na impotência dos homens de dominar as suas vidas, tornando-os supersticiosos e alimentando o sentimento religioso. Daí a inclinação das pessoas em buscar a crença em seres transcendentais ao mundo e que o governam segundo decretos humanamente incompreensíveis³⁷². O elogio da razão e do bom senso como valores universais e o vitupério às credulidades e superstições, presentes em Luciano, encontram em Epicuro o princípio teórico clássico. O filósofo se esforça por livrar os homens justamente desses dois tiranos, que tornam a vida inquieta e repleta de desprazeres. A irracionalidade da superstição religiosa, alicerçada no medo e na esperança, serve apenas para agravar as inclinações humanas à crueldade, à violência, e ao ódio fanático. Na cena em que

³⁶⁹ Lucrécio, uma das principais fontes do epicurismo, reflete o espírito clássico tanto na clareza de percepção quanto na sua ênfase na denúncia dos males que pervertiam a vida na antiguidade. Esses males são apontados por ele como sendo a crença nos deuses tradicionais do paganismo poético e popular. A esta fonte ele rastreia os mais variados impulsos e inibições que se tornam conhecidos pelo nome de *religio*, e que são evocados a partir de um desejo de ganhar favor ou impedir a ira de seres que supostamente teriam de alguma maneira o controle do destino da humanidade. Nisso, ele enxerga a causa do mal e do sofrimento tal qual nenhuma outra força é capaz de inspirar. Estes males que afetam a humanidade são afinal o produto da esperança e do medo insensato. Como tais, eles dependem do falso conceito acerca do caráter da realidade última. Para remover esse falso conceito, faz-se necessário destruir a fundação sobre a qual eles se assentam. Esta ciência epicurista assume isso propondo uma visão da natureza a qual, apresentando nada senão átomos se movendo no vazio, dissipa as declarações da *religio* como parte de uma mera ilusão e, desse modo, passa a oferecer à humanidade a possibilidade da emancipação contra o terror do desconhecido e intangível (COCHRANE, 1957, p. 36).

³⁷⁰ Luciano, *Alex.* 8: καὶ ὅτι ὁ τούτων ἐκατέρω εἰς δέον χρήσασθαι δυνάμενος τάχιστα πλουτήσειεν ἄν. Tradução de Daniel Gomes Bretas.

³⁷¹ Luciano, *Alex.* 8: τῶν τε δεδιότι καὶ τῶν ἐλπίζοντι, ἐώρων τὴν πρόγνωσιν ἀναγκαιοτάτην τε καὶ ποθεινοτάτην οὕσαν, καὶ Δελφοὺς οὕτω πάλαι πλουτῆσαι καὶ ἀοιδίμους γενέσθαι καὶ Δῆλον καὶ Κλάρων καὶ Βραγχίδας, τῶν ἀνθρώπων ἀεὶ δι' οὓς προεῖπον τυράννους, τὴν ἐλπίδα καὶ τὸν φόβον, φοιτώντων εἰς τὰ ἱερὰ καὶ προμαθεῖν τὰ μέλλοντα δεομένων, καὶ δι' αὐτὸ ἐκατόμβας θυόντων καὶ χρυσᾶς πλίνθους ἀνατιθέντων.

³⁷² Os cétricos, igualmente influentes em Luciano, também teriam parte nessa discussão. Sexto Empírico, por exemplo, conecta dogmatismo com afirmações de que algo é verdadeiro, e ele faz isso diminuindo o papel da esperança e do medo no homem comum, uma vez que esperança e medo podem advir de qualquer tipo de crença sobre o que é ou será o caso; não precisa haver crença dogmática em um sentido mais rigoroso. O que está em questão aqui é a crença comum do homem comum de que é bom e desejável ter dinheiro, ou fama ou prazer, e ruim ficar sem eles. A crença, no sentido em que Sexto se opõe, é responsável por todas as coisas que os homens perseguem e evitam por seu próprio julgamento. Segundo Burnyeat (1980, p. 48), a lógica interna do pirronismo exige que *dogma* e *doxa* (Sexto não diferencia esses dois termos) realmente signifiquem crença, e esta, segundo Burnyeat (1980, p. 32), é o principal inimigo do antigo seguidor de Pirro.

Luciano narra seu encontro com Alexandre, registra-se que este, informado de sua chegada a Abonotico, “soube que aquele era o tal Luciano”, que o desafiava e difamava; segue-se então a desrespeitosa cena em que, dando-lhe o profeta a mão para beijar, Luciano retribui-lhe com “uma boa dentada” (δήγματι χρηστῶ), fazendo com que “faltasse muito pouco para que ficasse aleijado da mão”³⁷³.

Tais questões acerca da divindade, relacionadas antes por Justino, Luciano, em absoluto, não levaria a sério³⁷⁴, uma vez que ele parece adotar a visão de uma divindade à la Epicuro, a qual se posiciona indiferente ao mundo. Vale lembrar que o próprio Epicuro havia concebido a existência de deuses que transcendiam a própria natureza e toda a humanidade. Entretanto, o Deus que criou o mundo judaico-cristão é exatamente idêntico àquele que Epicuro condenou como sendo o do vulgo, crentes em um Deus-soberano, o qual, consoante à interpretação destes, beneficia os bons e prejudica os maus. Para Luciano, no tocante à possibilidade de uma transcendência divina, seja a oferecida pela mitologia tradicional ou pela monoteísta difundida por judeus e cristãos contemporâneos, a crítica é geral. Ele compreende isso como algo integrante de elementos culturais inerentes à organização social e possivelmente necessários aos poetas, mas não aceita o carácter literal de toda uma mitologia fantástica, pueril e, tantas vezes, imoral. Luciano, talvez, pode ser colocado no mesmo grupo dos que professam a existência de um Deus mecânico, que não age em vista de certos fins e de um bem maior, nem detém a marca da providência e da transcendência ou imanência.

A pecha de ateu e/ou epicurista que pesa sobre o nome de Luciano, sempre será reposta, se o que se tem em vista é, de um lado, o ateísmo em relação a um Deus instituidor da moral do mundo e, de outro, uma radical oposição à intromissão de elementos supersticiosos na elucidação da coerência do universo³⁷⁵. Na obra de Luciano, *O mentiroso ou o incrédulo*,

³⁷³ Luciano, *Alex.* 55: πάνυ μικροῦ δεῖν χολῆν αὐτῷ ἐποίησα τὴν χεῖρα. Se, como já dito aqui, Epicuro é apresentado como paradigma da liberdade na esfera da religião, no caso de Luciano, “não se pode negar que se trata de um epicurismo envolvido pelo riso, o riso cáustico dos cínicos que, como verdadeiros cães, sabem morder rindo – o que afinal se representa fazendo o próprio Luciano, cuja dentada na mão do profeta simboliza bem o que pretende ser o texto na inteligência do leitor” (BRANDAO, 2001, p. 187).

³⁷⁴ Luciano, *Deor. Conc.* 13: ἐγὼ δὲ καὶ ξένα ὀνόματα πολλὰ ἤδη ἀκούων οὔτε ὄντων τινῶν παρ' ἡμῖν οὔτε συστήναι ὄλωσ δυναμένων, πάνυ, ὦ Ζεῦ, καὶ ἐπὶ τούτοις γελοῦ. ἢ ποῦ γάρ ἐστιν ἡ πολυθρόλυτος ἀρετὴ καὶ φύσις καὶ εἰμαρμένη καὶ τύχη, ἀνυπόστατα καὶ κενὰ πραγμάτων ὀνόματα ὑπὸ βλακῶν ἀνθρώπων τῶν φιλοσόφων ἐπινοηθέντα; (e também já ouvi muitos nomes estranhos de seres que não existem junto de nós nem podem de todo existir - e também desses, ó Zeus, rio muito. Pois onde está essa famosa Virtude, e a Natureza, o Destino e a Sorte? São nomes sem substância e vazios de coisa, imaginados por esses homens estúpidos, os filósofos).

³⁷⁵ O motivo da percepção dos epicuristas como ateus era a natureza complexa e um tanto ambivalente da teologia de Epicuro. Segundo Price (1999, p. 135), o próprio Epicuro teria argumentado a favor da ideia de que os deuses eram imagens mentais, extrapoladas de um ideal para os seres humanos, caracterizadas por bem-aventurança e imperecibilidade. Essa visão por si só pode ter sido pensada apenas para oferecer uma justificativa filosófica quanto às crenças tradicionais sobre os deuses do Olimpo. No entanto, Epicuro combinou-a com a ideia de que nem o

quando Êucrates, a propósito do assunto superstição (δεισιδαιμονία), pergunta a Tiquíades o que este tem a opinar sobre o tema, Êucrates especifica exatamente o que Luciano entende por superstição, ou seja, “coisas como oráculos³⁷⁶, profecias e coisas dessas, proferidas por pessoas inspiradas pela divindade ou que se ouvem vindas do interior dos santuários, ou dos oráculos³⁷⁷ em verso da sacerdotisa, em que ela prediz o futuro”³⁷⁸.

Tais questões centrais da filosofia permitem ver como os discursos de Justino e Luciano estão em diálogo permanente em um debate sobre a verdade disputada pelas crenças religiosas. O que fica claro na articulação de Justino é que as questões que ele propõe que deveriam ser centrais à filosofia (i.e. sobre a existência de Deus ou deuses e se este se preocupa ou não com cada pessoa), na realidade, não são questões para investigação, mas premissas que ele traz

mundo foi divinamente criado, nem os deuses intervieram nele; como consequência, não havia providência divina governando os assuntos humanos. A posição de Epicuro em relação à questão da existência de imagens mentais dos deuses poderia ser interpretada de diferentes maneiras. Price (1999, p. 135) propõe que o próprio Epicuro, como Platão, apenas quisesse dizer que, se qualquer objeto puder ser pensado, ele deve existir objetivamente, mas os seguidores de Epicuro no primeiro século AEC certamente consideraram os deuses como seres reais, talvez existindo no espaço entre os mundos dos quais recebemos nossas imagens mentais, trazendo uma visão que articulou um elemento importante da crença religiosa tradicional. Além disso, a escola estava fortemente comprometida com as práticas religiosas convencionais. Um tratado, talvez, pelo próprio Epicuro, dirigido a um público não epicurista, argumentou a favor de observâncias religiosas: [é para você uma coisa ao mesmo tempo] salutar e agradável, conforme a ocasião, observar essa sua própria prática religiosa, enquanto desfruta de prazeres físicos inatos (os quais são adequados) e em conformidade com os costumes sociais convencionais. *Oxyrhynchus Papyri* 215, coluna 2.1—8, considerado por Long e Sedley (1987b, p.144) um tratado epicurista anônimo sobre teologia: “[it is for you a thing both] salutary and agreeable, as suits the occasion, to observe this your own religious practice, while enjoying innate physical pleasures (which are fitting) and conforming besides to conventional social customs.” (In. PRICE, 1999, p. 136).

³⁷⁶ Aqui, Luciano parece ter os Cínicos em mente. Piccione e Perkams (2005, p. 3) relatam que, no início do segundo século EC, durante os últimos anos do reinado de Adriano, o filósofo cínico Enomau de Gadara (na Palestina) dedicou todo um tratado, *Desmascarando charlatões* (em grego: Κατὰ τῶν Χρηστηρίων ou Γοήτων Φωρά), preservado por Eusébio de Cesareia, a atacar a validade dos oráculos. Nesse, ele contesta as convenções religiosas e rejeita a ideia da providência do universo. Ele colecionou 36 oráculos para subsidiar sua crítica à ambiguidade de Delfos, à banalidade dos conselhos dos oráculos e à estupidez daqueles que consultavam oráculos. Segundo Maurizio (1997, p. 321), o próprio Enomau, no passado, teria acreditado no poder dos oráculos e consultado o oráculo de Apolo em Claros, sobre como ou quando deveria aprender filosofia. Sua exultação em receber uma resposta encorajadora ainda que opaca fora destruída quando ele descobriu que um mero comerciante teria recebido um oráculo idêntico, que ele interpretou de acordo com seus próprios problemas. Enomau passou a rejeitar não apenas os oráculos de prestígio, mas até, ao que parece, toda a adoração dos deuses.

³⁷⁷ No que diz respeito à relação dos cristãos com os oráculos, os registros começam a se intensificar no contexto da polêmica que os opunha aos autores pagãos. Aqui, trazemos uma das primeiras referências cristãs a um verdadeiro oráculo pagão. Em *Cohortatio ad Gentiles*, provavelmente, escrita por volta de meados do terceiro século e erroneamente atribuída a Justino Mártir, o autor cita duas vezes, com algumas variações, um oráculo de dois versos em que Apolo elogiara a sabedoria dos hebreus e caldeus. Essa passagem visa a demonstrar que os deuses pagãos também professavam visões monoteístas. Cf. Pseudo-Justino Mártir, *Cohortatio ad Gentiles* 12.B.5: Μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον, ἡδ' ἄρ' Ἑβραῖοι, Αὐτογένητον ἄνακτα σεβαζόμενοι θεὸν ἀγνώως (Only the Chaldeans have obtained wisdom, and the Hebrews, who worship God Himself, the self-begotten King). Tradução de M. Dods.

³⁷⁸ Luciano, *Philops.* 38: ἢ δ' ὅς ὁ Εὐκράτης, “εἰπὼν τὴν δεισιδαιμονίαν. τί γάρ σοι, ὦ Τυχιάδη, περὶ τῶν τοιούτων δοκεῖ, λέγω δὴ χρησμῶν καὶ θεσφάτων καὶ ὅσα θεοφοροῦμενοι τινες ἀναβοῶσιν ἢ ἐξ ἄδύτων ἀκούεται ἢ παρθένος ἔμμετρα φθεγγομένη προθεσπίζει τὰ μέλλοντα;

consigo para expor a sua “verdade”. Deve-se ter em mente que tais premissas não seriam exclusivas do cristianismo, encontrando seu precedente, por exemplo, no estoicismo³⁷⁹ e no judaísmo. Luciano parece, por sua vez, sugerir como solução a prática de uma absoluta liberdade intelectual e apresenta Epicuro como paradigma dessa liberdade na esfera da religião. Diante de um quadro sombrio da condição humana, no qual ele vê a humanidade sendo dirigida pelas paixões, vivendo em perpétua incerteza, sujeita à intempérie do medo e da esperança, sucumbindo numa instabilidade que por fim resulta na superstição, tal como Epicuro, ele encontrará na razão a solução para o exercício da liberdade, com a finalidade de fomentar a tolerância e a paz, e faz do riso seu principal meio de exposição das incoerências encontradas nessa estrutura de poder. Tais premissas de Justino não passariam de objeto de sátira em Luciano. Em *Zeus Trágico*, por exemplo, o deus está de mau humor, pois ele vem observando uma grande multidão se reunir em Atenas para ouvir o epicurista Damis negar, e Timocles o estoico afirmar, acerca da existência e da providência dos deuses. Timocles se apavora e foge, enquanto Zeus se desespera sobre o seu próprio futuro, ao que Hermes lhe conforta: “Há muitos crédulos ainda - a maioria dos Gregos, a escória do povo e os bárbaros”³⁸⁰. De fato, que tais obras não tenham curiosamente trazido qualquer incriminação imediata contra Luciano é prova, provavelmente, da tolerância resultante de um momento cultural em que nada está ainda muito bem delimitado, haja vista a necessidade de Justino de antecipar-se aos argumentos adversários, argumentos da tradição helênica.

Justino considera “a filosofia o maior e mais precioso bem diante de Deus”³⁸¹, segundo o qual deveria haver apenas uma “única ciência” (μιάς ἐπιστήμης). Ele entende que a filosofia

³⁷⁹ Os estoicos também eram profundamente religiosos. Zenão (ca. 335-263 AEC), o fundador da escola, acreditava, como Sócrates e Epicuro, que a filosofia deveria oferecer um guia para a conduta moral, com base em uma cosmologia coerente (PRICE, 1999, p. 138). Suas opiniões foram muito influentes pelos quinhentos anos seguintes e boa parte do vocabulário e dos ensinamentos do estoicismo foram incorporados e modificados no cristianismo (SANDBACH, 1989, p. 178). Os estoicos argumentavam que havia apenas um deus natural, que eles identificaram com um princípio racional imanente no mundo: ele originalmente teria criado tudo do fogo e acabaria com o presente em uma grande conflagração e, então, começaria o ciclo novamente. Eles eram fortes defensores da existência de Deus, e, também, argumentavam que este era uma divindade benevolente que tinha um papel providencial crucial nos assuntos humanos (PRICE, 1999, p. 138). Os estoicos rejeitaram, como filósofos anteriores, a impiedade da mitologia tradicional e a irracionalidade das representações antropomórficas dos deuses e a idéia de que as práticas tradicionais litúrgicas ofereciam algum prazer aos deuses ou os influenciavam de alguma maneira. No entanto, eles também atribuíram maior valor às noções gerais difundidas e defenderam as práticas religiosas tradicionais com base no conceito de κοινὰ ἔννοιαι ou concepção comum (OBBINK, 1992, p. 193-198).

³⁸⁰ Luciano, *Iupp. trag.* 53: πολλῶ γὰρ οἱ τάναντία γινώσκοντες πλείους, Ἑλλήνων ὁ πολὺς λεὼς βάρβαροί τε ἅπαντες.

³⁸¹ Justino, *Dial.* 2.1: τῷ φιλοσοφία μέγιστον κτῆμα καὶ τιμιώτατον θεῶ.

passou a ter “muitas cabeças” (πολύκρανος)³⁸² porque os seguidores dos primeiros filósofos cessaram a “investigação sobre a verdade” (ἐξετάσαντας ἀληθείας περί), passando simplesmente a aceitar “como verdade o que cada um tinha deles aprendido”³⁸³. Se o que se nota é o postulado de muitas verdades que partem de diferentes escolas, então o propósito original atribuído à filosofia pela divindade deve ter sido corrompido pelos homens.

Luciano não teria problema com tal conclusão. Além disso, ele parece tratar de tema semelhante em seu *Hermótimo* quando faz Licino (Luciano) acusar seu interlocutor de admitir “os princípios básicos de cada doutrina”, passando “a acreditar nas suas implicações” e tomando “como verdade o facto de existir uma consequência lógica, que, afinal, é enganadora”, antes que tivessem “visto a verdade” (πρὶν ἰδεῖν τὰληθές)³⁸⁴. Em seguida, Luciano estabelece uma analogia com o discurso dos poetas, o qual, assim como já observado em *Como se deve escrever a história*, gozam de total liberdade para criar o impossível. Todavia, ele alerta que suas declarações não podem ser aceitas sem um exame mais profundo acerca da sua possibilidade (*Hermot.*, 74), uma vez que o indivíduo, ao conceder “essas [primeiras] características, as restantes decorrem daí, nunca mais param, e já não é fácil pô-las em dúvida, visto estarem conformes e em concordância com a premissa inicialmente admitida”³⁸⁵.

³⁸² Relativo ao que se pode concluir da obra de Diógenes Laércio (*Vida e obra dos filósofos ilustres*), Brandão (2014, p. 214) nota que, “na esfera ‘religiosa’, o pluralismo romano é excessivo, havendo um exagero de oferta, também na filosofia observa-se o mesmo”. Sobre esse tema ainda, Brandão (2014, p. 214) faz menção no rodapé ao trabalho de Dodds (*Pagans and Christians in an age of anxiety*, p.133), o qual atesta ao fato de haver “uma desconcertante massa de alternativas”, pois ‘havia muitos cultos, muitos mistérios, muitas filosofias de vida a escolher’. Finalmente, Brandão (2014, p. 216) acertadamente verte o termo *haíresis* como “escolha (e não por ‘escola’ ou ‘seita’), para salientar justamente a variedade de caminhos pelos quais alguém pode se deixar conduzir”. Essa grande diversidade de escolhas culminou em um sectarismo competitivo, o qual seus críticos entendiam ser o que mais depunha contra sua seriedade. O que se pode acrescentar, porém, às observações feitas acima por Brandão é a observação de que ambos, Justino e Luciano, se apoderam, ironicamente, dos recursos céticos para combater esse exagero de oferta. Este movimento poderia ser esperado encontrar em Luciano, mas não em Justino, conforme ficará claro mais à frente.

³⁸³ Justino, *Dial.* 2.2: ταῦτα ἀληθῆ νομίσαι ἂ παρὰ τοῦ διδασκάλου ἕκαστος ἔμαθεν.

³⁸⁴ Luciano, *Hermot.* 75: Κατὰ ταῦτα τοίνυν καὶ ὑμεῖς δόντες τὰς ἀρχὰς τῆς προαιρέσεως ἐκάστης πιστεύετε τοῖς ἐξῆς καὶ γνώρισμα τῆς ἀληθείας αὐτῶν τὴν ἀκολουθίαν ἠγεῖσθε εἶναι ψευδῆ οὖσαν.

³⁸⁵ Luciano, *Hermot.* 74: Ὁ δέ φημι, σαφέστερον ἂν μάθοις, ἢν τι τοιοῦτον ὅμοιον παραθεωρήσης αὐτῷ· λέγοντος γάρ τινος τῶν μεγαλοτόλμων τούτων ποιητῶν, ὡς γένοιτό ποτε τρικέφαλος καὶ ἐξάχειρ ἄνθρωπος, ἂν τὸ πρῶτον ταῦτα ἀπραγμόνως ἀποδέξη μὴ ἐξετάσας εἰ δυνατόν, ἀλλὰ πιστεύσας, εὐθύς ἀκολουθῶς ἂν ἐπάγοι τὰ λοιπὰ, ὡς καὶ ὀφθαλμοὺς ὁ αὐτὸς εἶχεν ἕξ καὶ ὄτα ἕξ καὶ φωνὰς τρεῖς ἅμα ἠφίει καὶ ἦσθιεν διὰ τριῶν στομάτων καὶ δακτύλους τριάκοντα εἶχεν, (...) (Mas talvez compreendas melhor a minha exposição, se considerares uma situação mais ou menos semelhante a esta: se um desses poetas atrevidos disser que houve uma vez um homem com três cabeças e seis mãos, e se tu, logo de início, aceitares a coisa pacificamente, sem examinares se isso é possível, mas, pelo contrário, lhe deres crédito, ele poderá, desde logo, ir acrescentando tudo o mais que daí resulte: que o dito homem tinha também seis olhos, seis orelhas, emitia simultaneamente três sons de voz, comia com três bocas, tinha trinta dedos...). Segundo Luciano, o indivíduo sem “paixão e ardor” para examinar as premissas, acaba por seguir “avançando, arrastados pela consequência lógica”, sem conceber que tal premissa, “embora consequente em si mesma, pode, no entanto, ser falsa” (Luciano, *Hermot.* 74).

Parece que ambos, Justino e Luciano, propõem um exame de tais princípios básicos, não sendo recomendado que se admita ou aceite como verdade tais princípios. Os cristãos teciam sua crítica aos dogmas filosóficos já estabelecidos com o objetivo de substituí-los por algo próprio que esta “nova filosofia” entendia como sendo a única verdade em operação no cosmos. Luciano também satiriza e expõe o que considera serem as disfunções encontradas nas principais correntes filosóficas existentes em seu tempo e também confronta a questão da multiplicidade³⁸⁶. Porém, diferentemente de Justino, Luciano apresentaria uma agenda crítica ao sectarismo dogmático, não oferecendo como remédio outro dogma detentor de uma verdade absoluta, mas o abandono dessas escolhas. Enquanto, em Justino, o final ideal do diálogo seria um relato da conversão de Trifão do judaísmo ao cristianismo, algo que Justino não chega a conceber em seu diálogo, em Luciano, o que de fato acontece é a “conversão” de Hermótimo do estoicismo a um “viver [...] uma vida como a de toda a gente”, ser “um cidadão como os demais”, que não põem “as esperanças em coisas bizarras e estúpidas” e que não se envergonham se, quando velhos, mudam “de opinião”³⁸⁷. De fato, Luciano demonstra admirar a natureza de alguém que parece estar disposto a mudar de opinião em oposição ao dogmático, e apresenta um Sólon, cuja virtude se dá justamente em função do exercício de tal atitude:

“Todavia, não consideres como leis [νόμοις] tudo o que eu te disser, a ponto de acreditares [πιστεύειν] em todas as minhas palavras, mas, pelo contrário, sempre que entendas [δοκῆ], que eu não estou a falar [λέγεσθαι] com justeza [ὀρθῶς], contradiz-me [ἀντιλέγειν] imediatamente e corrige [διευθύνειν] as minhas palavras. Na verdade, não deixaremos, de toda a maneira, de obter uma de duas vantagens: ou tu, depois de expressares quantos argumentos entenderes dever opor, ficarás plenamente convencido [das minhas ideias], ou eu ficarei esclarecido [ἀναδιδαχθῆναι] de que não tenho uma opinião correcta sobre essa matéria [ὡς οὐκ ὀρθῶς γινώσκω περὶ αὐτῶν];

³⁸⁶ Cf. Luciano, *Filosofias em leilão, Os ressuscitados ou o pescador e O Hermótimo*. Os apologistas (e.g., Hérmiás, *Escárnio dos filósofos externos* 2.3) e Luciano concordam que “os filósofos estão em constante dissensão, revoltam-se uns contra os outros, rebelam-se (*stasiázousi*), e a filosofia pode resumir-se a isto: *stásis* e mais *stásis* - rebelião sobre rebelião” (BRANDÃO, 2014, p. 209). Brandão (2014, p. 216-217) nota que “é justamente do desconcerto diante de tanta oferta que trata Luciano no *Hermótimo*, explorando dois argumentos principais: a) porque os filósofos se distribuem em escolhas que digladiam entre si deve-se considerar que nenhuma delas tenha chegado à verdade; b) quem opta por um caminho o faz às cegas, ou melhor, com base apenas em sinais externamente visíveis, como o próprio Hermótimo, atraído para o estoicismo pela aparência de seu velho mestre ou, pior ainda, porque era a via escolhida pela maioria”. É importante destacar, porém, algo que não chega a ser tão detalhado por Brandão (2014) nessa comparação. O argumento céptico encontrado em Luciano e Justino, ainda que sirva a ambos para que apresentem um posicionamento crítico aos filósofos, tem resultado divergente entre eles. A reação crítica poderia ser compreendida como uma finalidade em si em Luciano, à medida que o indivíduo com os recursos para julgar as escolhas não se tornasse alguém passível de ser ludibriado pelo engano encontrado entre elas, passando a satisfazer-se com o estilo de vida da pessoa comum, como ele bem defende em seu *Hermótimo*; Justino, por outro lado, esperaria um resultado muito diferente de tal postura crítica advinda do pensamento céptico, ou seja, que o indivíduo fizesse a opção final pela única escolha que, a seu ver, fosse capaz de trazer a verdadeira felicidade e vida eterna, o cristianismo.

³⁸⁷ Luciano, *Hermot.* 84: Καὶ σὺ τοίνυν, ἐπεὶ περ οὕτω σοι δοκεῖ, ἐς τὸ λοιπὸν ἂν ἄμεινον ποιήσῃς βίον τε κοινὸν ἅπασιν βιοῦν ἀξίων καὶ συμπολιτεύσῃ τοῖς πολλοῖς οὐδὲν ἀλλόκοτον καὶ τετυφωμένον ἐλπίζων, καὶ οὐκ αἰσχυνῆ, ἦν περ εὖ φρονῆς, εἰ γέρων ἀνθρώπος μεταμαθήσῃ καὶ μεταχωρήσῃς πρὸς τὸ βέλτιον.

neste último caso, a cidade de Atenas, toda ela, não deixaria de se apressar a expressar-te a sua gratidão, porquanto, na medida em que me instruíres [παιδεύσης] e me faças mudar de ideias [μεταπίσης] para melhor, terás prestado à cidade o maior benefício³⁸⁸.

Enquanto Luciano segue o argumento cético, nesta questão da existência de muitas opiniões, não muito distante do que defenderia Sexto Empírico, Justino, por sua vez, teria como precedente mais próximo a articulação da substituição dogmática proposta por Filo de Alexandria, o exegeta judeu do primeiro século EC, o qual, ao destacar as muitas opiniões divergentes sobre a gênese do cosmos, a natureza dos elementos e a validade do que é percebido pelos sentidos, afirma que a rivalidade prevalecente entre os filósofos que debatem esses tópicos serve como evidência do fato de que as questões filosóficas se tornaram cheias de discórdia (διαφωνίας) e que, portanto, a verdade (ἀληθείας) teria escapado à arena da filosofia³⁸⁹. Para Filo, assim como seria mais tarde para Justino, era hora de encerrar as disputas e substituir as muitas doutrinas divergentes por um dogma mais alto e único, que fosse capaz de revelar a única verdade.

Não sabemos quais foram as fontes de Justino e Luciano que lhes teria fornecido o argumento cético para confrontar essa questão presente em seu tempo³⁹⁰. Nota-se, de qualquer modo, que ambos, Luciano e Justino, parecem começar por caminhos semelhantes. O fato das escolas filosóficas discordarem umas das outras sobre os mais variados tópicos conduz Luciano e Justino à conclusão pirrônica de que os argumentos divergentes se anulam, afastando seus representantes da verdade. Ambos, Luciano e Justino, chegariam juntos a essa conclusão, apropriando-se, por uma via ou por outra, de parte do argumento cético para confrontar esse problema identificado em comum. Assim, passa a ser diante dessa pluralidade de ofertas de escolas (*hairéseis*), investindo-se uma contra as outras em uma disputa dogmática acirrada, que a escolha de Sexto Empírico pela “suspensão com relação a todas as coisas” encontra seu apelo entre Luciano e os apologistas. Por outro lado, estes, ao buscar afirmarem-se como participantes

³⁸⁸ Luciano, *Anach.*, 17: καὶ ὅπως μὴ καθάπερ νόμοις προσέξεις οἷς ἂν λέγω πρὸς σέ, ὡς ἐξ ἅπαντος πιστεύειν αὐτοῖς, ἀλλ' ἔνθα ἂν σοι μὴ ὀρθῶς τι λέγεσθαι δοκῆ, ἀντιλέγειν εὐθὺς καὶ διευθύνειν τὸν λόγον. δυοῖν γὰρ θατέρου πάντως οὐκ ἂν ἀμάρτοιμεν, ἢ σὲ βεβαίως πεισθῆναι ἐκχέαντα ὅποσα οἶει ἀντικλετέα εἶναι ἢ ἐμὲ ἀναδιδαχθῆναι ὡς οὐκ ὀρθῶς γινώσκω περὶ αὐτῶν. καὶ ἐν τούτῳ πᾶσα ἂν σοι ἢ πόλις ἢ Ἀθηναίων οὐκ ἂν φθάνοι χάριν ὁμολογοῦσα· ὅσα γὰρ ἂν ἐμὲ παιδεύσης καὶ μεταπίσης πρὸς τὸ βέλτιον, ἐκείνην τὰ μέγιστα ἔση ὠφελικῶς.

³⁸⁹ Filo de Alexandria, *Her.* 248: τὰ δὲ κατὰ τὴν φιλοσοφίαν μεστὰ **διαφωνίας** γέγονε τὸν πιθανὸν καὶ στοχαστικὸν νοῦν τῆς ἀληθείας ἀποδιδρασκούσης· τὸ γὰρ δυσεύρετον καὶ δυσθήρατον αὐτῆς τὰς λογικάς, ὡς οἶμαι, **στάσεις** ἐγέννησε (And all the controversies of philosophy are full of **disagreement**, since the truth escapes the intellect which is given to plausibilities and conjectures: for it is the very difficulty of discovering and seizing hold of the nature of truth that, in my opinion, has given rise to so many **quarrels**). (Tradução de Charles Duke Yonge).

³⁹⁰ Edwards (2012, p. 202) faz uma provocante observação sobre esse ceticismo dos cristãos ao concluir que estes uniram a incredulidade filosófica ao orgulho de um povo escolhido e um novo senso da paternidade ecumênica em Deus.

da única escola possuidora da verdade suprema e absoluta, terão como estratégia suplantar as escolas tradicionais naquilo que lhes é próprio, o sectarismo que impõe dogma contra dogma, porém, elevando-o a um grau de radicalismo ainda sem precedente, apresentando um movimento de desapropriação, embate e conversão dogmática, sujeitando seus participantes, se necessário for, ao martírio³⁹¹.

Justino, seguindo o padrão dos escritores da Segunda Sofística, incluindo aqui Luciano³⁹², se apresenta como um cosmopolita intelectual que teria percorrido as principais escolas filosóficas do seu tempo, ainda que deixasse algumas importantes de fora (*e.g.* céticos, cínicos e epicuristas). Ele escreve ter passado algum tempo com um peripatético que o teria atendido bem em um primeiro momento, mas que logo se revelara nada mais que um interesseiro, segundo Justino, em razão de lhe dar a entender que deveriam “fixar honorários” (μισθὸν ὀρίσσαι), a fim de que tirassem melhor proveito da relação. Também diz ter se dirigido a um pitagórico, “muito conceituado, homem que se orgulhava muito de sua própria sabedoria”³⁹³. Ele diz que, ao se apresentar como alguém que gostaria de se tornar um discípulo, o tal mestre pitagórico teria lhe respondido que o estudo da “música, astronomia e geometria” constituíam pré-requisitos para estudos mais avançados. Assim, ao considerar “o tempo” (χρόνον) que ele gastaria nessas disciplinas, resolveu deixá-lo. Depois, disse que, ao chegar a

³⁹¹ Sexto Empírico avança sua agenda no mesmo sentido que Luciano fizera antes dele, “ao salientar como os por ele chamados de ‘dogmáticos’ ensinam, cada qual a seu modo, uma ‘certa arte da vida’ cujo traço em comum é a mais absoluta dissonância (*diaphonía*), o que põe em descrédito as várias escolhas” (Sexto Empírico, *Math.* 11, 168-177 - Contra os éticos - *apud* Brandão, p. 211). Assim, reflete Brandão (2014, p.211), “o sectarismo dos cristãos não encontra correspondente propriamente no campo das teosebias antigas, mas sim na esfera da filosofia, em que as várias escolhas se opunham, muitas vezes de forma aguerrida, umas às outras”. O ponto que buscamos, aqui, ampliar, para além de Brandão, é a observação de que o sectarismo do cristianismo, ainda que encontrando seu correspondente na esfera da filosofia, possui um componente autoritário que não se permite a coexistência com seus correspondentes análogos. Soma-se essa posição à crença de que possuem a exclusividade da verdade divinamente revelada; e, com o tempo, as demais filosofias se tornam adversárias a serem eliminadas no campo do pensamento.

³⁹² Cf. *Mapping the World: Justin, Tatian, Lucian, and the Second Sophistic* (NASRALLAH, 2005), em que ela relaciona e discute o cosmopolitismo presente entre estes três contemporâneos do segundo século EC – Justino, Taciano e Luciano – com o ideal incutido pela *paideia* que teria inspirado a Segunda Sofística. Ela afirma que a construção retórica por detrás das viagens serve para autorizar o argumento apresentado e demonstrar a fluidez de uma identidade grega e a aparente solidez da *paideia* grega no mundo romano. O mesmo argumento, talvez, sirva para interpretar as declarações sobre passagens pelas diversas escolas filosóficas feitas pelos apologistas e por Luciano, uma vez que, declarando já terem passado pelas principais, legitimam o argumento para tanto descredenciá-las como para oferecer a sua visão alternativa de mundo. Segundo Brandão (2014, p. 219), quem melhor estabeleceu esse modelo de busca da verdade a partir da “experimentação” das várias filosofias foram os cristãos, seguindo a fórmula de transitar pelas várias escolas para terminar desiludido como Menipo, mas, “enfim, fazer a escolha final pelo cristianismo”. Entretanto, consideramos que é preciso realçar o componente dogmático cristão, que faria com que estes, apesar de terem experimentado várias filosofias, se posicionassem como os únicos detentores da verdade, cujo efeito, no tempo, seria o da cristianização das posições convergentes ou anatematização daquelas divergentes, de maneira que a nova crença em franca disseminação no Mediterrâneo tomaria para si características sectárias e excludentes.

³⁹³ Justino, *Dial.* 2.4: εὐδοκιοῦντι μάλιστα Πυθαγορείῳ, ἀνδρὶ πολὺ ἐπὶ τῇ σοφίᾳ φρονοῦντι.

sua cidade “um proeminente entre os platônicos” (προὔχοντι ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς), decidiu gastar algum tempo conversando com ele e a cada dia sentia que fazia consideráveis avanços, apreciando em destaque suas considerações acerca do “incorpóreo” (ἀσωμάτων), restando-lhe pouco para acreditar que em breve “contemplaria o próprio Deus” (κατόψεσθαι τὸν θεόν), o que, segundo Justino, constitui a finalidade (τέλος) da filosofia de Platão³⁹⁴. No entanto, antes de se reunir com essas três escolas, Justino diz ter passado bastante tempo com um estoico, mas sem ter apreendido nada acerca do “conhecimento de Deus”, pois sequer este “sabia nada” ou entendia que “esse conhecimento era necessário”³⁹⁵.

Gostaríamos de chamar a atenção, aqui, para um aspecto pouco observado entre os estudiosos que tratam dessa passagem de Justino, ou seja, a tendência do cristianismo de acirrar a polêmica existente entre as escolas, com a finalidade de posicionar-se entre estas como proeminente e a única conhecedora da verdade que pode levar à felicidade. Neste sentido é que, indo além da observação já realizada por outros estudiosos quanto às diversas semelhanças, por exemplo, entre o estoicismo e o cristianismo, procuramos explicar a polêmica levantada por Justino. O mesmo se aplicaria para cada uma das escolas elencadas por Justino na passagem descrita acima. Aquelas escolas que poderiam ser mais facilmente identificadas, dogmaticamente, seriam objeto de maior escrutínio por parte dos apologistas, uma vez que o sectarismo cristão não parecia admitir coexistência com análogos, encontrando na polêmica o seu ambiente mais fértil para o contraste entre as posições mais semelhantes³⁹⁶. O epicurismo,

³⁹⁴ Sobre essa passagem, Brandão (2014, p. 220-222) destaca como pontos comuns com o *Hermótimo* de Luciano “o problema da pluralidade de ofertas”; “a cobrança de pagamento pelas lições”; “a falta de urgência suposta no tempo desmesurado a ser dedicado a isso”. Talvez o ponto dissonante na comparação se encontre no fato de “Justino ter encontrado um atalho na frequência de seu mestre platônico, a partir das preleções sobre os incorpóreos e a teoria das ideias, que lhe incutiam a esperança de, repentinamente, levarem o objetivo”. Em nosso entendimento, tal comparação apresenta em Luciano e em Justino finalidades distintas. Em Luciano, busca-se o descredenciamento das escolhas para facilitar a opção por um viver comum que não se deixa levar pelos abusos e pela incoerência dos filósofos; em Justino, apresenta-se um nítido movimento de suplantação das opções existentes pelo cristianismo. O cristão pode até se apresentar como um filósofo, em um primeiro momento, mas é operando como um rétor que ele vai exercer sua persuasão a favor de trazer mais adeptos para o seu lado e fortalecer a sua posição sectária na plural sociedade do Império Romano, mas que ainda demonstra baixa tolerância ao intolerante que se apresenta como detentor da única verdade.

³⁹⁵ Justino, *Dial.* 2.3: ἐπέδωκα ἑμαυτὸν Στωϊκῶ τινι καὶ διατρίψας ἰκανὸν μετ' αὐτοῦ χρόνον, ἐπεὶ οὐδὲν πλέον ἐγίνετό μοι περὶ θεοῦ (οὐδὲ γὰρ αὐτὸς ἠπίστατο, οὐδὲ ἀναγκαίαν ἔλεγε ταύτην εἶναι τὴν μάθησιν). Aqui, cabe uma ressalva nessa narrativa, haja vista que entre todas as escolas filosóficas do período, talvez esta seja a que mais se assemelha com o cristianismo. O hino a Zeus pelo estoico Cleantes de Assos (cap. 3) apresenta um Zeus imanente em que se afirma ser adequado que qualquer pessoa se dirija a ele. Além disso, desde a antiguidade, nota-se as profundas semelhanças entre as ideias de Paulo de Tarso e do escritor estoico Sêneca. Cf. artigo de Hine, H. M. *Seneca and Paul: The First Two Thousand Years*. In: DODSON, J. R.; BRIONES, D. E.: *Paul and Seneca in Dialogue* (2017).

³⁹⁶ Celso (*Discurso Verdadeiro*, 3.9), em tom jocoso, afirma que “se todos os homens quisessem se tornar cristãos, eles não quereriam mais!” (Εἰ ἐθελήσουσι πάντες ἄνθρωποι εἶναι Χριστιανοί, οὐκ ἂν ἐτι οἶδε ἐθέλοιεν).

por exemplo, seria alvo de ataques, mas não tanto de contrastes. Os princípios epicuristas seriam mais facilmente descartados como parte de uma posição ateísta, não requerendo tanto esforço dos intelectuais cristãos no embate. Talvez, isso explique a escolha de Justino em seu *Diálogo* pelas quatro escolas que admitem a existência da providência divina e de um mundo extrassensorial – estoicos, peripatéticos, pitagóricos e platônicos – e a exclusão das três – cétricos, cínicos e epicuristas –, as quais, de tão antagônicas, dispensavam comentários para um público que se pressupunha com vocação à crença na divindade³⁹⁷.

Nota-se em Luciano um desapontamento quanto ao aspecto proselitista que as escolas demonstravam ter, ao que cada uma tentava atraí-lo para a sua doutrina, tentando convencê-lo:

O que, porém, me parecia a coisa mais penosa de todas, era o facto de, além de cada um deles não dizer nada que concordasse com [o que dizia] o outro, mas, pelo contrário, todas as opiniões se digladiavam e se contrariavam [umas às outras], mesmo assim eles pretendiam convencer-me, e cada um tentava atrair-me para a sua própria doutrina³⁹⁸. (Tradução de Magueijo).

O que buscamos destacar, nesta seção, é que não se percebe da parte dos apologistas esse tipo de descontentamento, uma vez que tal *modus operandi* faria parte das suas atitudes em busca de mais adeptos, o que viria a reforçar a noção de que os apologistas visam a uma substituição dogmática, ao passo que Luciano propõe simplesmente o abandono das escolhas.

Para Justino, a quantidade de ofertas e suas controvérsias seriam os sinais de fracasso da filosofia grega. A abundância de pontos de vista, as divisões entre as escolas e os pensadores,

³⁹⁷ Barrigón (2000, p. 24) resume muito bem os postulados de cada uma das escolas filosóficas existentes no período de Luciano com relação às crenças religiosas que se tornaram alvo de sua crítica. Para ele, as escolas filosóficas platônica e estoica desenvolvem, no segundo século, as bases de uma concepção de Deus como um ser inefável, não alcançável por meio da razão, senão pelo misticismo. O platonismo vai acreditar numa divindade vigilante que guia os homens, mas que sucumbe à tentação do que é admirável e misterioso, e isso o torna indulgente no que diz respeito à superstição. O estoicismo acredita no poder de uma divindade que se achega ao homem e o revela a sua vontade através de oráculos, e não nega a seus seguidores a inclinação ao admirável e ao assentimento crédulo às práticas supersticiosas. O Epicurismo passará por um importante renascimento difundindo suas críticas depreciativas contra os oráculos, as superstições e as crenças de todos os tipos. Esta corrente vai combater duramente as considerações propostas por falsas crenças, e sua postura antirreligiosa consegue, em muitos casos, a repulsa popular e a animosidade das autoridades. O Neopitagorismo, o qual havia conhecido uma esplêndida ressurreição na época anterior, passará agora por mais um momento de brilho e dará origem a curiosos personagens tais como Apolônio de Tiana, cuja vida escreverá Filóstrato e de quem será discípulo o famoso Alexandre, o “falso profeta” que irá desencadear a ira de Luciano por seus supostos milagres. Além desse renascimento da filosofia, o segundo século será palco do apogeu das correntes gnósticas, e, em seu estágio final, acomodará um crescimento sem precedentes do ceticismo, bem representado por Sexto Empírico. Os Cétricos representarão a compreensível reação contra o pietismo excessivo e terão seu maior expoente em Luciano, especialmente no seu *Hermótimo*, cuja doutrina pode ser resumida afirmando que a vida humana é muito curta para se buscar a conhecer todos os seus sistemas, impondo-se a máxima “Sejas sábio e aprendas a duvidar”. Por fim, dentro do aspecto religioso, não podemos nos esquecer de que o segundo século é uma época de consolidação do cristianismo, o que representa um novo elemento na paisagem espiritual da época.

³⁹⁸ Luciano, *Icar*. 5.20: ὁ δὲ πάντων ἐμοὶ γοῦν ἐδόκει χαλεπώτατον, ὅτι μηδὲν ἄτερος θατέρῳ λέγοντες ἀκόλουθον ἀλλὰ μαχόμενα πάντα καὶ ὑπεναντία, ὅμως πειθεσθαί τέ με ἤξιουν καὶ πρὸς τὸν αὐτοῦ λόγον ἕκαστος ὑπάγειν ἐπειρώντο.

e as muitas divergentes doutrinas entre si testificam, em sua visão, que a filosofia não possui a sabedoria divina e, portanto, teria fracassado na busca pela única e singular verdade³⁹⁹. Luciano, por sua vez, em *Icaromenipo*, faz seu personagem principal vociferar seu completo desespero no que diz respeito à possibilidade de se apreender a verdade na companhia dos filósofos, à medida que estes mantêm doutrinas completamente opostas e degladiam-se entre si sem qualquer solução aparente à vista (*Icar.* 5-10). Mais tarde, na mesma obra, é o próprio Zeus quem exclama uma versão ainda mais dura dessa acusação, chamando estoicos, acadêmicos, epicuristas e peripatéticos de “raça mandriona, conflituosa, vaidosa, irascível, gluttona, apatetada, presunçosa, insolente e — para usar a expressão de Homero — ‘fardo inútil sobre a terra’” (*Icar.* 29), os quais sob a pretensão de ensinar virtude, de fato

acusam os outros e censuram-nos, cumulando-os de palavras amargas e tratando-os com ofensas insolentes, e ofendem tudo à sua volta. É aquele, de entre eles, que se mostra mais altitonante, mais desaforado e mais atrevido na maledicência, esse é considerado o melhor⁴⁰⁰.

A narrativa, que trata da adesão de Justino às diversas escolas, pode oferecer alguns benefícios muito eficazes para fins persuasivos. Inicialmente, Justino, ao se apresentar como alguém que fez parte de uma escola, atribui-se autoridade para tecer uma crítica contundente cuja formulação só pode ser feita por alguém que seja ou tenha sido membro de tal escola. No entanto, na realidade, a sua crítica não passa da superficialidade, e, de fato, não entra nas grandes questões que apontam as contradições que cada uma apresenta. Nesse sentido, o golpe contra as escolas elencadas, as quais serão tratadas como adversárias, ainda que fraco, apresenta um potencial maior do que chega a ser na realidade. No segundo momento, essa peregrinação pelas escolas pode ter como objetivo atribuir-se uma legitimidade de apresentar a sua “filosofia” como aquela que abriga a verdade, segundo ele, não encontrada pelas demais. Para a sua audiência, por sua vez, resta a sensação de que não se necessita percorrer o mesmo caminho,

³⁹⁹ Justino, *II Apol.* 13: Χριστιανὸς εὐρεθῆναι καὶ εὐχόμενος καὶ παμμάχως ἀγωνιζόμενος ὁμολογῶ, οὐχ ὅτι ἀλλότριά ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι πάντη ὁμοία, ὥσπερ οὐδὲ τὰ τῶν ἄλλων, Στωϊκῶν τε καὶ ποιητῶν καὶ συγγραφέων. ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὄρων καλῶς ἐφθέγγετο· οἱ δὲ τὰναντία ἑαυτοῖς ἐν κυριωτέροις εἰρηκότες οὐκ ἐπιστήμην τὴν ἄποπτον καὶ γνῶσιν τὴν ἀνέλεγκτον φαίνονται ἐσχηκέναι. “Confesso que todas as minhas orações e esforços tem por finalidade mostrar-me cristão, não porque as doutrinas de Platão sejam alheias a Cristo, mas porque elas não são totalmente semelhantes, como também as dos outros filósofos, os estoicos, por exemplo, poetas e historiadores. De fato, cada um falou bem, vendo o que tinha afinidade com ele, pela parte que lhe coube do Verbo seminal divino. Todavia, é evidente que aqueles que em pontos muito fundamentais se contradisseram uns aos outros, não alcançaram uma ciência (ἐπιστήμην) infalível, nem um conhecimento (γνῶσιν) irrefutável”.

⁴⁰⁰ Luciano, *Icar.* 30: ὁμῶς τῶν ἄλλων κατηγοροῦσι καὶ λόγους τινὰς πικροὺς συμφορήσαντες καὶ λοιδορίας καινὰς ἐκμεμελητότερες ἐπιτιμῶσι καὶ ὄνειδίζουσι τοῖς πλησίον, καὶ οὗτος αὐτῶν τὰ πρῶτα φέρεσθαι δοκεῖ ὅς ἂν μεγαλοφωνότατός τε ἢ καὶ ἰταμώτατος καὶ πρὸς τὰς βλασφημίας θρασύτατος.

bastando confiar no mentor e proceder com a adesão. Inicialmente, trata-se de uma adesão; no entanto, posteriormente, estes prosélitos descobrirão que o que se requer deles é uma conversão⁴⁰¹. É importante destacar, aqui, que Luciano contenderia que tal atitude seria análoga à de uma pessoa que, reconhecendo um equívoco, arrependendo-se dele, deixá-lo-ia apenas para cair em outro.

Na passagem que narra o encontro de Justino com certo ancião, um longo trecho que vai do parágrafo 3.1 ao 8.2, algumas importantes categorizações são colocadas⁴⁰². Desde o início do *Diálogo*, Justino é reconhecido como um filósofo pelas roupas que veste, como dito anteriormente, e, aqui, há clara identificação com essa mesma categoria. A partir da resposta de Justino, o ancião estabelece que ele seja um amigo da ideia (φιλόλογος), possivelmente um filósofo relacionado à escola platônica, em contraposição a alguém que fosse amigo da ação (φιλεργός) e amigo da verdade (φιλαλήθης). A segunda relação que se segue dessa contrapõe o ser prático (πρακτικός) ao ser sofista (σοφιστής). Infere-se daí que o ancião relaciona φιλεργός, φιλαλήθης e πρακτικός de um lado e φιλόλογος e σοφιστής de outro. Ou seja, para esse ancião, o qual, segundo Storniolo e Balancin (2014, p. 143), “representa a filosofia originária frente à

⁴⁰¹ Price (1999, p. 140) observa que a força e a coerência dos sistemas individuais da filosofia grega têm implicações para a nossa compreensão sobre o tema da “conversão” no mundo antigo. Essas características estão intimamente associadas à retórica, uma vez que se trata de um processo envolvendo a persuasão. Uma visão padrão, segundo Price (*ibid.*), sustenta que, no mundo grego antes da ascensão do cristianismo, a conversão era um fenômeno filosófico e não religioso: as pessoas eram convertidas a escolas filosóficas específicas e não a novas religiões. Nock (1933, p. 18) nota que antes de Alexandre, o Grande, havia apenas uma piedade orgânica natural e nenhum elemento de conversão ou tensão relativo à emoção religiosa, exceto na guerra, na fome ou na praga, e novamente nos dramas misteriosos. No entanto, segundo Price (1999, p. 140-141), o problema dessa visão é que ela supõe uma nítida distinção entre religião e filosofia, entre mera piedade ritualística, por um lado, e programas articulados para a vida, por outro, não sendo útil em sua caracterização, tanto da religião quanto da filosofia, além de desvalorizar implicitamente a religião grega em comparação ao cristianismo. Grupos religiosos, a partir dos mitos órficos em diante, com suas imposições sobre o comprometimento individual, ofereceram um novo tipo de identidade: a religião não era apenas um conjunto de características que indicavam a identidade étnica ou cívica, era a principal característica definidora (PRICE, 1999, p. 141). Esses cultos ofereciam, em suma, identidade religiosa a seus membros. A suposta distinção entre religião e filosofia é enganosa também em relação à filosofia, uma vez que a adesão a uma seita filosófica não era simplesmente uma questão para a mente, ou o resultado de uma mera inclinação intelectual, já que aqueles que levavam a sério sua filosofia tentavam viver essa filosofia no seu dia-a-dia (PRICE, 1999, p. 141). E eles buscavam praticar isso não em oposição à religião, mas à luz de sua compreensão do papel dos deuses (EDWARDS, 2012).

⁴⁰² Brandão (2014, p. 222-223) realiza uma interessante análise dessa passagem e nota que é no “encontro casual (ou providencial, como Justino provavelmente quer significar) com um ‘ancião de muita idade’”, cristão e com traços de respeitabilidade, “versado em filosofia - pelo menos conhecedor de platonismo, “que Justino dá sentido a sua conversão, a qual não teria se dado “por sinais externos, como o modo de vida dos cristãos, sua coragem ou mesmo milagres, nem movido por visões ou por discursos de natureza retórica, mas, na qualidade de uma pessoa ‘articulada’ (*eútonos*) e instruída (*pepaideuménos*), só pela ação de um filósofo. [...] Nada melhor para celebrar a possibilidade desse novo pacto, negada por muitos, que apresentar-se ele próprio como um converso pela ação de um filósofo. Noutros termos: compor sua biografia de modo a que se perceba que a filosofia foi sua estrada de Damasco”. Tal identificação de Justino com o lado do filósofo, porém, está mais associada com a constituição de um *éthos* retórico do que com uma genuína conversão por caminhos ligados à filosofia, o que se torna mais claro ao longo do diálogo, conforme já discutido no Capítulo 5.

filosofia grega corrompida ou a sabedoria primeira redescoberta agora no cristianismo ou ainda a própria tradição cristã”, as categorias filosofia, filologia e sofista estão relacionadas contrapondo-se à ação, verdade e prática. Daqui, conclui-se que o filósofo e o sofista, de acordo com esse ancião, não são “amigos da verdade”. Isto traz uma inovação, uma vez que não é comum encontrar sofistas e filósofos em uma mesma categoria que os coloque em contraposição à “verdade”. Platão teria feito um convincente trabalho para distanciar a verdade dos sofistas, mas isso ainda não tinha sido eficazmente realizado junto aos filósofos.

O que vai ficar mais claro no *Diálogo*, no entanto, é a mudança que o cristianismo irá impor aos seus convertidos. Enquanto as escolhas, até então, se concentravam em filosofias cuja base se dá primariamente nos ensinamentos de seus fundadores, o cristianismo tem sua base primária na pessoa de Cristo. A fé (*pistis*) cristã, por assim dizer, não se trata de uma fé em seus ensinamentos exclusivamente, mas naquilo que é ensinado sobre o próprio Cristo, como já discutido, no capítulo 3 desta tese. De modo que a identificação cristã com a filosofia, fundamentalmente, só pode se dar na esfera das aparências, uma vez que seu conteúdo não propõe um sistema de pensamento pelo qual se deve viver, já que se trata de uma πίστις que é depositada em uma pessoa e na sua divindade. Disso, decorre que a persuasão para novas adesões depende mais da retórica do que da construção de um sólido sistema filosófico. Assim, se Justino se legitima apresentando-se como um filósofo, é como um rétor que ele está condicionado a atuar.

Segundo Justino, “Deus é aquele que é sempre encontrado do mesmo modo”⁴⁰³ e é “a causa [αἴτιον] do ser de todos os outros seres”⁴⁰⁴. Ele chama esse de pai (πάτερ), invocando o caráter imanente da divindade e explica que esta não é “visível” (ὄφθαλμοῖς), sendo compreendida pela “inteligência” (νόϋ). Aqui, Justino recorre a Platão para explicar que o “olho

⁴⁰³ Aristóteles oferece uma abordagem semelhante nesse ponto. Para ele o universo dependia de um ser supremo que era responsável por todos os movimentos do universo enquanto ele mesmo se encontrava imóvel. Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1072b.30: φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶντα αἰδῖον ἄριστον, ὥστε ζῶν καὶ αἰὼν συνεχῆ καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός (Dizemos, com efeito, que Deus é vivente, eterno e ótimo; de modo que a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna: isto, portanto, é Deus). (In. *Metafísica*, 2002, p. 565. Tradução de Reale). Aristides (*apud* BRANDÃO, 2014, p. 131), parecendo atribuir esses conceitos no contraste que faz entre Deus e o *génos* humano, define o primeiro como possuindo uma unidade divina e caracterizado por ser “eterno, imortal, sem necessidades, acima das paixões e dos defeitos, não necessitando de sacrifícios, libações, nem nada [...] e, portanto, não sujeito a qualquer tipo de pathos”, sendo esses os atributos que associam Deus à verdade. A raça humana (*anthropínos génos*), por sua vez, é caracterizada pela diversidade, “composição e afecções”, a qual terá “de um lado, a verdade, que é uma, e, de outro, a errância, que é múltipla, ambas aplicadas à teosebia, que permitirão agrupar ou separar as raças”, ficando estabelecido por Aristides que do lado da verdade estão os adoradores de um único Deus (judeus e cristãos) e do lado da errância (plánes) os Caldeus, os Gregos e os Egípcios, adoradores de múltiplos deuses (BRANDÃO, 2014, p.132).

⁴⁰⁴ Justino, *Dial.* 3.5: Τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἀεὶ ἔχον καὶ τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις αἴτιον, τοῦτο δὴ ἐστὶν ὁ θεός.

da inteligência” (νοῦ ὄμμα), dado aos indivíduos para “contemplar” (καθορᾶν) aquele que é “causa de tudo o que é inteligível” (ὁ τῶν νοητῶν πάντων ἐστὶν αἴτιον) é a “força” (δύναμις), i.e. o espírito santo (ἅγιω πνεύματι), que possibilita apreender (ἔλαβεν) a divindade por meio da “sensação” (αἰσθήσεως). Logo, para Justino, a divindade, apesar de ser invisível, ainda assim pode ser sentida por meio de seu espírito santo (ἅγιω πνεύματι). Tal misticismo envolvido por uma racionalidade platônica possibilitará que o cristianismo concorra em pelo menos duas frentes, proselitando entre os mais propensos a ingressarem nas diversas escolas filosóficas disponíveis, e aqueles mais inclinados a participar das religiões de mistério.

Ao cristianizar conceitos platônicos, ou apropriar-se de conceitos platônicos para oferecer uma melhor compreensão acerca da nova filosofia que se busca introduzir, Justino correlaciona o que ele considera ser “a meta da filosofia de Platão”, ou seja, o ato de contemplar a Deus, com aquela do cristianismo. Contudo, aos poucos, Justino também elabora um movimento de distanciamento e coloca certas premissas tipicamente cristãs como base dos conceitos que são expostos ao longo do diálogo. Por exemplo, ele afirma que nem todos os homens serão capazes de contemplar a Deus, uma vez que para isso “é preciso que se viva com retidão [δίκη βιώσαιτο], depois de purificar [καθηράμενος] com a justiça [δικαιοσύνη] e todas as outras virtudes [ἀρετῆ]”⁴⁰⁵. Mais à frente, Justino contesta algo que para ele é um conceito platônico, que a alma (ψυχή) seja imortal (ἀθάνατος), uma vez que isto implicaria que esta fosse igualmente incriada (ἀγέννητος).

Neste movimento de identificação e diferenciação, estabelece-se, em seguida, um diálogo acerca da natureza da alma e da divindade. O ancião propõe que “apenas Deus [μόνος ὁ θεός] é incriado [ἀγέννητος] e incorruptível [ἄφθαρτος]”, estando todo o resto “sujeito a desaparecer” (ἐξαφανισθῆναι) em razão de sua “natureza corruptível” (φύσιν φθαρτήν), o que fornece a explicação para as almas (ψυχαὶ) morrerem (ἀποθνήσκουσιν) e serem “castigadas” (κολάζονται), pois se, ao contrário, as almas fossem incriadas à semelhança de Deus, estas “não pecariam” (ἐξημάρτανον) e não estariam sujeitas às consequências de uma natureza corruptível. Daí, conclui-se que “não é possível existir dois seres incriados [ἀγέννητα]”, uma vez que necessariamente um ser deve ser a causa do outro. Essas questões fazem Justino questionar como tudo isso teria passado “distraído a Platão e Pitágoras,”⁴⁰⁶ os quais, ele considerava, inicialmente, “homens sábios” (σοφούς ἄνδρας), “muralha [τεῖχος] e fortaleza [ἔρεισμα] da filosofia”. A isto replica o Ancião: “não me importo com Platão ou Pitágoras ou qualquer outra

⁴⁰⁵ Justino, *Dial.* 4.3: εἰ μὴ τις ἐν δίκη βιώσαιτο, καθηράμενος δικαιοσύνη καὶ τῇ ἄλλῃ ἀρετῇ (Para isso, é preciso que se viva com retidão, depois de se purificar com a justiça e todas as outras virtudes).

⁴⁰⁶ Justino, *Dial.* 5.6: ἢ ταῦτα ἔλαθε, φημὶ ἐγώ, Πλάτωνα καὶ Πυθαγόραν.

pessoa que tenha sustentado essas opiniões [δοξάζοντος]⁴⁰⁷, uma vez que aquilo que está dito é “verdadeiro” (ἀληθές)! Nota-se que Justino cede a sua posição de enunciador da “verdade” ao ancião e permite que este, daí até o fim desse encontro, dite o tom, ao que Justino passa, então, a submetê-lo às questões cujas respostas passarão a comunicar quais são as novas autoridades que servirão de fonte para as “verdades” que deverão ser aceitas. Em um claro movimento de substituição, Justino pergunta a quem se deve considerar como “mestre” (διδασκάλω) se nem em figuras como Platão ou Pitágoras “se encontra a verdade”⁴⁰⁸. E a resposta do ancião, sem rodeios, propõe os “profetas” (προφήτας)⁴⁰⁹, os quais, “repletos [πληρωθέντες] do Espírito Santo [ἀγίω πνεύματι]⁴¹⁰”, teriam sido os únicos que “viram [εἶδον] e anunciaram [ἔξεῖπον] a verdade [ἀληθές] aos homens [ἀνθρώποις,]”, sendo os “seus escritos” [συγγράμματα] a fonte de “maior proveito [πλεῖστον ὠφεληθῆναι] nas questões a respeito do princípio [ἀρχῶν] e fim [τέλους] das coisas e sobre aquelas coisas que o filósofo deve saber [χρῆ εἰδέναι]”. Ele alega que os profetas jamais elaboraram “seus discursos [λόγους] com demonstração [ἀποδείξεως]”, já que são “testemunhas [μάρτυρες] fidedignas [ἀξιόπιστοι] da verdade [ἀληθείας]”, colocando-se acima de “toda demonstração”⁴¹¹. O ancião ainda atribui aos profetas a operação de “milagres” (δυνάμεις) e o anúncio sobre cristo como o “filho” (υἰὸν) que procede de Deus. Assim, se, como se observou acima, o proselitismo já oferecia um apelo aos inclinados às escolas filosóficas e às religiões de mistério, aqui o aceno é ao judeu, que teria em

⁴⁰⁷ Justino, *Dial.* 6.1: Οὐδὲν ἐμοί, ἔφη, μέλει Πλάτωνος οὐδὲ Πυθαγόρου οὐδὲ ἀπλῶς οὐδενὸς ὅλως τιαυῖτα δοξάζοντος.

⁴⁰⁸ Justino, *Dial.* 7.1: Τίτι οὖν, φημί, ἔτι τις χρήσαιτο διδασκάλω ἢ πόθεν ὠφεληθεῖη τις, εἰ μὴδὲ ἐν τούτοις τὸ ἀληθές ἐστιν;

⁴⁰⁹ Justino, *Dial.* 7.1: descreve os profetas como sendo “homens mais antigos [παλαιότεροι]” que os filósofos, “homens bem-aventurados [μακάριοι], justos [δίκαιοι] e amigos de deus [θεοφιλεῖς], que falaram inspirados pelo espírito divino [θεῖω πνεύματι] e, divinamente inspirados, predisseram [θεσπίσαντες] o futuro que está se cumprindo exatamente agora [ἃ δὴ νῦν γίνεται]”.

⁴¹⁰ O papel do espírito santo nos apologistas do segundo século parece encontrar paralelo no “gênio divino [ὁ δαίμων]”. Isso é visto de maneira mais clara nas *Meditações* (5.27) do imperador romano Marco Aurélio (ca. 121-180 EC). Neste trabalho, que ele escreveu em grego, Marco, um estoico convicto, tentou pensar por meio de sua filosofia em relação à sua vida como imperador: “Conviver com os deuses”. E convive com os deuses aquele que constantemente lhes demonstra [δεικνύς] que sua alma [ψυχὴν] está satisfeita com a parte que lhe foi destinada, e faz tudo quanto quer o gênio divino [ὁ δαίμων], que, na qualidade de protetor e guia, fração de si mesmo, designou Zeus a cada um. E esta divindade é a inteligência [νοῦς] e razão [λόγος] de cada um” (“Συζῆν θεοῖς. συζῆ δὲ θεοῖς ὁ συνεχῶς δεικνύς αὐτοῖς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ἀρεσκομένην μὲν τοῖς ἀπονεμομένοις, ποιούσαν δὲ ὅσα βούλεται ὁ δαίμων, ὃν ἐκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν, ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ. οὗτος δὲ ἐστὶν ὁ ἐκάστου νοῦς καὶ λόγος). (Tradução de Thainara Castro Lima).

⁴¹¹ Esta afirmação é retórica, uma vez que, conforme bem observa Brandão (2014, p. 235), “embora a *pistis* seja o fundamento, sozinha não basta, sendo necessário lançar mão disto que é próprio dos filósofos: a *apódeixis*; uma vez que, no lugar das sucessões das diferentes *hairéseis*, colocam-se agora os profetas dos judeus, a *apódeixis* divide-se em dois sentidos: de um lado, demonstrar que foi sobre Jesus que falaram; de outro, demonstrar que os judeus se afastaram da verdade ao não crer nele”.

Trifão a pretensa resposta de como essa audiência responderia a tal exposição de um cristianismo com traços platônicos e prenunciado pelos profetas hebreus.

É diante desse novo paradigma “filosófico” que Justino se permite proceder com seu diálogo com Trifão. O judeu Trifão não teria qualquer dificuldade em aceitar os profetas como fonte de autoridade. Ao contrário, reconheceria inspiração divina nos textos produzidos pelos profetas. Sua dificuldade residiria na alegação de Justino de que os profetas anteciparam os acontecimentos que teriam ocorrido com Jesus, e que este é o cristo, ou seja, o messias. Ciente dessa barreira, Justino se apresenta a Trifão como um filósofo que possui um raro mistério para anunciar, o qual nem todos “podem ver [συνοπτὰ] e compreender [συννοητὰ]”, desde que este seja agraciado pelo “dom de compreender” (συνιέναι) concedido por “Deus e seu Cristo”. O cristianismo é apresentado por Justino como a única filosofia capaz de levar o indivíduo a alcançar a “felicidade” (εὐδαιμονεῖν). No entanto, há uma significativa ressalva, importando que o interessado, no caso Trifão, o qual, para Justino não é um estranho (οὐκ ἄλλοτρίῳ) ao assunto, reconheça (ἐπιγνόντι) “o Cristo de Deus” (τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ). A mesma estratégia utilizada junto aos filósofos gregos será agora aplicada aos profetas hebreus. Inicia-se, assim, novo movimento de identificação, embate, diferenciação e substituição dos dogmas judeus pelos dos cristãos.

Por outro lado, há aqueles que os apologistas reconheceriam entre si que teriam ido longe demais com sua proposta de eliminar os vestígios do judaísmo de entre os cristãos, a exemplo de Marcião de Sinope, o qual entendia que Yahweh não era o mesmo Deus a quem Jesus se considerava filho, e propunha um cânon que eliminasse os textos da bíblia hebraica, conservando para leitura dos novos prosélitos cristãos apenas o Novo Testamento. Estes foram considerados hereges pelos futuros participantes dos concílios ecumênicos que discutiram os dogmas que em última instância seriam admitidos na igreja. O próprio Justino tinha conhecimento dos seguidores de Marcião, aos quais ele chama de “ateus, ímpios, injustos e iníquos e que, em lugar de cultuar a Jesus, só o confessam de nome”⁴¹². Além disso, a tradição atribui a Justino um tratado “Contra Marcião” que não chegou ao presente. Justino, em sua *Primeira Apologia* (58), em uma seção dedicada contra Marcião, resume os ensinamentos de seu adversário como inspirados por “maus demônios” (φαῦλοι δαίμονες), que propõe “negar [ἀρνεῖσθαι] o Deus criador [ποιητὴν θεὸν] de tudo o que é celeste [οὐρανίων] e terrestre [γῆντων], assim como a Cristo, Filho de Deus, que foi anunciado [προκηρυχθέντα] pelos

⁴¹² Justino, *Dial.* 35.5: ἀθέους καὶ ἀσεβεῖς καὶ ἀδίκους καὶ ἀνόμους αὐτοὺς ὑπάρχοντας, καὶ ἀντὶ τοῦ τὸν Ἰησοῦν σέβειν ὀνόματι μόνον ὁμολογεῖν.

profetas” e anuncia “outro deus fora do criador [δημιουργόν] de todas as coisas, assim como outro [ἕτερον] filho [υἰόν] seu”.

Interessa-nos, aqui, comparar o tratamento que Justino dispensa às tradições de que ele se utiliza. Por um lado, os filósofos gregos e os profetas judeus têm sua tradição, linguagem e estrutura de pensamento assimiladas por Justino, naquilo que interessa, para em parte facilitar a identificação da audiência com a nova “filosofia” que se propaga, além de, em parte, legitimar a nova “filosofia”; por outro lado, os marcionitas, os quais, em princípio, já apresentariam o benefício de se compreenderem cristãos e, além disso, concordariam com dogmas exclusivos do cristianismo defendidos inclusive por Justino, como a ressurreição de cristo, cuja natureza extraordinária impossibilita a adesão de muitos gregos e judeus ao cristianismo, recebem da parte de Justino um tratamento de completa rejeição em razão de diferenças dogmáticas interna à nova crença. A conclusão que fica é a de que os seguidores de Marcião eram similares demais para se ignorar, mas diferentes demais para se tolerar, enquanto aqueles que pertenciam a uma categoria distinta (gregos e judeus) poderiam ter sua produção intelectual aproveitada, ao menos naquilo que interessava, com o intuito de converter essa mesma produção em material que servisse ao proselitismo cristão.

Outro exemplo do período procede da obra *Stromata*, a qual compreende um vasto compêndio de aprendizado religioso dirigido a cristãos que Clemente de Alexandria (ca. 150-215 EC) considera ter alcançado progresso, através do ensino do Instrutor, para uma vida filosófica consolidada. Agora, ele se volta para a formação de uma mente filosófica para aqueles mais capazes de apreendê-la. Ele afirma que da mesma maneira que um homem pode ser um crente sem conhecimento, também se pode dizer que é impossível para um homem sem conhecimento passar a compreender as coisas que são declaradas na fé (*Strom.* 1.6). Clemente está ciente e rejeita os “falsamente intitulados” gnósticos “que distorcem a fé” (*Strom.* 3.1-18; 4.4). Mas ele continua empenhado em cultivar uma autêntica gnose cristã de caráter filosófico; o cristão perfeito, para Clemente, não é aquele que abandona o quadro da fé e a prática da virtude, mas aquele que se torna um gnóstico autêntico através de uma profunda apreensão da fé e da virtude através do aprendizado filosófico (cf. *Strom.* 4.21-23).

Seus comentários no início do *Stromata* são mais úteis para essa análise. Clemente reconhece a dificuldade de resolver o que na filosofia grega é útil para a fé e o que não é: como nozes, ele diz, nem toda a filosofia grega é comestível (*Strom.* 1.1). Continuando a metáfora, ele afirma, mais adiante, que o *Stromata* conterà a verdade misturada nos dogmas da filosofia, ou melhor, encapsulada e escondida, como a parte comestível da noz na casca (*Strom.* 1.1). Uma coisa que o gnóstico cristão deve fazer é evitar o inimigo tradicional da filosofia, ou seja,

a sofisticada (*Strom.* 1.3; 1.4; 1.8). Clemente argumenta que o gnóstico bem instruído pode distinguir o sofisma da filosofia, a arte da decoração da ginástica, a gastronomia da física, e a retórica da dialética, distinguindo, também, as outras seitas que são de acordo com a filosofia bárbara da própria verdade (*Strom.* 1.8). Ainda assim, Clemente defende que todas as seitas da filosofia contêm algum elemento de verdade (*Strom.* 1.13). O discernimento requer um conhecimento suficiente de filosofia para perceber o que é útil e o que não é. Logo, como Clemente percebe que a filosofia é, em certo sentido, uma obra de providência divina, a tarefa de discernimento deve ser empreendida.

Clemente argumenta que, mesmo se a filosofia fosse inútil, se a demonstração de sua inutilidade for boa, ainda assim, é útil. Da mesma forma, torna clara a percepção do que seja verdadeiro quando as doutrinas passam a ser comparadas (*Strom.* 1.2). Aprender o que é bom na filosofia pode ajudar a levar o cristão a uma vida de virtude (*Strom.* 1.7) e a uma apreciação acerca do agir bem, em oposição ao falar bem (*Strom.* 1.10). Para Clemente, entre os gregos, antes do advento de Cristo, a filosofia era necessária aos gregos para a justiça; e, agora, se torna favorável à piedade, sendo uma espécie de treinamento preparatório para aqueles que alcançam a fé através da demonstração do que o cristão considera ser a verdade. Filosofia, portanto, era uma iniciação, preparando o caminho para aqueles que seriam aperfeiçoados em Cristo (*Strom.* 1.5). Esse papel histórico de preparação pode também funcionar dentro da fé para permitir o progresso do cristão. Nesse sentido, ele afirma que assim como os ramos encíclicos do estudo contribuem para a filosofia, que é a sua amante, a filosofia também coopera para a aquisição da sabedoria, pois, para ele, filosofia é o estudo da sabedoria, e a sabedoria é o conhecimento das coisas humanas e divinas, bem como suas causas (*Strom.* 1.5). Mais importante para os crentes, a filosofia é necessária se as escrituras forem totalmente compreendidas e apreciadas (*Strom.* 1.9). E, segundo Clemente, quando as escrituras são lidas e plenamente apreciadas, então, percebe-se não somente como a sabedoria grega derivou da bárbara, mas como a sabedoria das escrituras é superior, até mesmo, àquela dos maiores filósofos gregos (*Strom.* 1.15). A adesão entusiástica e, ao mesmo tempo, discriminatória de Clemente pela filosofia grega fornece as bases para o estabelecimento de uma cultura distintamente cristã, na qual a revelação de Deus e a razão humana são vistas como mutuamente informativas, mutuamente enriquecedoras. Para Clemente, toda essa busca por conhecimento e preparação tem como objetivo fazer com que o cristão possa se apresentar aprovado diante de Deus, como obrero que não tem nada do que se envergonhar e que manuseia bem a palavra da verdade (λόγον τῆς ἀληθείας, *Strom.* 1.3).

Justino e Clemente representam vozes de um universo cristão bem heterogêneo, os quais apresentam um texto elitizado e que parece possuir pouca afinidade com as religiões de

mistério e salvação, entre as quais o cristianismo se tornaria em pouco tempo a principal delas. Porém, no segundo século, o cristianismo que viria, dentro de alguns séculos, a apresentar-se como a detentora da “palavra da verdade”, era ainda percebida por Luciano de uma maneira não muito diferente de algumas seitas neopentecostais de hoje em dia:

Mas agora gostaria de te perguntar o que é que pensas daqueles indivíduos que libertam [ἀπαλλάττουσι] os endemoninhados dos seus terrores e que tão radicalmente exorcizam [ἐξάδοντες] os fantasmas [φάσματα]. Nem preciso de procurar muito: toda a gente conhece o sírio da Palestina, especialista [σοφιστήν] nesta matéria, o qual, ao topar no seu caminho, na fase da lua cheia, com pessoas prostradas no chão, com os olhos fora das órbitas e deitando espuma pela boca, as põe em estado de andar e as manda à sua vida, já recompostas, depois de cobrar uma avultada quantia [μισθῶ] por as ter livrado [ἀπαλλάξας] do mal [δεινῶν]. Ao chegar junto duma pessoa prostrada, pergunta-lhe como é que os demónios lhe entraram no corpo. O doente fica calado, quem responde é o demónio [ὁ δαίμων] (em grego ou numa língua bárbara, conforme a sua proveniência), dizendo como entrou na pessoa e donde é que veio. Então o mago esconjura-o, e, se ele não obedece [πεισθείη], ameaça-o, até conseguir expulsar [ἐξελαύνει] o demónio [τὸν δαίμονα]. Eu mesmo vi alguns a sair, negros e de pele cor de fumo⁴¹³.

Nessa obra, *O amigo da mentira ou o incrédulo*, Luciano critica os filósofos que teriam deixado a razão de lado, abraçando uma irracionalidade que não era condizente com a *paideia* que alegavam possuir, permitindo-se sucumbir pela superstição, passando a acreditar nas artes mágicas, nas curas milagrosas, em fantasmas, espíritos e demónios, como se todos esses elementos apontassem para uma verdade extrassensorial. A passagem acima é uma pergunta de um personagem que segundo Luciano seria “um tipo que, quando se trata das obras de Platão, reivindica a honra de ser admirado como a única pessoa que entende perfeitamente o pensamento do filósofo e a única capaz de explicá-lo aos outros”⁴¹⁴. O destinatário da pergunta é Tiquíades, que naturalmente representa a posição de Luciano na história, o qual se opõe à percepção que seus interlocutores passam quanto à existência de um conhecimento exotérico que aponta para uma verdade desvinculada da razão. Assim ele responde à pergunta feita acima: “Não é nada de espantar que tu, Íon, vejas coisas como essa, já que consegues ver as Ideias de

⁴¹³ Luciano, *Philops.* 16: ἐγὼ γοῦν ἡδέως ἂν ἐροίμην σε, τί περὶ τούτων φῆς ὅσοι τοὺς δαιμονῶντας ἀπαλλάττουσι τῶν δειμάτων οὕτω σαφῶς ἐξάδοντες τὰ φάσματα. καὶ ταῦτα οὐκ ἐμὲ χρῆ λέγειν, ἀλλὰ πάντες ἴσασι τὸν Σύρον τὸν ἐκ τῆς Παλαιστίνης, τὸν ἐπὶ τούτῳ σοφιστήν, ὅσους παραλαβὼν καταπίπτοντας πρὸς τὴν σελήνην καὶ τὸ ὄφθαλμῶ διαστρέφοντας καὶ ἀφροῦ πιμπλαμένους τὸ στόμα ὅμως ἀνίστησι καὶ ἀποπέμπει ἀρτίους τὴν γνώμην, ἐπὶ μισθῶ μεγάλῳ ἀπαλλάξας τῶν δεινῶν. ἐπειδὴν γὰρ ἐπιστὰς κειμένοις ἔρηται ὅθεν εἰσεληλύθασιν εἰς τὸ σῶμα, ὁ μὲν νοσῶν αὐτὸς σιωπᾷ, ὁ δαίμων δὲ ἀποκρίνεται, ἐλληνίζων ἢ βαρβαρίζων ὁπόθεν ἂν αὐτὸς ἦ, ὅπως τε καὶ ὅθεν εἰσῆλθεν εἰς τὸν ἄνθρωπον· ὁ δὲ ὄρκους ἐπάγων, εἰ δὲ μὴ πεισθείη, καὶ ἀπειλῶν ἐξελαύνει τὸν δαίμονα. ἐγὼ γοῦν καὶ εἶδον ἐξιόντα μέλανα καὶ καπνώδη τὴν χροάν.

⁴¹⁴ Luciano, *Philops.* 6: τὸν ἐπὶ τοῖς Πλάτωνος λόγοις θαυμάζεσθαι ἀξιοῦντα ὡς μόνον ἀκριβῶς κατανενοηκότα τὴν γνώμην τοῦ ἀνδρὸς καὶ τοῖς ἄλλοις ὑποφητεῦσαι δυνάμενον.

que fala Platão, vosso pai, mas cuja visão é muito obscura para nós, gente de vista fraca”⁴¹⁵. Pelo visto, o que também fica exposto nessa passagem é que tais fenômenos extáticos-carismáticos tinham apelo não apenas às massas populares, mas também àqueles que a princípio estariam posicionados num patamar mais elevado na *paideia*. Ou seja, essa verdade esotérica apresentada pelas religiões de mistério e salvação, como o cristianismo, teria um apelo, também, às classes mais educadas. Luciano, por sua vez, oferece a compreensão de que tudo não passaria de um evento destinado à arrecadação financeira por aproveitadores charlatães, uma vez que ele argumenta que o ato era destinado para que se pudesse “cobrar uma avultada quantia [μισθῶ]” (*Philops.* 16). Assim, ao menos essa comunidade de cristãos, caracterizada aqui por Luciano, entraria no rol de recipientes da crítica antes destinada aos filósofos que cobravam para ensinar seus alunos⁴¹⁶. Em outras palavras, a alegada verdade que alguns professavam possuir, para Luciano não passaria de um produto falso, cujo apelo não levaria em consideração o nível de *paideia*, mas a credulidade do seu público alvo.

7.2 CONCLUSÃO

Os apologistas, no segundo século, tal como Justino e Clemente, aqui, lançam as primeiras bases dogmáticas, excluem o que teria uma doxa diferente (heterodoxo) e dão força ao processo iniciado no século anterior. O cristianismo, de modo semelhante ao que ocorria nas diversas *hairéseis* filosóficas, passa a distinguir-se do judaísmo e do paganismo em função da diversidade de *dogmatas* (opiniões) e aos poucos, o dogma que era tido como distinto do que

⁴¹⁵ Luciano, *Philops.* 16: Οὐ μέγα, [...] τὰ τοιαῦτά σε ὀρᾶν, ὃ Ἴων, ᾧ γε καὶ αἱ ἰδέαι αὐταὶ φαίνονται ἃ ὁ πατήρ ὑμῶν Πλάτων δέικνυσιν, ἀμαυρόν τι θέαμα ὡς πρὸς ἡμᾶς τοὺς ἀμβλωπτόντας.

⁴¹⁶ Karavas se dirige a uma outra questão igualmente relevante e reflete acerca do silêncio de Luciano com relação aos cristãos em outras de suas obras, tais como *Diálogo dos Mortos* e *A travessia para o Hades* ou o tirano, e sugere que essa omissão se dá em sinal de respeito aos cristãos. Com relação a essa passagem em *O amigo da mentira ou o incrédulo*, em que Luciano faz menção aos cristãos, Karavas (2010, p. 119) relaciona esse trecho de Luciano com as diversas narrativas que descrevem a cura de endemoniados no Novo Testamento. Em seguida, ele nota que a fama de Jesus como alguém que expulsava os espíritos das pessoas se estendia por toda a Síria, ou seja, a província romana da Síria, que incluía a Palestina, o que esclarece o motivo pelo qual Luciano chama a seu exorcista de Sírio da Palestina. Também, novamente, Luciano volta a chamá-lo de sofista (σοφιστήν). O artigo de Karavas tem valor limitado às comparações breves que realiza, as quais conduz seu leitor a inferir que Luciano ou teve acesso a alguns livros do Novo Testamento, ou pelo menos foi ouvinte de tais histórias. Karavas (2010, p. 120) conclui que esses trechos são evidências de que Luciano não teria se desinteressado pelos fenômenos religiosos de sua época, tendo sido um “espírito aberto” e um “observador atento” das mudanças que ocorriam na religião e na religiosidade do segundo século EC. De fato, não somente esses trechos que falam do cristianismo, mas boa parte do *corpus lucianum* dá suporte a tal conclusão. Brandão (2001, p. 52), por exemplo, faz menção à sequência proposta por Caster “que classifica as diversas correntes na ordem crescente da simpatia que Luciano demonstra por elas, a saber: estoicos, acadêmicos, pitagóricos, céticos, cínicos e epicuristas”, e concorda que, “nessa gradação, o nível de aceitação de postulados religiosos – em especial a crença na providência e nos oráculos – seja critério relevante”.

lhe era considerado próprio, toma a forma de uma “heresia” (escolha). Aos poucos, por meio de um longo processo de embate pela verdade com as já consolidadas escolas filosóficas existentes, passando a incorporar as doutrinas e estrutura de pensamento que se apresentariam adequadas para o seu propósito, o cristianismo, em fim, se apresenta como detentora do monopólio de uma verdade que somente poderia ser apreendida pela πίστις.

Como se pôde observar, Luciano tem uma visão extremamente crítica da sociedade do seu tempo, que ele vê dominada pelo irracional, que impregnava não só as grandes massas populares (de um lado, variadas religiões de mistério e salvação; por outro, diversas seitas oriundas do cristianismo e judaísmo; de um modo geral, uma infinidade de credices e superstições pueris), e até o mundo intelectual, quando este ultrapassava o idealismo estritamente filosófico em que deveria confinar-se. Para Luciano, muitos desses homens - possivelmente, afamados filósofos e mestres de filosofia – teriam se deixado conquistar por uma metafísica que já não era filosófica, mas, sim, irracionalismo de tipo popular, com roupagem de filosofia clássica para legitimar-se.

CONCLUSÃO

Esta tese procurou fazer uma leitura de Luciano e dos apologistas cristãos do segundo século levando em consideração o seu contexto histórico e o movimento que teria orientado a produção literária do período, a Segunda Sofística. Essa abordagem nos ofereceu uma visão do segundo século que possibilitasse a comparação de autores com propósitos tão distintos, mas com pontos de partida comuns, apropriando-se de argumentos e tradições semelhantes, porém com finalidades e aplicações bem diferentes. Percebe-se que a visão de Filóstrato é limitada e elitista. Os autores estudados nesta tese sequer são mencionados por ele. No entanto, está claro que havia um movimento em curso, constituído por um sistema de valores e modo de pensar que recebia influência do seu meio. O Império Romano e a *paideia*, escolas filosóficas e as diversas seitas espalhadas pelo Mediterrâneo teriam influenciado discussões sobre identidade, crenças, história, filosofia e cultura, nas quais o embate com a verdade se daria.

A literatura cristã se mostra preocupada com temas relevantes para a sua afirmação e defesa. Os modelos clássicos recepcionados pelos apologistas parecem ter servido a uma agenda que ia desde a defesa de sua razão de ser e crer até a articulação de argumentos que posicionasse o cristianismo como uma opção, entre as tantas outras existentes, que emulasse, de certa maneira, o helenismo, enquanto, pouco a pouco, passava a se impor como a única verdade. A persuasão para os apologistas era, sobretudo, uma necessidade fundamental e, por vezes, uma questão de sobrevivência. Seria um equívoco enquadrar Luciano no outro lado do espectro como um autor apenas preocupado com o entretenimento. Luciano tinha igualmente uma agenda crítica em que ele buscaria expor charlatães, abusos do Império Romano, incoerências dos filósofos, pedantismo e credulidade dos detentores de uma *paideia* elitizada. Toda essa agenda crítica seria envolvida pela ironia e pelo riso e poderia ter em vista uma performance voltada para o entretenimento; ainda assim, rivalizaria com o legado deixado pelos apologistas justamente na compreensão que cada um teria acerca da verdade.

Os argumentos e modelos estavam disponíveis tanto para Luciano como para os apologistas. Os recursos sofisticos foram apropriados por ambos os lados, ainda que os Cristãos, por exemplo, afirmassem o contrário. Nossos autores compartilham da tensão que há entre eles e os outros, os sofistas, definindo-se por oposição ou em relação ao que estes fazem ou escrevem. Os sofistas atuam como uma referência, explícita ou implícita, constante, no trabalho de Luciano e dos apologistas, os quais se entendem de posse de uma mensagem que necessita de um público para comunicar. Os filósofos são mais prestigiados no meio dos apologistas e menos em Luciano. Os cristãos do segundo século não teriam problema em apresentar seu

discurso como uma nova forma de filosofia, algo que já não se pode dizer sobre Luciano. Se os sofistas estavam longe de ser perfeitos e teriam a sua porção de crítica mais forte do lado dos apologistas, parece-nos que os filósofos estariam entre os mais criticados no lado de Luciano. A persuasão que leva o indivíduo à crença é vista pelos apologistas como um processo que conta com o protagonismo da intervenção da sua divindade. O pressuposto que permeia o entendimento dos apologistas é o de que o convencimento se dá com a participação da divindade. De modo que os recursos sofisticos, tão amplamente empregados pelos apologistas, precisam ser camuflados a fim de que a divindade, e não a retórica, recebesse o reconhecimento devido à persuasão que leva o indivíduo a se confessar cristão.

Parte da camuflagem empregada por Justino, no segundo século EC, será a filosofia e a *paideia*. Assim, ele se apresentará como um *pepaideumenos* filósofo. É em razão dessa escolha que buscamos estudar o papel formativo que a *paideia* teria exercido em Luciano e nos apologistas, assim como a sua influência na produção literária de cada interlocutor nesse período. A partir dessa abordagem comparativa, percebe-se que tanto em Luciano como nos apologistas encontramos o esforço com que eles se submetem ao rigor de uma *paideia* com a finalidade de mostrar ao seu público a adequação e o valor de suas obras. Por um lado, os apologistas procuram mostrar que suas heranças precedem as tradições helenísticas e expressam a verdade; por outro lado, Luciano aponta para os abusos que ele observa na *paideia* da elite, alternando sua crítica à ostentação que ele verifica de uma *pseudopaideia* até aos usos abusivos por Roma de uma *paideia* comercial e de bens escravizados contra os quais apresenta sua versão de um *pepaideumenos* bárbaro, que parece estar mais próxima dos valores que ele considera que fazem parte da *paideia* clássica.

No contexto da Segunda Sofística, são os paralelos com a prática sofística que fornecem os indícios sobre os recursos utilizados por Justino para construção de seu argumento, ainda que suas premissas pudessem ser inspiradas pelo dogmatismo filosófico. Embora Justino visse Sócrates como um modelo de virtude e até mesmo um protótipo de fé cristã (*I Apol.*, 46), isso não parece ter implicações práticas quanto ao estilo socrático de investigação ou ensino. Justino parece se aproximar mais do estilo de discurso assimilado no âmbito da Segunda Sofística. O filósofo-sofista, enquadrado no contexto literário de seu período, é uma noção mais apropriada e historicamente sensível para se pensar Justino. Assim, nos capítulos de análise desta tese, verificamos que, paradoxalmente, se a estrutura se assemelha ao modelo sofístico, ao menos no conteúdo, Justino teria maior afinidade com as ideias socráticas apresentadas por Platão.

Para Luciano, por sua vez, a filosofia e a *paideia* careciam de representantes genuínos, autênticos e coerentes. Para ele, toda a alta cultura greco-romana sofria de uma crise de

representação. Luciano criticaria a postura dos filósofos e da elite intelectual de dobrar o seu conhecimento e fazer sucumbir o intelecto às superstições e credices de base popular que se faziam presentes no seu tempo. Suas obras nos mostram o quanto foi absorvido com o desejo de expor todo tipo de engano e embuste perpetrados por charlatães de posse de uma agenda privada de autoengrandecimento. Com esse intuito, não poupou a filósofos nem a representantes dos deuses na terra.

Dependendo do alvo, Luciano ora se assemelharia aos cínicos, ora aos céticos, ora aos epicuristas. Se sua sociedade carecia de representantes autênticos na filosofia, Luciano forneceria seus modelos, Demônax e Nigrino, sobretudo equilibrados e coerentes. Ao propor o seu filósofo ideal, em Luciano a verdade residiria na coerência entre o viver e o pensar, desde que fosse um viver moderado e um pensar antidogmático. A verdade, em Luciano, não possui inclinações sectárias. Pelo contrário, um dos argumentos utilizados por Luciano para mostrar que as escolas filosóficas teriam se distanciado da verdade é a postura sectária e dogmática que muitas teriam diante de temas metafísicos. Dessa maneira, o cinismo, de fato, não parece a Luciano ser uma escola a que ele teria aderido ao longo de sua jornada intelectual, o que o teria tornado um sectário como os demais a que ele denunciava. Os cínicos, os céticos e os epicuristas seriam igualmente alvos de sua crítica quando seus representantes falhassem, pendendo ao sectarismo, à incoerência, ao dogmatismo ou aos exageros.

Deixando a crítica aos filósofos de lado, Luciano se ocupa em examinar a atuação dos historiadores de seu tempo. Em *Como se deve escrever a história*, Luciano aconselha ao seu historiador a evitar a adulação e o encômio de si. Ele ainda o encoraja a fazer um relato que tenha como finalidade o “deixar algo à posteridade”, e traz como exemplo disso Tucídides, sobre quem ele diz ter feito “algo que seja um patrimônio para sempre”. Ele ainda alerta seu historiador a rejeitar o “fabuloso”, focando em deixar “para a posteridade a verdade dos acontecimentos”. Seu historiador idealizado seria, assim, alguém que construísse algo por si mesmo, que se mostrasse “ser bom” por suas próprias “boas ideias”.

Enquanto Luciano busca distinguir o que viria a ser matéria de opinião daquilo que poderia ser considerado o fato ou o evento histórico, os apologistas parecem confundir, em razão de sua crença, o que vem a ser mera opinião daquilo que seria o fato histórico propriamente dito. Ao compreender os relatos dos profetas como “divinamente inspirados”, os escritos atribuídos a estes profetas seriam considerados expressão da única “verdade” possível. Ainda assim, esse movimento dos apologistas, caso se imaginasse a ótica de Luciano, somente seria passível de crença, não podendo ser associado à verdade dos fatos. Parece que, entre os apologistas, usufrui-se de uma δόξα própria que, por meio do método de interpretação alegórica,

concede-se uma liberdade tal que lhes possibilita enxergar Cristo, em uma fala a Moisés, no fechamento da arca de Noé, na Torre de Babel, diante do Templo de Salomão, como anjo em Sodoma e Gomorra, entre outras tantas aparições em consagradas narrativas dos hebreus. Essas alegorias estão por todo o texto de Justino, para citar apenas um exemplo de um apologista que amplamente se serviu desse recurso. Nesse sentido, não seria descabido pensar que os profetas se igualam aos poetas de Luciano na liberdade de escrever acerca do “fabuloso”, aproximando-se daqueles historiadores criticados por Luciano que relegam seus relatos ao elogio exagerado, “falsificando certas façanhas e ficcionalizando feitos maiores que a verdade”. O que pretendemos enfatizar ao contrastar Justino a Luciano, aqui, é que a inovação cristã se dá, todavia, em outorgar à sua narrativa o valor de “publicação da verdade”, usando uma expressão de Luciano mencionada no sexto capítulo.

Os historiadores de Luciano são instados a levar o seu ofício a sério e no rigor das regras (κανόνα) que ele desenvolve e explica em *Como se deve escrever a história*. Os apologistas, por sua vez, valendo-se da crença de que possuem a verdade, concedem-se uma licença para efabular, não desonestamente, como fazem os historiadores a quem Luciano denuncia, mas, possivelmente, sem saber que assim o fazem, oferecem sua versão dos acontecimentos em defesa e promoção do cristianismo, uma vez que, novamente, acreditam piamente estar de posse do espírito santo que lhes teria revelado toda a verdade. É como se a πίστις fosse a certeza ou a convicção resultante da persuasão que uma nova realidade (i.e. “economia da salvação”) produz na mente dos cristãos, levando-os a uma nova lógica e maneira de pensar. Essa nova realidade seria corroborada pela compreensão acerca da experiência da conversão, em que os cristãos acreditam receber da parte de Deus um novo ser. Assim, a πίστις para o apologista tem uma relação direta com a verdade produzida na nova realidade, a qual eles pretendem revelar ao mundo pela persuasão.

No segundo século, os apologistas lançam as primeiras bases dogmáticas, excluem o que teria uma doxa diferente (heterodoxo) e dão força ao processo iniciado no século anterior passando a se estabelecer como religião consolidada a partir do quarto século, compreendendo-se como a sabedoria divina detentora da única palavra da verdade revelada pelas escrituras. O cristianismo, de modo semelhante ao que ocorria nas diversas *hairéseis* filosóficas, passa a distinguir-se do judaísmo e do “paganismo” em função da diversidade de *dogmatas* (opiniões) e, aos poucos, o dogma, que era tido como distinto do que lhe era considerado próprio, toma a forma de uma “heresia” (escolha). Aos poucos, por meio de um longo processo de embate pela verdade com as já consolidadas escolas filosóficas existentes, passando a incorporar as doutrinas e estrutura de pensamento que se apresentariam adequadas para o seu propósito, o

cristianismo, enfim, se apresenta como detentor do monopólio de uma verdade que somente poderia ser apreendida pela πίστις.

Justino é uma voz dentro de um universo cristão bem heterogêneo, o qual oferece um texto elitizado e que parece possuir pouca afinidade com as religiões de mistério e salvação, entre as quais o cristianismo se tornaria em pouco tempo a principal delas. Porém, no segundo século, o cristianismo apresentava características que tanto tinham apelo às massas como aos formados na elite da *paideia*. Luciano, por sua vez, como vimos, criticaria os filósofos que teriam deixado a razão de lado, abraçando uma irracionalidade que não era condizente com a *paideia* que alegavam possuir, permitindo-se sucumbir pela superstição, passando a acreditar nas artes mágicas, nas curas milagrosas, em fantasmas, espíritos e demónios, enfim, a todos os elementos que apontassem para uma verdade extrassensorial. Luciano se posicionaria crítico contra a possibilidade de haver uma verdade esotérica tal como apresentada pelas religiões de mistério e salvação, como o cristianismo. Em outras palavras, a alegada verdade que alguns professavam possuir, para Luciano não passaria de um produto falso, cujo apelo não levaria em consideração o nível de *paideia*, mas a credulidade do seu público alvo.

Como se pôde observar, Luciano tem uma visão extremamente crítica da sociedade do seu tempo, que ele vê dominada pelo irracional, que impregnava não só as grandes massas populares (de um lado, variadas religiões de mistério e salvação; por outro, diversas seitas oriundas do cristianismo e judaísmo; de um modo geral, uma infinidade de credices e superstições), e até o mundo intelectual, quando este ultrapassava o idealismo estritamente filosófico em que deveria confinar-se. Para Luciano, muitos desses homens - possivelmente, afamados filósofos e mestres de filosofia – teriam se deixado conquistar por uma metafísica que já não era filosófica, mas, sim, irracionalismo de tipo popular, com roupagem de filosofia clássica para legitimar-se.

Os cultos populares e as filosofias soteriológicas frequentemente atraíam seus devotos porque ofereciam a “verdade” representada pela salvação póstuma e a promessa de justiça divina, um relacionamento mais próximo com uma divindade e uma esperança de que escravos e trabalhadores, pobres e desempregados poderiam esperar algo além de infelicidade e opressão. Através desses cultos, e mais tarde, é claro, do cristianismo primitivo, uma grande variedade de garantias estaria disponível para as massas do mundo mediterrâneo. Mas o epicurismo, o ceticismo e, talvez, Luciano, afinal, ofereciam-lhes comparativamente pouco⁴¹⁷. Além disso, o

⁴¹⁷ Luciano, *Nec.* 21: “A melhor forma de vida é a das pessoas comuns, e tu serás mais sensato, se deixares de te preocupar com os fenómenos celestes, de reflectir sobre os fins e os princípios [das coisas], se escarrares nos silogismos desses sábios, considerando tais coisas uma patacoada, e se procurares, de entre todas as coisas,

que Luciano mostra é que a *paideia* não produzia imunidade automática contra os apelos produzidos por essa apresentação de uma verdade soteriológica. Quanto ao público que Luciano, Justino, Teófilo, Taciano ou Clemente pudessem por ventura compartilhar, os textos discutidos mostram o apelo que as religiões de mistério e salvação teriam para um *pepaideuménos*, mas ainda restam dúvidas quanto aos fatores que poderiam ter levado este a escolher persuadir-se pelos apologistas e não pelo antidogmatismo de Luciano.

somente esta: a maneira de gozares o momento presente, seguindo o teu caminho rindo-te de tudo e não te preocupando com coisa nenhuma”.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 5^o edição ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AFRODITI, K. Encyclopaedia of the Hellenic World, Asia Minor. [S.l.], 2007. Disponível em: <<http://asiaminor.ehw.gr/Forms/fLemmaBodyExtended.aspx?lemmaID=10142>>. Acesso em: 1^o out. 2017.

AHBEL-RAPPE, S. **Socrates: a guide for the perplexed**. New York: Continuum, 2009.

ALEXANDRIA, C. De. **Exortação aos Gregos**. Tradução de Rita de Cássia Codá Dos Santos. São Paulo: É Realizações, 2013.

ANDERSON, G. **Lucian: a sophist's sophist**. New Haven: Yale Classical Studies, 1976. V. xxvii.

_____. **Eros sophistes: ancient novelists at play**. Universidade de Michigan: Scholars Press, 1982.

_____. **Philostratus: biography and belles lettres in the third century A.D.** New York: Routledge, 1986.

_____. **The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire**. London; New York: Routledge, 1993.

ARISTÓTELES. **The Complete Works**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984.

_____. **Política**. Edição Bil ed. Lisboa: Vega, 1998.

_____. **Metafísica**. Bilingue ed. São Paulo - SP: Edições Loyola, 2002.

AUDI, R. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. Segunda ed. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999.

AURÉLIO, M. **Meditações**. Brasília, DF: Kiron, 2011.

BAILEY, C. "Honor" in Rhodes: Dio Chrysostom's Thirty-First Oration. **Illinois Classical Studies**, 2015. v. 40, n. 1, p. 45–62.

BAKHTIN, M. M. **Problems of Dostoevsky's Poetics**. Tradução de Caryl Emerson. 8^o ed. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999. V. 8.

BAKKER, E. J. **A Companion to the Ancient Greek Language**. West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2010.

BALDWIN, B. **Studies in Lucian**. Universidade da Califórnia, EUA: Hakkert, 1973.

BARNES, T. D. **Tertullian: A Historical and Literary Study**. Oxford: Clarendon Press,

1971.

BARRIGÓN, C. Luciano y la creencia en los oráculos. *In*: MARCOS CASQUERO, M. A. (Org.). **Creencias y supersticiones en el mundo clásico y medieval**. León: Universidad de León, 2000, p. 23–42.

BENOIT, A. H. R. Platão além do dogmatismo. São Paulo: **Trans/Form/Ação**, 1995. v. 18, p. 79–93.

BENSEN CAIN, R. **The Socratic method: Plato's use of philosophical drama**. Continuum ed. New York: Continuum, 2007.

BERTACCHI, A. R. **O Panegírico, de Isócrates: Tradução e Comentário**. São Paulo - SP: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2014. ISBN 9781317920908.

BEVERSLUIS, J. **Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues**. Cambridge Mass., EUA: Cambridge University Press, 2000.

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento**. Tradução de João Ferreira De Almeida. Revista At ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

_____. **Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamentos**. Tradução de João Ferreira De Almeida. Corrigida ed. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 1995.

BILLAULT, A. The Rhetoric of a “Divine Man”: Apollonius of Tyana as Critic of Oratory and as Orator According to Philostratus. **Philosophy & Rhetoric**, 1993. v. 26, n. 3, p. 227–235.

BORG, B. E. **Paideia: The World of the Second Sophistic**. Millennium ed. New York, Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

BOSMAN, P. R. **Lucian Among the Cynics: the Zeus Refuted and Cynic Tradition**. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 2012. V. 62.

BOUQUIAUX-SIMON, O. **Les lectures homériques de Lucien**. Paris: Palais des académies, 1968.

BOWERSOCK, G. W. **Greek Sophists in the Roman Empire**. Oxford: Oxford University Press, 1969.

_____. (Org.). **Approaches to the Second Sophistic: Papers Presented at the 105th Annual Meeting of the American Philological Association**. University Park, PA, EUA: American Philological Association, 1974.

BOWIE, E. L. Greeks and their past in the Second Sophistic. **Past and Present**, 1970. v. 46, n. 1, p. 3–41.

BRANDÃO, J. L. **A poética do hipocentauro: literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

_____. **Em nome da (in)diferença: o mito grego e os apologistas cristãos do segundo**

século. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2014.

_____. **Biografia Literária: Luciano de Samósata**. 1º ed. Belo Horizonte: UFMG, 2015.

_____. Destinatários internos, destinatários externos: o gênero apologia. *In*: PIRIS, E. L.; OLÍMPIO-FERREIRA, M. (Org.). **Discurso e argumentação em múltiplos enfoques**. Coimbra: Grácio, 2016, p. 61–72.

BRANHAM, R. B. **Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions (Revealing Antiquity)**. Cambridge, London: Harvard University Press, 1989.

BRAUND, S. M. Praise and Protreptic in Early Imperial Panegyric: Cicero, Seneca, Pliny. **MEMOSYNE -LEIDEN- SUPPLEMENTUM**, 1998. n. 183, p. 53–76.

BREMMER, J. N. **Greek Religion**. Oxford, Inglaterra; New York, EUA: Oxford University Press, 1994. V. 24.

BRITO, R. P. De. Reflexões sobre “Contra os retóricos”, de Sexto Empírico. **Boletim de Estudos Clássicos**, 2014. v. 59, p. 39–57.

BROWN, H. O. J. **Heresies: The Image of Christ in the Mirror of Heresy and Orthodoxy from the Apostles to the Present**. Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc., 1984.

BRUNT, P. A. The Bubble of the Second Sophistic. **Bulletin of the Institute of Classical Studies**, 1994. v. 39, n. May, p. 25–52.

_____. **Studies in Stoicism**. Oxford, UK: Oxford University Press, 2013.

CAMEROTTO, A. **Le metamorfosi della parola: studi sulla parodia in Luciano di Samosata**. Pisa: Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998.

CARDÓ, P. G. Sofistas , según Luciano. [s.d.]. p. 277–284.

CASSIN, B. **O Efeito Sofístico**. Tradução de Ana Lúcia De Oliveira; Maria Cristina Franco Ferraz; Paulo Pinheiro. São Paulo - SP: Editora 34, 2005.

CHRYSANTHOU, C. S. **Plutarch’s Parallel Lives: Narrative Technique and Moral Judgement**. Berlin: De Gruyter, 2018.

CICERO, M. T. **Tusculanae Disputationes**. Trad. Yong ed. New York, NY: Harper & Brothers, 1877.

_____. **De Natura Deorum & Academica**. Cambridge, Massachusetts; London: Wilfrid Laurier University Press, 1967.

CLAY, J. S. Commencing Cosmogony and the Rhetoric of Poetic Authority. *In*: FUHRER, T.; VOLUME, M. E.; DERRON, P. (Org.). **Cosmologies et cosmogonies dans la littérature antique**. Entretiens sur l’antiquité classique. Cambridge: Fondation Hardt, 2015, V. LXI, p. 105–148.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. **Stromata**. Tradução de Fenton J. A. Hort; Joseph B. Mayor. repr. 1987 ed. New York: Garland, 1902. V. VII.

COLLINS, J. J. (John J. **Introduction to the Hebrew Bible**. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 2009.

COSGROVE, C. H. Justin Martyr and the Emerging Christian Canon. Observations on the Purpose and Destination of the Dialogue with Trypho. **Vigiliae Christianae**, 1982. v. 36, n. 3, p. 209–232.

CRIBIORE, R. **Lucian, Libanius, and the Short Road to Rhetorics**. New York, NY: Duke University, 2007. V. 47.

DEACY, S. Famous Athens; Ddivine Polis: The Religious System at Athens. *In*: OGDEN, D. (Org.). **A Companion to Greek Religion**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, p. 221–235.

DESMOND, W. **Desire, dialectic, and otherness: an essay on origins**. 2º edição ed. Cambridge, UK: James Clarke & Co, 2014.

DEVER, W. G. **Did God Have a Wife? Archeology and Folk Religion in Ancient Israel**. Grand Rapids, MI; Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.

DIELS, H.; KRANZ, W. **I Presocratici**. Milano: Bompiani, 2012.

DINUCCI, A. Phantasia, Phainomenon and Dogma in Epictetus. **Athens Journal of Humanities and Arts**, 2017. v. 4, n. 2, p. 101–122.

DUNN, G. D. **Tertullian's Aduersus Iudaeos: A Rhetorical Analysis**. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2008. V. 19.

DURANT, W. **Caesar and Christ: a history of Roman civilization and of Christianity from their beginnings to A.D. 325**. New York, NY: Simon and Schuster, 1944.

EDWARDS, M. J. Religion in the Age of Marcus Aurelius. *In*: ACKEREN, M. VAN (Org.). **A Companion to Marcus Aurelius**. West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2012, p. 200–216.

EL-JAICK, A. P. O DISCURSO É UM GRANDE SOBERANO: O PODER DA LINGUAGEM E UM E LOGIO AOS SOFISTAS. **Revista, Ética e Filosofia Política**, 2016. v. II, n. 19, p. 39–58.

EMPÍRICO, S. **Hipotiposes Pirrônicas - Livro I**. Rio de Janeiro - RJ: Caderno do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, 1997.

ESHLEMAN, K. Defining the circle of sophists: Philostratus and the construction of the Second Sophistic. **Classical Philology**, 2008. v. 103, n. 4, p. 395–413.

FILÓSTRATO. **Vidas dos Sofistas**. The Loeb C ed. London; New York: G. P. Putnam's Sons, 1922.

FRONTEROTTA, F. Epistemologia. *In*: CORNELLI, Gabrielli; LOPES, R. (Org.). **Platão**. Coimbra Companions. Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 189–212.

GALSWORTHY, C. **Language and Intent in Empedocles' Cosmic Cycle**. Cincinnati: University of Cincinnati, 2010.

- GEER, R. M. **Letters, Principle Doctrines and Vatican Sayings**. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1964.
- GIULEA, D. A. Apprehending “demonstrations” from the first principle: Clement of Alexandria’s phenomenology of faith. Chicago, IL: **The Journal of Religion**, 2009. v. 89, n. 2, p. 187–213.
- GOLDHILL, S. **The End of Dialogue in Antiquity**. Cambridge Mass., EUA: Cambridge University Press, 2008.
- GOODHUE, E. **At the margins of Menippean dialogue: Sarah Fielding’s “history of Anna Boleyn” and the muted female figures of Lucian’s satiric underworld**. Tulsa, EUA: The University of Tulsa, 2010. V. 29.
- HALL, J. **Lucian’s satire**. New York, NY: Arno Press, 1981.
- HALL, S. G. **Doctrine and Practice in the Early Church**. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.
- HANCOCK, M. Centaurs at the Symposium: Two Types of Hybridity in Lucian. **Ancient Narrative**, 2019. v. 15, p. 89–107.
- HARNACK, A. **History of Dogma**. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1894. V. I.
- _____. **Outlines of the History of Dogma**. London, UK: Hodder and Stoughton, 1898.
- HAYES, E.; NIMIS, S. **Lucian’s On the Syrian Goddess**. Primeira ed. Oxford, OH: Faenum Publishing, 2012.
- HELM, R. **Lucian und Menipp**. reimpressã ed. Universidade da Virgínia: G. Olms, 1906.
- HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. 1. ed. São Paulo - SP : Iluminuras, 1996.
- HORNER, T. J. **Listening to Trypho: Justin’s “Dialogue with Trypho” Reconsidered**. Leuven, Bélgica: Peeters, 2002.
- HULTGREN, A. J. **The rise of normative Christianity**. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2004.
- IPIRANGA JR., P. Bíos e hibridização: biografia cristã e pagã. Universidade Federal do Paraná: **Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos**, 2 set. 2008. v. 21, n. 1, p. 90–101.
- JACOBS, S. G. **Plutarch’s Pragmatic Biographies: Lessons for Statesmen and Generals in the Parallel Lives**. Leiden; Boston: Brill, 2018. V. 43.
- JAEGER, W. **Early Christianity and Greek Paideia**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962.
- JONES, C. P. **Culture and society in Lucian**. Cambridge Mass., EUA: Harvard University Press, 1986.

JUSTINO. **The Dialogue with Trypho: Translation, Introduction, and Notes**. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1930.

_____. **I APOLOGIA DE JUSTINO DE ROMA**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Justino de Roma: I e II Apologias e Diálogo com Trifão**. Tradução de Ivo Storniolo. Paulinus ed. São Paulo: Paulus, 2014.

KARAVAS, O. Luciano, los cristianos y Jesucristo. **Lucian of Samosata, Greek Writer and Roman Citizen**. Barcelona, Espanha: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2010, p. 115–120.

KEMEZIS, A. M. Beyond City Limits: Citizenship and Authorship in Imperial Greek Literature. In: BERTHELOT, K.; PRICE, J. J. . (Org.). **In the Crucible of Empire: The Impact of Roman Citizenship upon Greeks, Jews and Christians**. Bristol, CT: Leuven, 2019, p. 73–104.

KENNEDY, G. A. **A new history of classical rhetoric**. Princeton, N.J.: Prin, 1994.

_____. **The Art of Rhetoric in the Roman World, 300 B.C.-A.D. 300, Part 300**. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2008.

KERFERD, G. B. What Does the Wise Man Know? In: RIST, J. M. (Org.). **The Stoics**. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1978, p. 125–136.

L'HEUREUX, C. E. **In and out of paradise: the book of Genesis from Adam and Eve to the Tower of Babel**. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1983.

LAÉRCIO, D. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Tradução de Mario da Gama Kury. Segunda Ed ed. Brasília, DF: Editora UnB, 2008.

LAUWERS, J. Systems of Sophistry and Philosophy: The case of the Second Sophistic. Cambridge Mass., EUA: **Harvard Studies in Classical Philology**, 2013. v. 107, p. 331–363.

LEITE, P. G. Aspectos da religiosidade em Platão: eusébeia, asébia, hósios e anósios. Juiz de fora, MG: **Rónai: Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios**, 2013. v. 1, n. 1, p. 1–15.

LIGHTFOOT, J. L. **On the Syrian goddess**. USA: Oxford University Press, 2003.

LINDSAY, D. R. Πίστις & Πιστεύειν in secular Greek. **Josephus & Faith: Πίστις & Πιστεύειν as Faith Terminology in the Writings of Flavius Josephus & in the New Testament**. Leiden; New York; Köln: Brill, 1993, p. 7–19.

LONG, A. A. **Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life**. Oxford, UK: Clarendon Press, 2002.

_____; SEDLEY, D. N. **The Hellenistic Philosophers: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987a. V. 1.

_____; _____. **The Hellenistic Philosophers: Greek and Latin Texts with Notes and**

Bibliography. Cambridge: Cambridge University Press, 1987b. V. 2.

LONGO, V. **Luciano e l'Ermotimo.** 18. ed. Università di Genova, Facoltà di lettere, Istituto di filologia classica e medioevale: Pubblicazioni dell'Istituto di filologia classica e medioevale, 1964.

LUCIANO. **Como se deve escrever a história.** Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Tessitura, 2007.

_____. **Luciano II.** Tradução de Custódio Magueijo. 1º ed. Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012a. V. II.

_____. **Luciano III.** Tradução de Custódio Magueijo. 1º ed. Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012b. V. III.

_____. **Luciano IV.** Tradução de Custódio Magueijo. 1º ed. Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013a. V. IV.

_____. **Luciano IX.** Tradução de Custódio Magueijo. 1º ed. Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013b. V. IX.

_____. **Luciano V.** Tradução de Custódio Magueijo. 1º ed. Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013c. V. V.

LUCRÉCIO. **De Rerum Natura - Livro I.** Tradução de Juvino Alves Maia Junior; Hermes Orígenes Duarte Vieira; Felipe dos Santos Almeida. João Pessoa - PB: Ideia, 2016.

MARQUES, M. Platão, personagem de Diógenes Laércio. *In*: LEÃO, D.; CORNELLI, Gabriele; PEIXOTO, M. C. (Org.). **Dos Homens e suas Ideias: Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio.** Humanitas ed. Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014, p. 109–124.

MARSH, D. **Lucian and the Latins: humor and humanism in the early Renaissance.** Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998.

MAURIZIO, L. **Delphic Oracles as Oral Performances: Authenticity and Historical Evidence.** Berkeley: University of California Press, 1997. V. 16.

MCCARTHY, B. P. **Lucian and Menippus.** New Haven, Connecticut, EUA: [N.d., 1934.

MCPHERRAN, M. L. **The religion of Socrates.** University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1996.

MESTRE-PILAR GOMEZ, F. Retórica, comedia, diálogo. La fusión de géneros en la literatura griega del s. II d.C. Múrcia, Espanha: **Myrtia: Revista de Filología Clásica**, 2001. v. 1, n. 16, p. 111–122.

MIKALSON, J. D. **Greek Popular Religion in Greek Philosophy.** Oxford: Oxford University Press, 2010.

MINOIS, G. **História do riso e do escárnio.** Tradução de Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo - SP: Fundação Editora Unesp, 2003.

MOURELATOS, A. P. D. **The Route of Parmenides**. Revides an ed. Las Vegas, Zurich, Athens: Parmenides, 2008.

NASRALLAH, L. Mapping the World: Justin, Tatian, Lucian, and the Second Sophistic. Cambridge, Inglaterra: **Harvard Theological Review**, 20 dez. 2005. v. 98, n. 03, p. 283–314.

NESTLE, E.; ALAND, K. (Org.). **Novum Testamentum Graece**. 27. ed. Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft, 1993.

NOCK, A. D. **Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo**. Cambridge Mass., EUA: Oxford University Press, 1933.

NUTTON, V. The Beneficial Ideology. *In*: GARNSEY, P. D. A.; WHITTAKER, C. R. (Org.). **Imperialism in the Ancient World: The Cambridge University Research Seminar in Ancient History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 209–221.

OBBINK, D. - _ Volume X_ 1992 (Oxford Studies in Ancient Philosophy) (1993).pdf. *In*: ANNAS, J. (Org.). **Oxford Studies in Ancient Philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 1992, V. X, p. 193–232.

OLIVER, J. H. **The Civilizing Power: A Study of the Panathenaic Discourse of Aelius Aristides Against the Background of Literature and Cultural Conflict, with Text, Translation, and Commentary**. Philadelphia, PA: The American Philosophical Society, 1968. V. 58.

ORÍGENES. **Contra Celso**. Tradução de Orlando Dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004. V. 20.

OUTEIRO, M. P. A introdução do culto à grande mãe em roma. **Revista Historiador Especial**, 2010. v. 03, n. 01, p. 19–36.

PARSONS, S. E. **Ancient Apologetic Exegesis: Introducing and Recovering Theophilus's World**. Cambridge, UK: James Clarke & Co, 2015.

PERNOT, L. **La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain**. Série Antiquité ed. Paris: Institut d'études augustiniennes, 1993.

PICCIONE, R. M.; PERKAMS, M. Gathering Sacred Words. Collections of Oracles from Pagan Sanctuaries to Christian Books. Alessandria - It: **Selecta Colligere**, 2005. v. 2, p. 1–17.

PINHEIRO, J. J. S. **Tempo e espaço da paideia nas Vidas de Plutarco**. Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

PLATÃO. **Protágoras**. 2. ed revi ed. Belém, PA: Editora da Universidade Federal do Pará, 2002.

PLUTARCO. **Vidas**. Clássicos ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

_____. **On the daimonion of Socrates: Human liberation, divine guidance and Philosophy**. Tradução de D. A. Russell. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010a.

_____. **Vidas Paralelas: Alcibíades e Coriolano**. Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010b.

_____. **Moralia**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015. V. X.

POPESCU, V. **Lucian's Paradoxa: Fiction, Aesthetics, and Identity**. Cincinnati: University of Cincinnati, 2009.

_____. The Aesthetics of Paradox in Lucian's Prolaliaí. **Nuntius Antiquus: Revista de Estudos Antigos e Medievais**, 2013. v. IX, n. 2, p. 57–86.

_____. Lucian's True Stories: Paradoxography and False Discourse. *In*: PINHEIRO, M. P. F.; SCHMELING, G.; CUEVA, E. (Org.). **The Ancient Novel and the Frontiers of Genre**. Eelde, Holanda: Barkhuis, 2014, p. 39–58.

_____. Phlegon's Marvel in Context. *In*: CUEVA, E. *et al.* (Org.). **Re-Writing the Ancient Novel: Roman Novels and Other Important Texts**. Groningen: Barkhuis, 2018, V. 2, p. 249–262.

PREUS, A. **Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy**. Second ed. Lanham; Boulder; New York; London: Rowman & Littlefield, 2015.

PRICE, S. **Religions of the Ancient Greeks**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

PUECH, B. **Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale**. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2002.

RAJAK, T. Talking At Trypho: Christian Apologetic As Anti-Judaism in Justin's Dialogue With Trypho the Jew. *In*: EDWARDS, M.; GOODMAN, M.; PRICE, S. (Org.). **The Jewish Dialogue with Greece and Rome**. Leiden; Boston: Brill, 2001, p. 511–533.

RELIHAN, J. C. **Vainglorious Menippus In Lucian's Dialogues of the Dead**. Urbana-Champaign, Illinois, EUA: University of Illinois, 1987. V. 12.

RIBEIRO, O. L. Interpretação histórico-social das duas narrativas de dilúvio da Bíblia Hebraica. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, 31 dez. 2017. v. 15, n. 48, p. 1446–1479.

ROBERTS, A.; DONALDSON, J. (Org.). **The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to a.d. 325**. American r ed. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1896.

ROBINSON, C. **Lucian and his Influence in Europe**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1979.

ROISMAN, J. Rhetoric, Manliness and Contest. *In*: WORTHINGTON, I. (Org.). **A Companion to Greek Rhetoric**. Oxford, UK: Blackwell Publishing, 2007, p. 393–410.

RUMMEL, E. **Erasmus as a Translator of the Classics**. Toronto: University of Toronto Press, 1985.

RUTHERFORD, R. B. **The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation**. Cambridge Mass., EUA: Harvard University Press, 1995.

RUTHERFORD, W. C. Reinscribing the Jews: The Story of Aristides' Apology 2.2-4 and

14.1b-15.2. **Harvard Theological Review**, 2013. v. 106, n. 1, p. 61–91.

RYLE, G. **Plato's Progress**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1966.

SANDBACH, F. H. **The Stoics**. Segunda Ed ed. London, UK: Bristol Classical Press, 1989.

SANO, L. **Das Narrativas Verdadeiras, de Luciano de Samósata: Tradução, Notas e Estudo**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008.

SANTOS, R. De C. C. DOS. **A Helenização do Cristianismo em Clemente de Alexandria**. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2006.

SCHOFIELD, M.; BURNYEAT, M.; BARNES, J. **Doubt and dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology**. Oxford: Clarendon Press, 1980.

SCHOFIELD, Marcolm. Writing Philosophy. *In*: STEEL, C. (Org.). **The Cambridge Companion to Cicero**. Second ed. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011, p. 73–87.

SEDLEY, D. **The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.

SELLARS, J. **The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy**. Segunda Ed ed. London: Routledge, 2018.

SEXTO EMPÍRICO. *Adversus Mathematicos*. *In*: MUTSCHMANN, H. (Org.). **Sexti Empirici Opera**. Lipsia: Aedibus B.G. Teubneri, 1912, p. 710.

SHIELDS, C. The Young Dogs of Eristic: Dialectic and Eristic in the Early Academy. *In*: WEISSER, S.; THALER, N. (Org.). **Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy**. Leiden; Boston: Brill, 2016, p. 31–54.

SIDEBOTTOM, H. Philostratus and the Symbolic Roles of the Sophist and Philosopher. *In*: BOWIE, E.; ELSNER, J. (Org.). **Philostratus**. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 2009, p. 69–99.

SNYDER, H. G. The Classroom in the Text: Exegetical Practices in Justin and Galen. *In*: PITTS, A. W.; PORTER, S. E. (Org.). **Christian Origins and Greco-Roman Culture**. Leiden; Boston: Brill, 2013, p. 663–685.

SOARES, H. D. P. O culto de Atargátis no Império Romano: entre a “religio” e a “superstitio”. **Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos**, 2016. n. 7, p. 218.

STRABO. **The Geography of Strabo**. Tradução de Horace Leonard Jones. London, UK: William Heinemann, 1917. V. 8.

SUIDAS. **Suidae Lexicon**. Universidade da Califórnia: In aedibus B.G. Teubneri, 1967.

SWAIN, S. **Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD 50-250**. Oxford: Clarendon Press, 1998.

TACIANO. **Discurso aos gregos**. Tradução de Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São

Paulo - SP: Paulus, 1995.

THOM, J. C. Popular Philosophy in the Hellenistic-Roman World. **Early Christianity**, 2012. v. 3, n. 3, p. 279–295.

TOZER, H. F. Byzantine Satire. **The Journal of Hellenic Studies**, 1881. v. 2, p. 233–270.

TRÉPANIÉ, S. **Empedocles: An interpretation**. New York and London: Routledge, 2004.

VASILIOU, I. **Aiming at virtue in plato**. Cambridge Mass., EUA: Cambridge University Press, 2008.

VIDAL, G. R. **La invención de los sofistas**. Cidade do México: Instituto de Investigaciones Filológicas, 2016. V. 56.

VOGT, K. M. **Pyrrhonian skepticism in Diogenes Laertius**. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2015.

WARDMAN, A. **Plutarch's Lives**. Berkeley, Califórnia: University of California Press, 1974.

WEISSER, S.; THALER, N. **Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy**. Leiden; Boston: Brill, 2016. V. 21.

WHITMARSH, T. Reading power in Roman Greece: the paiseia of Dio Chrysostom. *In*: LEE TOO, Y.; LIVINGSTONE, N. (Org.). **Pedagogy and Power: Rhetoric of Classical Learning**. Ideas in C ed. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 1998, p. 335.

_____. **Greek literature and the Roman empire: the politics of imitation**. Oxford, Inglaterra; New York, EUA: Oxford University Press, 2001.

_____. **The Second Sophistic**. New Survey ed. Oxford, Inglaterra: Cambridge University Press, 2005.

_____. **Beyond the Second Sophistic: Adventures in Greek Postclassicism**. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 2013.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. Von. Asianismus und Attizismus. **Hermes**, 1900. v. 35, p. 1–52.

WILSON, S. G. **Luke and the Law**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. V. 50.

WURSTER, S. Changing Perceptions: Philodemus and Epicurean Philosophy. Melbourne, Australia: **Journal of the Classical Association of Victoria**, 2015. v. 28, p. 13–28.

ZAIMAN, L. B.; PANTEL, P. S. **Religion in the Ancient Greek City**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

ZILIOLI, U. Protagoras through Plato and Aristotle: A Case for the Philosophical Significance of Ancient Relativism. *In*: OPHUIJSEN, J. M. van.; RAALTE, M. van.; STORK, P. (Org.). **Protagoras of Abdera: the man, his measure**. Leiden; Boston: Brill,

2013, p. 233–258.