

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DISSERTAÇÃO

**Herdeiros de Mártires: a Representação do Monaquismo Eremítico Copta
em Atanásio de Alexandria e Jerônimo de Estridão (Séculos III-IV)**

Jorge Gabriel Rodrigues de Oliveira

2016



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**HERDEIROS DE MÁRTIRES: A REPRESENTAÇÃO DO
MONAQUISMO EREMÍTICO COPTA EM ATANÁSIO DE
ALEXANDRIA E JERÔNIMO DE ESTRIDÃO (SÉCULOS III-IV)**

JORGE GABRIEL RODRIGUES DE OLIVEIRA

Sob a Orientação do professor
Prof. Dr. Marcos José de Araújo Caldas

e Co-orientação da professora
Prof^ª. Dr^a. Elaine Cristine dos Santos Pereira Farrell

Dissertação submetida como requisito para obtenção do grau de **Mestre em História**, no Curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração em Relações de Poder e Cultura.

Seropédica, RJ
Abril de 2016

Oliveira, Jorge Gabriel Rodrigues de, 1983-

Herdeiros de Mártires: a Representação do Monaquismo Eremitico Copta em Atanásio de Alexandria e Jerônimo de Estridão (Séculos III-IV) / Jorge Gabriel Rodrigues de Oliveira. – 2016.

150 f.

Orientador: Marcos José de Araújo Caldas.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais.

Bibliografia: f. 137-147.

1. Atanásio de Alexandria – Vida de Antão – Teses. 2. Jerônimo de Estridão – Vida de Paulo – Teses. 3. Solidão – Ascese – Eremitismo – Martírio – Teses. 3. Comparativismo – Análise de Conteúdo – Ideias religiosas – Monaquismo – Teses. I. Caldas, Marcos José de Araújo. II. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. III. Herdeiros de Mártires: a Representação do Monaquismo Eremitico Copta em Atanásio de Alexandria e Jerônimo de Estridão (Séculos III-IV).

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – MESTRADO E
DOUTORADO


“Herdeiros de Mártires: A Representação do Monaquismo Eremítico Copta em Atanásio de Alexandria e Jerônimo de Estridão (séc. III-IV).”

JORGE GABRIEL RODRIGUES DE OLIVEIRA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**, no Programa de Pós-Graduação em História – Curso de Mestrado, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.


DISSERTAÇÃO APROVADA EM 20/04/2016

Banca Examinadora:


Professor Doutor **MARCOS JOSÉ DE ARAÚJO CALDAS (UFRRJ)**
Orientador e presidente


Professora Doutora **NELY FEITOZA ARRAIS (UFRRJ)**
Membro Interno


Professora Doutora **RENATA ROZENTAL SANCOFSKY (UFRRJ)**
Membro Interno


Professor Doutor **EDMAR CHECON DE FREITAS (UFF)**
Membro externo

*Para Iracy de Arruda Câmara.
Vó, estudiosa da Bíblia e dos cristianismos.
(in memoriam).*

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a minha família pelo apoio dado desde o início de minha trajetória acadêmica, mesmo pagando o preço do afastamento e ausência em momentos de confraternização. Em especial a minha esposa Danielle Paes Ferreira e minha filha Lara Paes Ferreira de Oliveira, pelos finais de semana, feriados e férias que passaram em casa, com o esposo/pai em sua *fuga mundi*, acompanhado apenas de livros e computador; Dani tendo que ouvir sobre monaquismo eremítico copta e Lara esperando por horas para jogar *Animal Jam*.

Agradeço ao professor Dr. Marcos José de Araújo Caldas por depositar confiança, amizade e paciência durante toda a brilhante orientação dada até o desfecho desta pesquisa e por ter compartilhado pequena parte de seu amplo conhecimento e sabedoria em História, historiografia, teoria, metodologia, cristianismo, grego clássico, etc. E também pela orientação sábado e por enfrentar catástrofes climáticas para garantir a segurança do orientando. Também a professora Dr^a. Nely Feitoza Arrais, por ter ampliado meus horizontes acadêmicos e encorajado o ingresso no Mestrado. E também a professora Dr^a. Elaine Cristine dos Santos Pereira Farrell pela co-orientação extremamente atenciosa, por seus apontamentos e contribuições ao trabalho e por ter vindo da distante Irlanda na ocasião do exame de Qualificação e Defesa.

Aos ilustres professores componentes da Banca Examinadora, professora Dr^a. Renata Rozental Sancovsky, que desde a graduação contribui para meu desenvolvimento acadêmico com seu amplo conhecimento e disposição em ajudar. Ao professor Dr. Edmar Checon de Freitas, que mesmo antes de aceitar o convite para a Banca, já havia me auxiliado através de seu texto sobre Antão do Deserto e Paulo de Tebas. E a professora Dr^a. Raquel Alvitos Pereira, por aceitar o convite da Banca e pelas contribuições dadas durante o mini-curso ministrado por mim no Encontro Nacional do Pluralitas e também a professora Dr^a Gisela Chapot.

Ao PPHR, na pessoa da professora Dr^a. Rebeca Gontijo, pela recepção no curso, eficiente coordenação e compreensão diante dos problemas de percurso. E ao secretário do PPHR, sr. Paulo Longarini pela recepção sempre atenciosa e pela constante ajuda com as papeladas. Ao Departamento de Teologia da PUC-Rio, na pessoa do secretário da Pós-Graduação Sérgio Albuquerque.

A todos os professores com quem tive a oportunidade de aprender e ampliar meus conhecimentos acerca da História durante a realização do curso de Mestrado, nas disciplinas obrigatórias e optativas: Dr. Marcos José de Araújo Caldas (que a força esteja com você), Dr. Felipe Magalhães (ótima entrevista no Menorah na TV), Dr. Carlos Leonardo Kelmer Mathias e Dr^a. Fernanda Fioravante (por me mostrarem o que “realmente” é o poder), Dr^a. Rebeca Gontijo (*Op. cit.*) e Dr^a. Maria da Glória de Oliveira (por me mostrarem o que “realmente” é a História) e ao Dr. Pe. Luís Corrêa Lima, SJ (por aceitar um historiador dando “pitacos” no curso de Teologia).

Aos novos e antigos amigos e amigas que acompanhei nesta jornada na UFRRJ e na PUC-Rio: Alessandro Paz Ferreira, Cristiane Vargas Guimarães, Daniel Mendes Mendonça, Eduardo Belleza Abdala Miranda, Juliano Tiago Viana de Paula, Rafael Viana da Silva, Thiago Torres Medeiros da Silva, Wendell dos Reis Veloso, e os amigos da PUC-Rio.

Ao corpo docente, discente e funcionários dos Colégios: C.E. Jeremias, Centro Educacional Pontes Freire, Colégio São Bernardo e Centro Educacional Cassiano Figueiredo.

RESUMO

OLIVEIRA, Jorge Gabriel Rodrigues de. **Herdeiros de Mártires: a Representação do Monaquismo Eremítico Copta em Atanásio de Alexandria e Jerônimo de Estridão (Séculos III-IV)**. 2016. 150 p. Dissertação (Mestrado em História, Relações de Poder, Trabalho e Práticas Culturais). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História – PPHR, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2016.

Resumo

Nesta pesquisa pretende-se demonstrar o processo de elaboração de um estereótipo de mártir para os monges eremitas coptas, através do qual acreditamos ser possível analisar a representação hagiográfica elaborada para esses religiosos, a partir de vestígios textuais encontrados nas fontes primárias *Vita Antonii* (357) e *Vita Pauli* (374-379), de autoria, respectivamente, de Atanásio de Alexandria (296-373) e Jerônimo de Estridão (347-420), acerca dos monges Antão do deserto (251-356) e Paulo de Tebas (228-330). Entendemos que se o conteúdo do martírio estiver presente neste estereótipo monástico eremítico copta, introduzido pelos autores das fontes, isto nos permitirá maior solidez na comprovação de nossa hipótese acerca da elaboração de uma representação patrística, que visava alçar os monges como os autênticos sucessores dos mártires, além de estabelecer diretrizes e modelos patrísticos definidos para esses religiosos e aqueles que os seguiam.

Palavras-chave: Atanásio de Alexandria; Jerônimo de Estridão; Antão do Deserto; Paulo de Tebas; Monaquismo eremítico; Egito.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Jorge Gabriel Rodrigues de. **Herdeiros de Mártires: a Representação do Monaquismo Eremítico Copta em Atanásio de Alexandria e Jerônimo de Estridão no Século IV**. 2016. 150 p. Dissertação (Mestrado em História, Relações de Poder e Cultura). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História – PPHR, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, RJ, 2016.

Abstract

This research aims to demonstrate the process of developing a martyr stereotype for the hermit Copts monks, through which we believe we can analyze the hagiographic representation drawn to these religious, from textual traces found in primary sources *Vita Antonii* (357) and *Vita Pauli* (374-379), written, respectively, by Athanasius of Alexandria (296-373) and Jerome of Stridon (347-420), about the desert monks Anthony the Great (251-356) and Paul of Thebes (228-330). We understand that the martyrdom of the content is present in this stereotype monastic hermit Copt, introduced by the authors of the sources, this will allow us greater strength in proving our hypothesis about the development of a patristic representation, which aimed to raise the monks as the authentic successors of the martyrs and establishes guidelines and patristic models defined for these religious and those who followed them.

Keywords: Athanasius of Alexandria; Jerome of Stridon; Anthony the Great; Paul of Thebes; hermitage monasticism; Egypt.

<i>1Cor</i>	Primeira Epístola aos Coríntios.
<i>1Rs</i>	Primeiro Reis.
<i>2Mc</i>	Segundo Livro dos Macabeus.
<i>2Rs</i>	Segundo Livro dos Reis.
<i>AEC</i>	Antes da Era Cristã.
<i>AF</i>	Apologia de sua Fuga.
<i>Ahq</i>	História de Ahíqar.
<i>ApC</i>	Apologia ao Imperador Constâncio.
<i>ApS</i>	Defesa de Sócrates.
<i>At</i>	Atos dos Apóstolos.
<i>AT</i>	Antigo Testamento.
<i>Conf</i>	Conferências.
<i>CP</i>	Contra os Pagãos.
<i>Dn</i>	Daniel.
<i>EnV</i>	A Encarnação do Verbo.
<i>Ep</i>	Epístolas.
<i>Et</i>	Etimologias.
<i>Ex</i>	Livro do Êxodo.
<i>Gn</i>	Livro de Gênesis.
<i>HE</i>	História Eclesiástica.
<i>JcR</i>	Apologia de Jerônimo contra os Livros de Rufino.
<i>Jul</i>	Carta aos Alexandrinos.
<i>Lc</i>	Evangelho segundo Lucas.
<i>Mc</i>	Evangelho segundo Marcos.
<i>Mt</i>	Evangelho segundo Mateus.
<i>NT</i>	Novo Testamento.
<i>Pr</i>	Provérbios.
<i>RB</i>	Regra Beneditina.
<i>Sl</i>	Salmos.
<i>Tm</i>	Evangelho segundo Tomé.
<i>VA</i>	Vida de Antão.
<i>VH</i>	Vida de Hilarião.
<i>VM</i>	Vida de Malco.
<i>VP</i>	Vida de Paulo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. Uma igreja copta?	12
2. O monaquismo copta	17
3. As “vidas” de Antão do Deserto e Paulo de Tebas	24
4. O monaquismo eremítico copta entre práticas e representações	28
5. A análise de conteúdo em eremitérios comparados	33
I. ATANÁSIO E JERÔNIMO: Bispo, monge e hagiógrafos monásticos	36
1.1. Introdução	36
1.2. Atanásio, de diácono à bispo	37
1.3. Atanásio e a teologia (política) da unidade	43
1.4. Jerônimo, de monge à escritor	50
1.5. Jerônimo e a amizade (polêmica) com Rufino	58
1.6. Considerações finais	62
II. PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES NO MONAQUISMO EREMÍTICO COPTA: Solidão, eremitismo e ascetismo nas “vidas” dos monges	64
2.1. Introdução	64
2.2. A prática da solidão	65
2.3. A representação do eremitismo	77
2.4. A prática do ascetismo	95
2.5. Considerações finais	111
III. HERDEIROS DE MÁRTIRES: O estereótipo de mártir no monaquismo eremítico copta	113
3.1. Introdução	113
3.2. O estereótipo de mártir pré-cristão	114
3.3. O estereótipo de mártir cristão	120
3.4. A herança do martírio no monaquismo eremítico copta	125
3.5. Considerações finais	131
CONCLUSÃO	133
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	137
Documentação	137
Historiografia	138
Teoria e metodologia	141
Artigos e trabalhos acadêmicos	143
Dicionários, enciclopédias e glossários	146
GLOSSÁRIO	148

INTRODUÇÃO

Nesta pesquisa pretende-se demonstrar o processo de elaboração de um estereótipo¹ de mártir para os monges eremitas coptas, através do qual acreditamos ser possível analisar a representação² hagiográfica elaborada para esses religiosos, a partir de vestígios textuais encontrados nas fontes primárias *Vita Antonii* (357) e *Vita Pauli* (374-379)³, de autoria, respectivamente, de Atanásio de Alexandria (296-373) e Jerônimo de Estridão (347-420), acerca dos monges Antão do deserto (251-356) e Paulo de Tebas (228-330). Entendemos que se o conteúdo do martírio estiver presente neste estereótipo monástico eremítico copta, introduzido pelos autores das fontes, isto nos permitirá maior solidez na comprovação de nossa hipótese acerca da elaboração de uma representação patrística⁴, que visava alçar os monges como os autênticos sucessores dos mártires, além de estabelecer diretrizes e modelos patrísticos definidos para esses religiosos e aqueles que os seguiam.

Acreditamos que Atanásio e Jerônimo, através de seus escritos hagiográficos, possuíam o objetivo de elaborar um estereótipo para os monges eremitas coptas como herdeiros dos mártires; ou seja, como os cristãos mais que perfeitos, tomando como fundamento a ideia da “imitação de Cristo”, na entrega de sua própria vida em defesa de suas concepções religiosas. Contudo, com o fim das perseguições e a impossibilidade dos martírios⁵, os autores precisaram definir novas formas de devoção perfeita e/ou “imitação de Cristo”, sem delas negligenciar a entrega total do indivíduo⁶. Para tanto, na elaboração dos estereótipos monásticos que compõem a representação⁷ do monaquismo eremítico copta, se valeram de elementos como a solidão, ascetismo, eremitismo e o próprio martírio⁸ (idealizado), praticados pelos monges eremitas egípcios, que acabaram se tornando alguns dos elementos mais relevantes da vida monástica.

Entendemos que o estereótipo elaborado pelos hagiógrafos, com a intenção de substituir a importância que os mártires obtiveram pela dos monges, não foi feito apenas a partir da representação do monaquismo como uma forma de martírio idealizado; ou seja, um tipo de martírio não levado às vias de fato, por conta do fim das perseguições aos cristãos, mas uma forma de vida religiosa entendida como uma demonstração de fé tão significativa quanto a entrega da própria vida do fiel.

Partindo desse pressuposto, entendemos que a elaboração do estereótipo monástico quando aproximado ao estereótipo do mártir, não é o único elemento presente na representação do monge eremita copta, mas também, avultam-se outros elementos que

¹ Ver item 6 desta Introdução.

² Ver item 4 desta Introdução.

³ AMARAL, Ronaldo. *A Santidade Habita o Deserto: A Hagiografia à Luz do Imaginário Social*. São Paulo: UNESP, 2009, pp. 113-115. VA para *Vita Antonii* e VP para *Vita Pauli*.

⁴ Segundo Champlin “essa é a designação dada àquele ramo da teologia (e da história) que estuda os chamados pais da Igreja cristã. Esses estudos incluem as vidas, os escritos e as doutrinas dos primeiros e mais proeminentes líderes da Igreja cristã pós-apostólica.” CHAMPLIN, Russell Norman. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. São Paulo: Hagnos, 2002 (Volume 5, P-R), p. 116. Consideramos inclusive, que tais escritos e doutrinas eram produzidos para legitimar determinados posicionamentos e concepções religiosas defendidas pelos chamados Pais da Igreja, no sentido de dar ao mesmo tempo universalismo e unidade ao cristianismo em franco processo de desenvolvimento.

⁵ Em 303 ocorreu a terceira e última grande perseguição perpetrada pelo imperador Diocleciano, com duração de dois anos na parte oeste do Império e continuou durante algum tempo no leste, conforme: STE. CROIX, Geoffrey E. M. *¿Por que fueron perseguidos los primeros cristianos?* In: FINLEY, M. *Estudios Sobre Historia Antigua*. Madri: Akal, 1981, p. 234.

⁶ Consideramos a idealização do martírio como um tipo de martírio voluntário, a saber: a entrega do fiel de sua própria vida para a imolação durante as perseguições, conforme CALDAS, Marcos José de Araújo. *Vida e Morte no Cristianismo Primitivo*. Revista Cantareira (Revista Eletrônica de História / UFF), Volume 1, Número 3, Ano 2, agosto, 2004, não paginada.

⁷ Ver item 5 desta Introdução.

⁸ Ver Capítulos II e III.

fizeram parte das relações de poder e do contexto histórico do período, tais como as críticas ao arianismo⁹, críticas contra o cisma meleciano¹⁰, críticas contra elementos das religiões não-cristãs¹¹, críticas contra o Império Romano¹² e a defesa da hierarquia eclesiástica ainda em processo de formação. Amiúde, pretendemos indicar a inserção dessas diretrizes e modelos nas representações patrísticas do monaquismo eremítico copta.

Segundo essas premissas, pretendemos demonstrar como as representações relativas ao monaquismo eremítico copta, ao martírio idealizado e aos processos político-religiosos em voga no período, fizeram parte das condições sócio-políticas e religiosas das produções textuais de Atanásio e Jerônimo. Para tanto, acreditamos que a comparação das fontes primárias servirá para avultar o processo de apropriação de ideias relativas a esses elementos pelos autores das fontes. Ao estabelecer paralelos entre as fontes, entendemos que possibilitará a identificação das novas representações que o martírio e os processos político-religiosos daquele contexto histórico passaram a possuir para os primeiros monges eremitas coptas e/ou autores de suas hagiografias.

1. Uma igreja copta?

Antes de adentrarmos em alguns pormenores que consideramos relevantes no que tange à empreitada de escrever algumas linhas introdutórias acerca do cristianismo copta no recorte temporal estudado, torna-se necessário um breve esclarecimento em relação ao próprio termo, por sua vez possuidor de duplo significado, que acaba gerando margem para dúvidas em relação a sua utilização, quando não muito bem delimitado.

Atualmente o termo “copta” pode ser utilizado para denominar tanto os cristãos egípcios, quanto a língua egípcia tardia. Para o caso da denominação do local, podemos afirmar que a palavra “copta” originou-se do latim *coptus*, que é uma corruptela do árabe “*qibit*”, que por sua vez deriva-se da palavra grega Αἴ γυπτοῖ¹³ (*Aígyptos*) que significa “Egito”¹⁴, e passou a denominar os cristãos egípcios, pois os primeiros textos manuscritos bíblicos do Egito foram redigidos nesta língua, na passagem do segundo para o terceiro século¹⁵. Cabe dizer ainda, que sua origem pode remontar ao termo “*Ht-Ka-Ptah*”

⁹ Ário (250-336) era um presbítero de Alexandria que acreditava que, no caso da Trindade, “[...] o Filho não era divino: era uma criatura como outra qualquer. Certamente era a maior de todas as criaturas – uma espécie de arcanjo – mas não era Deus. Em sua opinião, era o ser que havia encarnado em Jesus”, conforme HILL, Jonathan. *História do Cristianismo*. São Paulo: Rosari, 2009, p. 80.

¹⁰ Disputas entre as igrejas coptas Petrina (Pedro de Alexandria) e Meleciana (Melécio de Licópolis), ambas com hierarquia própria de bispos e padres, em busca de hegemonia na Sé de Alexandria, conforme BRAKKE, David. *Athanasius In: ESLER, Philip F. The Early Christian World*. Vol. 2. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2004, p. 1104.










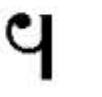












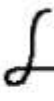



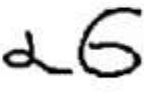








¹¹ Entende-se aqui como religiões não-cristãs, todas aquelas em plena atividade na Antiguidade, de uma matriz não judaica e não cristã, portanto, não monoteístas, cuja base era definida por crença e culto em elementos da natureza como divindades, comumente enquadradas sem muito critério no termo “paganismo”.

¹² Vale frisar que o Egito nos séculos III e IV encontrava-se sobre os auspícios da Tetrarquia, como uma tentativa de restabelecimento político e econômico por parte do imperador, após meio século perturbações nas estruturas imperiais, conforme BOWMAN, Alan K. *Diocletian and the First Tetrarchy 284-305 AD*. In: BOWMAN, Alan K. *Et al. The Cambridge Ancient History. The Crisis of Empire, A.D. 193-337*. V. XII. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 67-75. Neste caso, podemos afirmar que “as verdadeiras vítimas da crise foram as massas trabalhadoras, tanto no campo quanto na cidade” conforme ALFÖLDY, Géza. *Historia Social de Roma*. Madri: Alianza Universidad, 1996, p. 133.

¹³ Alguns termos encontram-se grafados em seu idioma original (grego) para conservar seu significado no contexto desta pesquisa. Todos encontram-se transliterados e traduzidos no Glossário.

¹⁴ IWASAKI, Maki. *The Significance and the Role of the Desert in the Coptic Monasticism: Monastery of St. Samuel as a Case Study*. 沙漠研究 *Journal of Arid Land Studies*. 22-1, 139 -142, 2012, p. 139.

¹⁵ LAYTON, Bentley. *A Coptic Grammar. With Chrestomathy and Glossary. Sahidic Dialect*. Wiesbaden, Alemanha: Harrassowitz Verlag, 2000 (Porta Linguarum Orientalium), p. 1.

Letter	older Scripts			Coptic	
	Hieroglyphic	Hieratic	Demotic	Cap	Small
Shai					
Fai					
Khai					
Hori					
Ganga					
Cheema					
Tee					

Após o esclarecimento acima, tornar-se-á necessário um breve apontamento no sentido de compreendermos mais claramente o cristianismo copta²¹. Isto será feito aqui a partir de dois momentos, quais sejam: no primeiro faremos uma análise de como o cristianismo chegou ao Egito e como lá se desenvolveu, a partir de textos bíblicos e fontes de diversas naturezas. No segundo momento, elucidaremos questões referentes ao cisma meleciano; evento importante para a compreensão do cristianismo no Egito, principalmente na cidade de Alexandria e no período alvo das análises.

Considerando a apropriação dos textos hebraicos chamados *a posteriori* veterotestamentários²² por parte dos cristãos, podemos dizer que o Egito é um local

²¹ Acerca dos múltiplos usos do termo “copta”, vale dizer que para esta pesquisa, quando lançarmos mão do termo, o faremos com o objetivo de indicar os cristãos egípcios. Caso contrário, quando necessário for, nos valeremos do uso da expressão “língua copta” ou similares.

²² Utilizamos o termo veterotestamentário por ser mais conhecido e difundido, o que facilita a compreensão e fluidez do texto, apesar de termos em vista o problema da inferiorização implícita nesta nomenclatura, em contraposição aos chamados textos neotestamentários, que indicaria que o mais antigo, portanto de origem hebraica, estaria ultrapassado em relação ao mais novo, de origem cristã, pois, para Rogerson, o uso do termo “antigo” implica “[...] o fato de ser um termo explicitamente cristão que também sugere que o seu conteúdo, de certa forma, é inferior ou foi superado pelo Novo Testamento. [...] É impossível negar a existência também de

privilegiado no contexto de ambas as religiões, uma vez que passagens das mais significativas deste *corpus* documental narram a presença hebraica no Egito, principalmente com José e Moisés, conforme narrado nos livros de Gênesis²³ e Êxodo²⁴. Sobre o primeiro caso, fica evidenciado que “José fora portanto levado ao Egito [...]”²⁵, sob os auspícios de Iahweh que “[...] assistiu a José [...]”²⁶. Sobre o segundo caso, em meio à muitas evidências, podemos citar a seguinte: “[...] expulsos do Egito, não puderam deter-se nem preparar provisões para o caminho. A estada dos israelitas no Egito durou quatrocentos e trinta anos”²⁷, segundo o texto.

Além da presença de hebreus no Egito, e do evidente conhecimento de tais narrativas entre os cristãos, contamos também com um evento neotestamentário de grande importância na relação entre o Egito e o cristianismo: a presença do próprio Jesus nas terras Nilo. Neste caso, o único texto canônico em que é possível evidenciar tal presença é Mateus²⁸. Segundo este texto, logo após a visita dos magos ao menino recém-nascido, “[...] o Anjo do Senhor manifestou-se em sonho a José e lhe disse: ‘Levanta-te, toma o menino e sua mãe e foge para o Egito [...]’”²⁹. Tal recomendação, segundo a narrativa, foi dada por conta da perseguição empreendida por Herodes o Grande (73-4 AEC)³⁰, que buscava o profético rei dos judeus para então matá-lo. Entretanto, vale dizer que o fragmento parece mais uma estratégia literária, no sentido de imputar nos eventos que se seguiram ao nascimento de Jesus um caráter messiânico na criança, e também de uma profecia realizada, pois, conforme o próprio texto bíblico faz referência: “*Do Egito chamei o meu filho*”³¹.

É necessário dizer que as narrativas bíblicas acima selecionadas, amiúde não indicam, de fato, a presença cristã naquele território, mas sim fornecem elementos que indicam o local como região privilegiada tanto para os hebreus, quanto para os cristãos, por ter abrigado figuras proeminentes como José, Moisés e o próprio Jesus, segundo os relatos dos textos.

Sobre a presença cristã no Egito, o que temos *a priori* é a reprodução de uma tradição religiosa, que entendemos exceder o cristianismo copta, entretanto desamparada de contrapartidas histórico-arqueológicas que indiquem esta direção.

No que se refere à tradição religiosa copta, Marcos (10 AEC-68) teria levado o cristianismo para o Egito entre os anos 55 e 61, pois conforme afirmam os coptas, Marcos para a maioria dos cristãos é muito conhecido por ser veiculado a ele a escrita de um dos chamados evangelhos sinóticos. Contudo, para os coptas, Marcos foi quem levou o *kh/rugma* (*kérygma*) para a população do Nilo, pois, “[...] para nós no Egito, ele é o portador da Boa Nova, o Fundador da Igreja, e o Primeiro Patriarca de Alexandria”³².

Tal tradição religiosa copta, acabou ou sendo tomada como verdade em textos de cunho religioso, como o observado anteriormente, ou ao menos aceita sem muitos questionamentos em textos historiográficos, os que mais nos chamam a atenção. Como podemos observar, em grandes manuais de “História da Igreja”, podemos encontrar

um traço antissemítico nesta atitude.” ROGERSON, J. W. O Livro de Ouro da Bíblia: Orígenes e Mistérios do Livro Sagrado. Rio de Janeiro: Ediouro, 2011, p. 13.

²³ Gn para Gênesis.

²⁴ Ex para Êxodo.

²⁵ Gn 39, 1.

²⁶ *Idem*.

²⁷ Ex 12, 39-40.

²⁸ Mt para Evangelho segundo Mateus.

²⁹ Mt, 2, 13.

³⁰ AEC para Antes da Era Cristã.

³¹ Mt, 2, 15. A nota “h” da Bíblia de Jerusalém, indica o seguinte: “Israel, ‘o filho’, do texto profético, era, pois, uma figura do Messias”. BÍBLIA DE JERUSALÉM. 8ª Impressão. São Paulo: Paulus, 2012, p. 1705.

³² “[...] *to us in Egypt, he is the bearer of Good News, the Founder of the Church, and the first Patriarch of Alexandria*”. MASRI, Iris Habib el. *The Story of the Copts. The True History of Christianity in Egypt. Book I From the Foundation of the Church by Saint Mark to the Arab Conquest*. Califórnia: St. Anthony Monastery, [s. d.], p. 14.

apontamentos do tipo que a Marcos “se atribui a fundação da Igreja de Alexandria [...]”³³. A fórmula acaba se repetindo sem muitos questionamentos na exígua historiografia sobre o cristianismo copta no Brasil, uma vez que autores indicam que “[...] no Egito há referências importantes sobre a Igreja de Alexandria que teria sido fundada por São Marcos”³⁴.

Entendemos que a origem deste tipo de discurso é datada, entretanto não em escritos coptas e também não nos chamados evangelhos canônicos. Onde encontramos umas das referências mais antigas em relação a Marcos ter levado o cristianismo para o Egito é na História, porém Eclesiástica³⁵ de Eusébio de Cesareia (265-339). Numa única frase de seu volumoso texto, podemos encontrar a referência primordial, como segue: “Dizem que este Marcos foi o primeiro a ser enviado ao Egito, e que ali pregou o Evangelho que ele havia posto por escrito e fundou igrejas, começando pela de Alexandria”³⁶. Neste caso o que pode ser depreendido da frase são poucos elementos: que alguém enviou Marcos para pregar no Egito; que este Marcos de fato é o chamado evangelista; e que a primeira igreja egípcia foi estabelecida em Alexandria. Entretanto, Eusebio ao utilizar o verbo “dizer” na terceira pessoa do plural do presente do modo indicativo, nos nega ou também desconhece a origem da informação.

Neste caso, na impossibilidade de apontarmos com segurança como se deu a introdução do cristianismo no Egito, o melhor a fazer é atentarmos para as palavras de Hill, que longe de configurarem afirmações infundadas, abrem possibilidades e linhas de investigação que fogem do tradicionalismo “marcano”, doravante contaminador da historiografia, uma vez que para o autor “a tradição atribui a Marcos, companheiro de Pedro e tradicionalmente considerado o autor do Evangelho de Marcos, a vinda do Cristianismo para a cidade, embora só tenhamos começado a ouvir falar da Igreja no final do século II”³⁷. O autor aponta ainda para o fato de que Alexandria, antes da inserção cristã, “[...] já era a sede de uma vigorosa comunidade judaica, conhecida por seus filósofos e cientistas”³⁸, o que pode ter tornado mais fácil a aceitação de uma nova religião que tinha como base os escritos hebraicos.

Podemos dizer que a História do cristianismo copta além de ser permeada pela tradição religiosa, é também por sucessivas cisões que acabaram por dividir a unidade da igreja copta em três momentos fulcrais distintos, quais sejam: o cisma meleciano (304-325), o Concílio de Calcedônia (451) e um cisma interno que originou a atual divisão entre Igreja Ortodoxa Copta e Católica Copta (1741). Entretanto, dever-nos-emos focar apenas no primeiro evento, por conta de sua importância evidente para nosso recorte temporal.

A partir do ano 303, iniciou-se aquela que é considerada como a pior, e a de fato última perseguição sistemática aos cristãos, empreendida primeiramente pelo imperador Diocleciano (244-311) e a partir do ano 305 continuada pelo imperador Galério Maximiano (260-311)³⁹. Esta empreitada imperial contra os cristãos acabou por ser o estopim dos acontecimentos do cisma meleciano.

No ano 304, portanto um ano após a deflagração da última grande perseguição aos cristãos, o bispo Pedro de Alexandria (Ca. séc. IV) optou por se esconder com objetivo de evitar sua possível prisão diante das perseguições, o que provavelmente o conduziria para seu martírio, abandonando a igreja de Alexandria e com isso impedido de exercer suas funções

³³ “Se le atribuye la fundación de la Iglesia de Alejandría [...]”. GÓMEZ, Jesús Álvarez. *Historia de la Iglesia I. Edad Antigua*. Madri: BAC, 2001, p. 69.

³⁴ FIGUEIREDO, Angela Cristina Sarvat. *Op. cit.*, p. 15.

³⁵ HE para História Eclesiástica.

³⁶ HE, XVI, I.

³⁷ HILL, Jonathan. *Op. cit.*, p. 41.

³⁸ *Idem*.

³⁹ HILL, *op. cit.*, p. 56.

episcopais⁴⁰. Contudo, a ausência de Pedro, acabou por dar maior autonomia para os bispos do Alto Egito⁴¹.

Com a *sede vacante* em Alexandria, o bispo Melécio de Licópolis no Alto Egito (Ca. séc. IV), numa tentativa de superar hierarquicamente a sede do Delta, iniciou imediatamente a ordenação de sacerdotes. Melécio utilizou o rigorismo donatista⁴² para conferir legitimidade a seus atos, uma vez que recusavam-se terminantemente a readmitir para as igrejas aqueles que outrora se omitiram durante os eventos persecutórios⁴³.

Pedro de Alexandria juntamente com outros bispos partidários denunciaram o que consideravam uma ilegítima intervenção em suas sedes e em 306 conseguiram a destituição e o exílio de Melécio⁴⁴. Entretanto, o cisma se desenrolou até a época de Niceia (325), pois os melecianos, doravante tomaram partido do arianismo e por isso no Egito passaram a co-existir duas igrejas cristãs com hierarquias distintas: uma petrina e outra meleciana; ambas reivindicando legitimidade⁴⁵. Neste caso, vale frisar que, inicialmente, na questão meleciana o problema em voga não era de cunho teológico-doutrinário, como ocorreu na questão ariana, mas foi uma querela que deu-se em relação à autoridade dos bispos; de início ambos defensores da chamada ortodoxia. Por fim, o Concílio de Niceia optou por reorganizar a igreja petrina e a considerou única e legítima, naquela altura liderada por Alexandre de Alexandria (?-326). Além disso, re-integrou os melecianos na hierarquia petrina⁴⁶.

A igreja copta, quase uma centúria e meia após esses ocorridos, acabou como um corpo único separando-se da igreja de Roma, adotando o monofisismo⁴⁷, portanto contrária as determinações de Calcedônia. Mais de um milênio depois, parte da hierarquia copta se converteu ao catolicismo romano, gerando a forma atual da igreja egípcia: Ortodoxa Copta (não-calcedoniana independente) e Católica Copta (*sui iuris* em comunhão com Roma).

2. O monaquismo copta:

É lugar comum, tanto na tradição religiosa quanto na historiográfica, o entendimento de que o oriente foi o local de nascimento do monaquismo cristão. Entretanto, segundo as afirmações de Colombás, entender as causas históricas do surgimento do movimento monástico na religião cristã é “uma questão disputada”⁴⁸, partindo do pressuposto que alguns autores, desde a segunda metade do século XIX, vêm desenvolvendo teorias das mais diversas com objetivo de elucidar este problema.

⁴⁰ BRAKKE, David. *Athanasius In*: ESLER, Philip F. *The Early Christian World*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2000, Vol. 2, p. 1104.

⁴¹ Vale dizer que desde a expansão do cristianismo no Egito, os bispos de Alexandria exerciam grande poder no Egito e Líbia, porém, dentro da própria Alexandria os bispos eram considerados apenas os primeiros entre os iguais. *Op. cit.*

⁴² O donatismo foi uma concepção cismática, originária do norte da África, que defendia o não restabelecimento dos chamados *traditores* e *lapsis*, ou seja, aqueles cristãos que entregaram para as autoridades romanas livros e artefatos sagrado-litúrgicos durante as perseguições, ou mesmo que tenham apostatado ou queimado incenso em honra ao imperador no intento de escapar das condenações. BAUER, Johannes; *et alli*. História da Igreja Católica. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 56-59.

⁴³ DONADONI, S. O Egito sob a Dominação Romana *In*: MOKHTAR, Gamal. História Geral da África II: África Antiga. Brasília: UNESCO, 2010, p. 208.

⁴⁴ MONDONI, Danilo. História da Igreja na Antiguidade. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006 (Coleção CES), p. 111.

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ BRAKKE, David. *Op. cit.*, p. 1106.

⁴⁷ Do grego monofisitismo/j (*monophysitismós*), “uma natureza”. Modelo cristológico que defende a única natureza divina de Jesus. Nesta concepção, após a encarnação do Verbo, Jesus teria perdido totalmente sua natureza humana, acometido totalmente pela divina, ao contrário do defendido em Calcedônia (diofisismo), que Jesus teria preservado as duas naturezas. BAUER, Johannes. *Op. cit.*, p. 98.

⁴⁸ COLOMBÁS, Garcia M. *El Monacato Primitivo*. 2ª ed. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998, p. 9.

Para Colombás as disputas começaram quando H. Weingarten publicou sua tese (1877) afirmando que as origens do monaquismo cristão estariam relacionadas aos *katoxo/i*⁴⁹ (*katochói*). Este grupo era formado por religiosos reclusos do templo de *Se/rapij*⁵⁰ (*Sérapis*), em Alexandria junto ao Egito, e praticavam um tipo de culto específico do período helenístico (323-146 AEC), fundado por Ptolomeu I (366-283 AEC), no qual seus membros possuíam práticas de reclusão similares as dos monges cristãos⁵¹. Entretanto, a tese logo perdeu força ao se constatar que não passou de um erro de tradução acerca da vida de Pacômio (292-348), escrita em copta, onde acreditou-se que o monge fora descrito como um dos *katoxo/i* (*katochói*), antes de sua conversão ao cristianismo⁵².

No século seguinte, R. Reitzenstein elaborou uma nova explicação para o problema, em que afirmava que o monaquismo cristão procedeu do conjunto e ideias filosófico-religiosas helenistas que se difundiram no decorrer dos séculos II e IV⁵³. Porém, Colombás retruca mostrando que tais ideias como vocabulário, costumes e o próprio ideal de vida, que podem ser percebidas através de práticas como privação de alimento, de sono, confusão entre o real e o imaginário, visões e milagres, fazem parte também da cultura “[...] dos ascetas de Filon, dos discípulos de Pitágoras e dos gnósticos judeus ou pagãos”⁵⁴, dando a entender que, assim como o próprio monaquismo, seriam práticas constituintes de diversas religiões e filosofias, sem uma relação tão direta e aparente.

Tomando Colombás como referência, porém sem muito a acrescentar, Burton-Christie também fez uma breve análise acerca da questão do surgimento do monaquismo cristão. Segundo o autor, alguns pesquisadores possuem restrições ao falar sobre uma origem bíblica, ou predominantemente religiosa do monaquismo egípcio, mas concordam quando relegam a grande quantidade de movimentos filosófico-religiosos presentes às margens do Rio Nilo seu aparecimento entre os anos finais do século III e o início do IV⁵⁵. Para ambos os autores, as principais influências externas ao cristianismo, para o surgimento do monaquismo cristão, podem ter sido provenientes dos monges budistas, dos *katoxo/i* (*katochói*), estóicos, neopitagóricos, neoplatônicos, dos ascetas judeus como terapeutas e essênios e, também, de outros movimentos como dos gnósticos e dos maniqueus⁵⁶.

Colombás constata que, no decorrer da história, os próprios monges traçaram diversas causas para sua origem, entretanto, todas tomavam como base aspectos profundamente bíblico-religiosos, desconsiderando os processos históricos em voga. Esses monges acreditavam ser herdeiros do povo de Israel e fazer parte de uma “história da salvação”, na qual os textos vetero e neotestamentários se relacionavam diretamente. Tomavam os ascetas judeus dos textos bíblicos como seus predecessores, por conta da renúncia do mundo. Viam Adão antes do pecado, quando mantinham contato direto com a divindade, como a semente de sua árvore genealógica. Consideravam também o profeta Elias e João Batista, como os inauguradores do monaquismo. Por fim, outros afirmaram ainda ter sido o próprio Jesus de

⁴⁹ BUENO, Justino de Almeida. *Cadernos de História Monástica 2: Santo Antão e o Anacoretismo Copta*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2011, p. 9.

⁵⁰ Era uma divindade cultuada em Alexandria, que serviu também para legitimar o poder helenístico e depois romano na região. De iconografia bem próxima a do deus grego *Zeus* (Zeús), exeto por portar o *ka/laqoj* (*kálathos*), um cesto de frutas repousado em sua cabeça. LOBIANCO, Luís Eduardo. *Serápis – Divindade política de Alexandria: Helenismo e Legitimação do Poder Ptolomaico e Romano do Egito à Luz da Religião*. *Revista Jesus Histórico*, UFRJ, v. 9, 2012, p. 62.

⁵¹ MARTÍNEZ MAZA, Clelia. *La Katoché en los Cultos Egipcios*. *Arys*, 3, 2000, pp. 163-165.

⁵² *Op. cit.*, p. 165.

⁵³ COLOMBÁS, Garcia M. *Op. Cit.*, p.10.

⁵⁴ “[...] de los ascetas de Filón, de los discípulos de Pitágoras y de los gnósticos judíos o paganos”

⁵⁵ BURTON-CHRISTIE, Douglas. *La Palabra en el desierto: La Escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano*. Tradução María Tabuyo, Agustín López. Madri: Ediciones Siruela, 2007, p. 47.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 49.

Nazaré o fundador do ideal de vida monástico, bem como os apóstolos como seus mais perfeitos seguidores⁵⁷.

Para Bueno as causas não possuem uma relação bíblica tão direta quanto para Colombás, porém não deixam de fazer parte do âmbito religioso. O autor afirma que um dos fatores que explicam este fenômeno seria o “misticismo ardente” dos primeiros monges egípcios, bem como seu suposto gosto pela ascese, que explicaria o modo “heróico” como o povo copta suportava tais sofrimentos. O autor afirma também que aquelas pessoas possuíam uma visão natural do sobrenatural, uma vez que estariam impregnadas de fé, piedade e de um sentimento vivo da divindade. Por fim, para o autor, os primeiros monges estavam muito próximos de “Cristo, Maria e os santos”⁵⁸. Contudo, seguindo a crítica de Burton-Christie, vale frisar que todos os elementos destacados por ambos os autores quando não possuem fundamentação unicamente bíblica e, portanto, tendenciosamente religiosa, não se preocupam com os eventos históricos que ocorriam naquele período.

Onde podemos encontrar uma fundamentação motivada por elementos histórico-religiosos e não puramente religiosos, é nas afirmações de Little, no segundo volume do Dicionário Temático do Ocidente Medieval, quando o autor evoca a questão da mitigação dos martírios como possível elemento constituinte da gênese do monaquismo cristão oriental, se utilizando da figura de Antão. O autor afirma que “o próprio Antônio voltou um dia a Alexandria durante uma onda de perseguições com a nítida esperança de ser supliciado. Ele fracassou e teve que retornar à amarga rotina do martírio no deserto”⁵⁹.

Podemos destacar três questões nas afirmações de Little. A primeira, é o fato de Antão ter partido em busca de seu próprio martírio, ou seja, de sua própria morte penosa, porque estava certo de que a pena capital lhe caberia naquelas circunstâncias, tal como coubera para Jesus. A segunda, o fato do martírio, tomado como certo pelo monge, não ter ocorrido, uma vez que a perseguição aos cristãos era prática corrente “[...] a se contar a reação romana, em que alguns foram presos e outros tantos supliciados, insultados, crucificados e queimados [...]”⁶⁰, desde o grande incêndio em 64, até, pelo menos, 313⁶¹. O terceiro, é o termo utilizado pelo autor, que equivale a vida monástica eremítica como uma espécie de martírio voluntário, porém, incruento, ou seja, sem derramamento de sangue.

Portanto, observamos que o martírio encontra-se presente em todas estas questões; por isto, vale ressaltar a importância que esta prática possuía no contexto do monaquismo copta, pois, com a mitigação progressiva das perseguições “[...] o chamado ‘martírio voluntário’, isto é, o oferecimento feito pelo crente de seu próprio corpo para imolação, geralmente ao poder local, tornara-se algo tão comum no oriente cristão”⁶², tal como nos mostra a tentativa falha de Antão. Porém, com o fim das perseguições, as autoridades romanas negavam-se a imputá-los⁶³, fazendo com que alguns cristãos, procurassem outras formas de “imitar Cristo”, através de um tipo de martírio idealizado, relativo às práticas ascéticas radicais do monaquismo

⁵⁷ COLOMBÁS, Garcia M. *Op. Cit.*, pp. 26-30.

⁵⁸ BUENO, Justino de Almeida. *Op. Cit.*, p. 11.

⁵⁹ LITTLE, Lester K. *Monges e Religiosos In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). Dicionário Temático do Ocidente Medieval. v. II. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 226.*

⁶⁰ CALDAS, Marcos José de Araújo. *Crypto-Christianismus: o Criptocristianismo dos primeiros três séculos no contexto da epigrafia Greco-Romana. Revista Jesus Histórico, UFRJ, Ano V, Volume 8, 2012, p. 47.*

⁶¹ STE CROIX, Geoffrey E. M. *Op. Cit.*, p. 234.

⁶² CALDAS, Marcos José de Araújo. *Vida e Morte no Cristianismo Primitivo. Revista Cantareira – Revista Eletrônica de História. Volume 1, Número 3, Ano 2, Ago., 2004, não-paginada.*

⁶³ MONJES DE LA ISLA LIQUIÑA. *Introducción, Traducción y Notas In: ATANÁSIO. Vida de San Antonio. Cuadernos Monásticos – Fuentes, año 10, nº 33-34, 1975, p. 28.*

nascente, tornando os primeiros monges como “autênticos herdeiros dos mártires”⁶⁴, não mais através da morte, mas da mortificação⁶⁵ de seu corpo.

Como já demonstrado, sabemos que existe um consenso entre os autores (religiosos ou não) que tratam da história monástica, pois, concordam que “no Egito e na Síria, a *fuga mundi* se fez no deserto, lugar que já havia recebido alguns eremitas na segunda metade do século III [...]”⁶⁶. Entretanto, apesar de muito se falar (e escrever) acerca do Egito como *primus locus* do monaquismo cristão, pouco se evidencia acerca desta questão que acaba sendo tomada como verdade pela tradição religiosa e parte da historiografia acerca do tema.

Levando isto em consideração, onde podemos encontrar não evidências fulcrais, mas pelo menos relatos contemporâneos ao recorte temporal estabelecido para esta pesquisa, que indicam o Egito como local de nascimento do monaquismo cristão é na História Eclesiástica de Eusebio de Cesareia⁶⁷. Neste texto, o autor menciona o filósofo judeu helenizado Fílon de Alexandria (25 AEC-50) ao tratar da seita dos terapeutas⁶⁸. Segundo Eusebio, baseado em Fílon, as primeiras ações desses praticantes eram as seguintes:

“De qualquer forma, em primeiro lugar atesta seu afastamento das riquezas, afirmando que, quando começam a viver esta filosofia, cedem seus bens aos parentes e assim, livres de toda preocupação pela vida, saem para fora das muralhas para seguir sua vida em campos isolados e em bosques, sabendo que o convívio com pessoas de sentimentos diferentes é nocivo e sem proveito. Naquele tempo, ao que parece, os que agiam assim exercitavam-se em imitar com sua fé entusiástica e ardorosa a vida dos profetas.”⁶⁹

Podemos decompor este fragmento em algumas partes significativas, quais sejam: abandono de bens, retirada da cidade, afastamento do convívio social e mimetismo bíblico. Podemos afirmar que a partir da *VA* e *VP*, todos os elementos em destaque são também, se não práticas monásticas, ao menos representações do monaquismo inseridas por Atanásio e Jerônimo e ao que parece também compartilhadas por Eusébio. Para ilustrar tal proximidade podemos citar alguns trechos das fontes, como seguem. Sobre o abandono dos bens aos parentes: “Os bens que recebeu dos pais [...] deu-os de presente às pessoas da aldeia [...]”⁷⁰ e

⁶⁴ LITTLE, Lester K. *Op. Cit.*, p. 226.

⁶⁵ “Mortificação - Privação ou sacrifício voluntário para lutar contra as tentações e apurar o autodomínio. Faz parte da ascese religiosa.” DIAS, Geraldo J. A. Coelho. Glossário Monástico-Benedictino: Em Torno dos Espaços Religiosos – Monásticos e Eclesiásticos. Portugal, Porto: IHM-UP, 2005, p. 202.

⁶⁶ “*en Aegyptus y Syria, la fuga mundi se hizo hacia el desierto, este lugar, que ya había albergado a ciertos eremitas durante la segunda mitad del s. III [...]*”. HELAL OURIACHEN, El Housin. *Origen y desarrollo de la topografía monacal en la Hispania meridional durante la Antigüedad Tardía*. Revista de Claseshistoria. Publicación digital de Historia y Ciencias Sociales. Artículo 281, 15 de febrero de 2012, p. 2.

⁶⁷ Vale dizer que não pretendemos aqui afirmar que o monaquismo copta é uma sucessão direta da seita dos terapeutas de Fílon. Entretanto, entendemos ser importante citar a *HE* não apenas por conta da proximidade entre os costumes dos terapeutas e dos monges coptas, mas também pelo texto ter sido escrito no século IV, período em que o monaquismo copta estava em pleno desenvolvimento e expansão, podendo ter sido utilizado intrinsecamente e até inconscientemente por Eusebio na redação de seu texto.

⁶⁸ Segundo Eusebio, receberam tal denominação “[...] porque como médicos livravam aqueles que os cercavam dos sofrimentos causados pela maldade às almas, curando-os e cuidando deles, ou pela limpeza e pureza de seu serviço e culto à divindade.” *HE*, II, XVII, 3.

⁶⁹ *HE*, II, XVII, 5.

⁷⁰ *VA*, 1, 2.

“Vendeu todos os móveis e distribuiu aos pobres todo o dinheiro recebido, salvo pequena reserva para a irmã”⁷¹. Sobre a retirada da cidade para locais isolados: “[...] retirou-se para uma propriedade um tanto afastada e secreta”⁷². Sobre o afastamento do convívio social: “[...] Antão foi para os sepulcros que se encontram longe da aldeia [...]”⁷³. E sobre o mimetismo bíblico: “Dizia que o asceta deve aprender sempre da conduta do grande Elias, como num espelho, a vida que deve levar”⁷⁴. Neste caso, outras (e muitas) referências às fontes poderiam ter sido feitas, porém, escolhemos estas apenas no sentido de estabelecer os paralelos, que indicam uma proximidade muito intensa entre representações monásticas e terapêuticas. Entretanto, podemos apenas supor a existência de apropriações mútuas de conteúdos entre monges e terapeutas, ou melhor entre os autores dos textos (*VA*, *VP* e *HE*), visto que todos foram produzidos no mesmo âmbito religioso (cristão), em regiões próximas (Tebaida ou Alexandria, Cálcis na Síria e Cesareia na Palestina), na mesma época (século IV) e por isso era possível que suas autorias compartilhassem da mesma aparelhagem mental⁷⁵.

Outros pontos de contato muito intenso entre as representações dos terapeutas e dos monges saltam aos olhos e por isso valem a rápida exposição. Sobre os terapeutas, Eusebio relata que “começam estabelecendo como fundamento da alma a continência, e sobre esta edificam as demais virtudes”⁷⁶, tal como fez Antão, segundo os relatos de Atanásio:

“O diabo lhe sugeria pensamentos obscenos. Antão os repelia pela oração. O demônio o excitava. Ele, ruborizando-se, fortalecia o corpo com a fé, as orações e os jejuns. À noite, o diabo miserável chegava a tomar a forma de mulher e a lhe imitar os gestos, com o único fim de seduzir Antão [...]. Novamente o inimigo lhe sugeriu as doçuras da voluptuosidade, mas ele, cheio de cólera e de tristeza, pôs no coração a ameaça do fogo e o tormento do verme.”⁷⁷

É importante ressaltar que este foi um dos primeiros combates travados entre Antão e o demônio (ou seus próprios vícios e costumes mundanos e/ou humanos). Neste ponto da narrativa atanasiana, o monge ainda não era perfeito, ou seja, ainda estava no início de sua vida monástica, buscando instruções de outros e passando por inúmeras provações. Somente a partir de devidamente instruído e vitorioso nos combates “demoníacos” é que Antão desenvolve suas virtudes e, inclusive, começa a realizar milagres, segundo a narrativa, tal como indicado por Eusébio quando diz que a continência é o fundamento das outras virtudes.

Por fim, outro elemento deveras aproximado entre terapeutas e monges é a questão alimentar. Segundo Eusebio, os terapeutas possuíam uma prática alimentar muito austera, cuja a restrição da ingestão de alimentos era levada aos limites do corpo humano. Segundo o autor essa prática alimentar se baseava no seguinte:

“Nenhum deles tomaria alimento ou bebida antes do pôr-do-sol, pois entendem que a luz é

⁷¹ *Idem.*

⁷² “[...] se retiró a una propiedad algo apartada y secreta.” *VP*, 2, 4.

⁷³ *VA*, 1, 8.

⁷⁴ *VA*, 1, 7.

⁷⁵ Conforme item 4 desta Introdução.

⁷⁶ *HE*, II, XVI.

⁷⁷ *VA*, 1, 5.

conveniente para filosofar, enquanto que às necessidades do corpo servem bem as trevas; por isso deixam o dia para aquele mister, e um breve espaço da noite para estas. Alguns inclusive descuidam do alimento durante três dias: neles está mais arraigado o amor pela ciência. Outros de tal maneira se alegram e deleitam no banquete da sabedoria, que tão rica e abundantemente lhes abastece de doutrina, que podem resistir o dobro do tempo e tomar apenas o alimento necessário ao fim de seis dias, por costume. [...] Cremos que estas palavras de Fílon referem-se clara e indiscutivelmente aos nossos.”⁷⁸

Prática alimentar muito semelhante a descrita por Eusebio também pode ser verificada no texto de Atanásio, uma vez que segundo esse autor, Antão: “comia só uma vez por dia, depois do pôr-do-sol, e acontecia, por vezes, tomar alimento apenas de dois em dois dias, muitas vezes até de quatro em quatro”⁷⁹. Cabe ressaltar que Eusébio ao final desta descrição diz que Fílon estaria referindo-se “[...] clara e indiscutivelmente aos nossos”⁸⁰, ou seja, aos cristãos que praticavam estas restrições.

Este caso (bem como os outros) acabam demonstrando um intercâmbio de conteúdos entre os textos, devido as suas aproximações e similaridades. Entretanto, não queremos determinar aqui (e nem é nosso objetivo) que o monaquismo é um subproduto ou possuiu suas origens na seita dos terapeutas de Fílon, como já foi proposto outrora; o que pretendemos indicar é que este conjunto de práticas e representações faziam parte da aparelhagem mental religiosa egípcia judaico-cristã e que por isto pode ter sido apropriada mutuamente por Fílon, Eusébio, Atanásio e Jerônimo, bem com pelos monges.

O que não podemos deixar de citar é o fato de que no Egito e principalmente em Alexandria, já existia desde pelo menos o I século EC a prática do ascetismo e *fuga mundi*, porém naquele momento desvinculadas da religiosidade cristã, pois Fílon as relatou em âmbito judaico-helenístico. Neste caso acreditamos que o monaquismo acabou se apropriando e unindo estas práticas locais pré-existentes no Egito e Alexandria às concepções religiosas cristãs, uma vez que além da proximidade de conteúdos nos relatos demonstrados acima, Eusébio ainda afirma que “[...] onde abundam é no Egito, em cada um dos chamados *nomos*, e sobretudo em torno de Alexandria”⁸¹.

Vale destacar também o monaquismo como um tipo de fenômeno religioso, primeiro pela quantidade de locais onde se praticava e segundo por sua rápida expansão no oriente e também no ocidente. Isto sem contar que a prática monástica não é algo que se consegue vivenciar com ampla tranquilidade, pois envolve um certo radicalismo por parte de seus adeptos, no que se refere ao abandono material, social e familiar. Mesmo assim, num espaço de tempo de cerca de trezentos anos, o monaquismo surgido entre os desertos egípcios e sírios, expandiu-se rapidamente pela Palestina, Capadócia, Chipre e alcançando Constantinopla na parcela próximo-oriental e, incrivelmente no ocidente, iniciado na Gália,

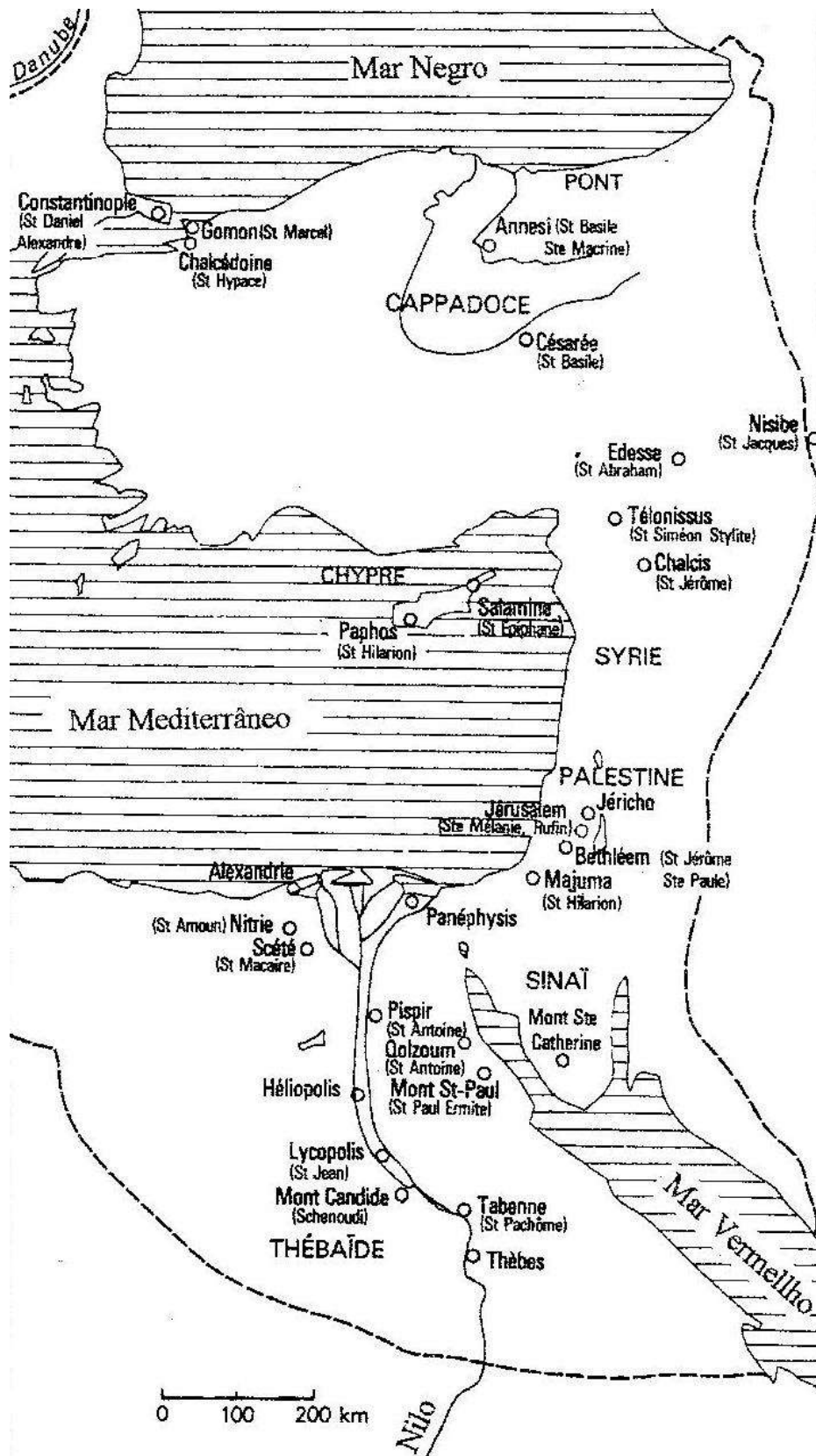
⁷⁸ HE, II, XVI-XVII.

⁷⁹ VA, 1, 7.

⁸⁰ HE, *op. cit.*

⁸¹ HE, II, XVII, VII.

atingiu regiões como as Penínsulas Itálica e Ibérica, ilhas britânicas, Europa central e Balcãs. Para ilustrar a impressionante expansão monástica, seguem os mapas⁸²:



⁸² Os mapas: vide BUENO, Justino de Almeida. Cadernos de História Monástica 1: Introdução Geral. Juiz de Fora: Mosteiro da Santa Cruz; São Paulo: Abadia São Geraldo, 2003.



Em suma, para além da questão das origens egípcias (ou não) do monaquismo cristão, é preciso entender o papel que as terras salobras e desérticas às margens do Nilo desempenharam como verdadeiras testemunhas, se não das origens, do alvorecer e do pleno raiar do monaquismo em âmbito cristão. E isto principalmente levando-se em consideração os relatos hagiográficos de Atanásio de Alexandria e Jerônimo de Estridão acerca de Antão do Deserto e Paulo de Tebas, duas figuras proeminentes da História monástica, pois um é considerado pela tradição religiosa que já encontra ecos no século IV o pai dos monges e o outro o primeiro entre os monges egípcios, também desde uma tradição que iniciou-se neste mesmo século.

3. As “vidas” de Antão do Deserto e Paulo de Tebas:

As fontes primárias selecionadas, em primeiro plano, como alvo de nossas análises são a *Vita Antonii*, escrita por Atanásio de Alexandria entre os anos 356 e 366 durante um de seus cinco exílios no deserto da Tebaida ou em Alexandria durante seu retorno definitivo⁸³, e a *Vita Pauli*, escrita por Jerônimo de Estridão por volta do ano 375 no deserto de Cálcis na Síria⁸⁴, durante uma de suas muitas viagens. Ao optarmos por estas fontes, acabamos o fazendo por conta do recorte espaço-temporal ao qual se inserem na pesquisa, a saber o intervalo de tempo entre os séculos III e IV, uma vez que ambas as fontes foram produzidas no IV século, porém, relatam acontecimentos do século anterior. Em relação ao recorte

⁸³ MONJES DE LA ISLA LIQUIÑA. *Op. cit.*, p. 173.

⁸⁴ RIVAS, *Op. cit.*, p. 542.

espacial, o Egito é alvo das atenções considerando que Atanásio era egípcio, escreveu no Egito acerca de um monge egípcio e Jerônimo de Estridão apesar de não ser egípcio e nem ter escrito lá, o fez acerca de Paulo de Tebas, um monge nascido e que lá viveu.

Vale ressaltar que ambas as fontes pertencem ao gênero hagiográfico⁸⁵. O termo “hagiografia” origina-se da junção dos termos gregos *α(γιο)ι* (*hágios*)⁸⁶ *γραφω* (*gráphoo*)⁸⁷ com significado de “escrita santa”, porém, inicialmente no que se refere aos escritos bíblicos e religiosos que acredita-se serem inspirados. A hagiografia enquanto gênero literário passou a se desenvolver ainda nos primeiros séculos do cristianismo e dentre as diversas modalidades inerentes a este gênero, as chamadas “vidas de santos” alcançaram *status* de maior relevância, logo em seguida ao fim das perseguições aos cristãos, portanto, estão ligadas diretamente a temática da pesquisa⁸⁸.

Ao longo dos séculos, a hagiografia deixou de ser unicamente esses “escritos santos” inspirados e passou a ser também o estudo de tudo aquilo relativo aos santos, inclusive textos em sua referência. No caso da História, podemos dizer que atualmente “[...] as vidas de santos se tornaram um documento de excepcional riqueza para o conhecimento, principalmente da Idade Média, período de apogeu do gênero, e o valor historiográfico do texto hagiográfico não é mais discutido”⁸⁹.

Ainda acerca disto, vale frisar que as hagiografias são fontes históricas como quaisquer outras, sem se sobrepor nem se retrair em função desta ou daquela tipologia. Entretanto, para a presente pesquisa, entendemos que a tipologia hagiográfica reúne em si tanto as premissas mais íntimas do autor, bem como o contexto circundante, pois, a representação da pessoa considerada santa, acaba sendo uma síntese entre concepções do autor e uma exteriorização do coletivo por ele colocada no texto⁹⁰, o que nos permite analisar os processos históricos do período.

Entendemos ainda que as hagiografias podem nos apresentar uma realidade, ou seja, um determinado contexto a partir da visão da sua autoria, pois esse tipo de fonte, “[...] é sempre uma representação da realidade exterior”⁹¹. Além disso, cabe frisar que as hagiografias podem expressar contextos históricos, ou seja, político, econômico, social, institucional, entre outros; mas utilizá-la apenas para apreender estes elementos, para Amaral tornaria a análise empobrecida⁹², o que também acreditamos ser plausível, pois este tipo de análise fechada acabaria desconsiderado outros elementos constituintes da fonte, como valores simbólicos e as representações. Sendo assim, utilizaremos as hagiografias aqui para compreender o contexto histórico do período, mas também simbólico, ou melhor dizendo, as representações geradas ali, pois, separar os elementos ditos históricos dos religiosos para o período em voga, poderia acabar resultando em análises discrepantes. Em razão disso, acreditamos ser salutar para a pesquisa, o enfoque obviamente no contexto histórico,

⁸⁵ Isto não significa dizer que outras fontes primárias de outras naturezas não poderão ser utilizadas em referência a temas secundários no decorrer da pesquisa.

⁸⁶ Santo; sagrado. BAILLY, Anatole. *Le Grand Bailly: Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000, p. 5. STRONG, James. *A Concise Dictionary of the Words in The Greek Testament*. Nashville; New York: Abingdon Press, 1890, p. 7.

⁸⁷ Escrever; escrita. BAILLY, Anatole. *Op. cit.*, p. 176. STRONG, James. *Op. cit.*, p. 21.

⁸⁸ A proeminência das “vidas de santos” se deveu ao “[...] caráter edificante e moralizante destes materiais, o que favorecia o intento eclesiástico de expansão do Cristianismo e motivava os hagiógrafos.” SILVA, Leila Rodrigues. Prefácio *In: AMARAL, Ronaldo. Santos Imaginários, Santos Reais: A Literatura Hagiográfica como Fonte Histórica*. São Paulo: Intermeios, 2013, p. 13.

⁸⁹ PEREIRA, Ana Paula Lopes. O Relato Hagiográfico como Fonte Histórica. *Revista do Mestrado de História (USS)*, Vol. 9, n° 10, 2007, p. 165.

⁹⁰ *Op cit.*, p. 15.

⁹¹ *Op cit.*, p. 26.

⁹² *Op cit.*, p. 27.

concomitantemente com as representações religiosas do período, a partir de uma aproximação com a teologia, porém, não sobrepondo um sobre o outro.

Os motivos da escolha das fontes supracitadas foram, também, o fato de possuírem como referência as hagiografias de uns dos primeiros monges de que se tem notícias, de acordo com a tradição religiosa cristã, bem como sua autoria, uma vez que Atanásio e Jerônimo foram duas figuras proeminentes do período patrístico⁹³, pois o primeiro foi bispo de Alexandria, que participou do Concílio de Niceia, ao lado do então bispo Alexandre⁹⁴ e o segundo, monge, apologista e tradutor da Bíblia para o latim⁹⁵. Também foram observados para a escolha das fontes principais o período e o local de de sua produção⁹⁶, pois, ambos encontram-se inseridos no contexto histórico anteriormente estabelecido, uma vez que o monaquismo copta é considerado a base de todo o monaquismo cristão⁹⁷.

Outro fator importante acerca da escolha das fontes é a existência, em ambas, de excertos cuja temática é inerente ao tema do martírio, inserida em textos que objetivam versar acerca do monaquismo, conforme é evidenciado em VA 2, 46 “Antão vem a Alexandria confortar os confessores e procurar o martírio” e VP 2, 2-3 “Os tempos da perseguição” e “Moscas e delícias”. Vale destacar também, que na Parte V da VA encontram-se os dois primeiros capítulos (“Antão vai a Alexandria sob a perseguição do Imperador Maximino” e “O martírio diário da Vida Monástica”) cuja importância para a questão da relação entre monaquismo e martírio se apresentam de forma mais significativa para a pesquisa.

Como exercício fomentador de melhor compreensão das fontes, como um todo e não desarticulada de seu próprio contexto interno, cabe a elaboração do quadro abaixo, no sentido de uma descrição sumária de seus conteúdos e também para localizarmos que excertos avultam-se como suma importância para nossas análises, bem como conteúdos que entendemos como secundários aqui, mas que de igual maneira contribuirão para a melhor compreensão da própria fonte e seu contexto, bem como das autorias e audiências.

Fonte: <i>Vita Antonii</i>	
Disposição	Breve descrição
Títulos da Parte I	
Prólogo	Motivações e destinatários da hagiografia.
Nascimento e Juventude de Antão	Breve narrativa sobre o nascimento, família, infância e juventude antes do monaquismo.
A Vocação de Antão e seus primeiros passos na vida ascética	Abandono da família, <i>fuga mundi</i> e o início da prática ascética.
Primeiros combates com os demônios	Dificuldades do anacoretismo e ascetismo.
Antão aumenta sua austeridade	Força e insistência de Antão em não abandonar o isolamento e o ascetismo.
Antão recluso nos sepulcros: mais lutas com os demônios	Dificuldades do eremitismo, ascetismo e mortificação.
Títulos da Parte II	***
Antão busca o deserto e habita em	Dificuldades do eremitismo, ascetismo e mortificação.

⁹³ Conforme Capítulo I.

⁹⁴ MONJES DE LA ISLA LIQUIÑA. *Op. cit.*, p. 172.

⁹⁵ RIVAS, Fernando. *Op. cit.*, p. 543.

⁹⁶ Sobre a VA, existe uma divergência quanto ao local e período em que foi escrita, pois “[...] *según unos con ocasión de su primer destierro en el desierto, en la Tebaida, encontrándose entre los monjes, 356-362; según otros, la habría escrito a su vuelta definitiva a Alejandría, después de 366.*” MONJES DE LA ISLA LIQUIÑA. *Op. cit.*, p. 173. Contudo, seja qual for o período e o local exatos, ambos encontram-se dentro do recorte espaço-temporal estabelecido para esta pesquisa. Sobre a VP, a datação de sua produção não é problematizada, pois, acredita-se que foi “[...] *compuesta alrededor del año 375 en el desierto sirio de Calcis, donde Jerónimo pasa casi tres años (375-376).*” RIVAS, Fernando. *Op. Cit.*, p. 542.

⁹⁷ AMARAL, Emanuel D’able do. *Introdução à História Monástica*. Salvador: São Bento, 2006, p. 19.

Pispir	
Antão abandona a solidão e se converte em Pai Espiritual	Abandono do eremitismo e Antão como “padre do deserto”, conselheiro espiritual.
Conferência de Antão aos Monges sobre o discernimento dos espíritos e exortação à virtude	Ensinamentos e relatos de experiências aos seguidores.
Perseverança e vigilância	Conselhos sobre como manter-se na vida ascética.
Objeto da virtude	Explicações sobre algumas virtudes cristãs e sua manutenção.
Títulos da Parte III	***
Artifícios dos demônios	Explicações sobre o demônio e as dificuldades do eremitismo e ascetismo.
Impotência dos Demônios	Explicações sobre o demônio e conselhos de como manter-se na vida ascética.
Falsas Predições do Futuro	Condenação de práticas divinatórias provenientes do paganismo grego.
Títulos da Parte IV	***
Discernimento dos Espíritos	Diferenciação entre espíritos, seres celestiais e demônios enganadores.
Antão narra suas experiências com os Demônios	Diversos relatos de experiências sobrenaturais.
Virtude Monástica	Conselhos sobre a manutenção da prática ascética.
Títulos da Parte V	***
Antão vai a Alexandria sob a perseguição do Imperador Maximino	Visita à cidade de Alexandria e tentativa de martírio voluntário.
O martírio diário da Vida Monástica	Exorcismo de menina filha de um oficial militar.
Fuga para a montanha interior	Ida a Montanha Interior para o retorno da experiência eremítica.
De novo, os demônios	Dificuldades do eremitismo e ascetismo.
Antão visita os irmãos no Nilo	Abandono do eremitismo, milagre da fonte de água e reencontro com irmã.
Os irmãos visitam Antão	Conselhos aos seguidores.
Milagres no deserto	Cura de Frontão de Palatium de provável epilepsia, cura da menina de Busiris de provável verminose, milagre do envio de água aos irmãos, visão da morte do monge Amón de Nítria, cura da virgem Policrécia de Laodicéia de provável inanição, adivinhações diversas, exorcismo do tripulante clandestino, exorcismo do coprófago
Títulos da Parte VI	***
Visões	Experiências extrasensoriais.
Devoção de Antão aos Ministros da Igreja - Equanimidade de seu caráter	Respeito à hierarquia eclesiástica.
Por lealdade à fé Antão intervém na luta anti-ariana	Embates contra o arianismo, maniqueísmo e outras heresias.
A verdadeira Sabedoria	Repreensão aos filósofos.
Os Imperadores escrevem a Antão	Conselhos a Constantino, Constâncio e Constante.
Antão prediz os estragos da heresia ariana	Argumentação contra o arianismo.
Antão, Taumaturgo de Deus e Médico das almas	Abandono da Montanha Interior, conselhos aos juízes, ao comandante militar, previsão da morte de Balácio.
Títulos da Parte VII	***
Morte de Antão	Previsão da própria morte e conselhos sobre a forma de sepultamento cristã.
Epílogo	Conselhos para que a hagiografia fosse lida para cristãos e pagãos.
Fonte: Vita Pauli	
Disposição	Breve descrição
Título da Parte I	
Prólogo	Pioneirismo monástico de Paulo e discordância de Atanásio.
Títulos da Parte II	***
A época da perseguição	Comentário sobre a perseguição no Egito, os martírios e a cessão dos martírios.
Moscas e delícias	Relato de martírio e manutenção da fé.
Um rico órfão vendido	Morte dos pais e fuga da perseguição.
A caverna dos forjadores de moeda	Descoberta de caverna secreta utilizada para falsificação de moedas na

	época de Cleópatra.
Duas proezas ascéticas	Início do eremitismo e das práticas ascéticas.
O guia hipocentauro	Antão descobre, miraculosamente, a existência de Paulo e é guiado por um centauro para visitá-lo.
Um cristão com pés de cabra	Continuidade da jornada de Antão e encontro com espécie de sátiro cristão.
Visita trabalhosa	Encontro de Antão e Paulo.
O corvo padeiro	O corvo que entregava meio pão para Paulo todos os dias, entregou um pão inteiro, por conta de Antão.
Uma liturgia no deserto	Realizam a comunhão e Paulo argumenta sobre sua própria morte.
O manto de Atanásio	Paulo solicita o manto que Atanásio entregara para Antão.
A humildade de Antão	Retorno de Antão para seus seguidores.
Paulo sobe aos céus	Antão tem visão sobrenatural da alma de Paulo no céu entre seres celestes.
A morte o encontrou de joelhos	Antão encontra Paulo de joelhos e com as mãos estendidas, porém já morto.
Os leões coveiros	Sepultamento milagroso de Paulo pelos leões e tomada da túnica de palmeira.
Títulos da Parte III (Epílogo)	***
Riqueza e pobreza	Argumentação sobre o luxo que conduz ao inferno e a pobreza que conduz ao céu.
Oração	Pequena oração em recordação a Paulo.

4. O monaquismo eremítico copta entre práticas e representações:

No que se refere ao campo teórico, para dar conta de demonstrar o processo de apropriação do conceito de martírio e identificar as possíveis novas representações que passou a possuir para os primeiros monges e/ou autores de suas hagiografias, nos balisaremos em alguns pressupostos concernentes à chamada Nova História Cultural ou “História Cultural da Sociedade”⁹⁸, no que se referem as proposições elaboradas por Chartier. Para tanto, utilizaremos as categorias de prática, representação e apropriação⁹⁹.

Vale ressaltar que a partir da utilização dessas categorias, não tomaremos como pedra angular da pesquisa os grupos sociais (no caso os monges eremitas coptas), mas seus objetos, formas e códigos, ou seja, como passaram (ou como a autoria das fontes) a entender o martírio enquanto prática de “imitação de Cristo”, no sentido de edificar o ser cristão perfeito e ao mesmo tempo obter controle sobre este ser, apontando o que deveria e o que não deveria ser feito, a partir dos modelos monásticos elaborados na VA e VP.

Devemos tomar alguns cuidados em relação a utilização dos conceitos propostos por Chartier, uma vez que para o autor, o historiador deve “[...] resgatar essas representações, em sua irreduzível especificidade, sem recobri-las com categorias anacrônicas, nem medi-las pela aparelhagem mental do século XX”¹⁰⁰, ou em nosso caso do século XXI. Sendo assim, devemos levar em conta que a aparelhagem mental daqueles religiosos que habitaram os desertos do Egito entre os séculos III e IV, não pode ser totalmente transmitida para a época atual, mesmo com muito esforço teórico e metodológico do historiador, uma vez que neste caso ocorrem fenômenos como mutilações, retrocessos, deformações, e por outro lado, progressos, enriquecimentos e novas complicações que acabam alterando o real significado das práticas culturais passadas e também de suas representações¹⁰¹.

⁹⁸ BURKE, Peter. A Escola dos Annales (1929-1989): A Revolução Francesa da Historiografia. Tradução Nilo Odália. 2ª ed. São Paulo: UNESP, 1992, p. 98.

⁹⁹ CHARTIER, Roger. A História Cultural: Entre Práticas e Representações. Tradução Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 17.

¹⁰⁰ CHARTIER, Roger. À beira da falésia: a história entre certezas e incertezas. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002, p. 31.

¹⁰¹ *Op. Cit.*, p. 30.

No que se refere às práticas, levamos em conta, principalmente, “[...] que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição”¹⁰²; e as “[...] formas institucionalizadas e objetivas graças às quais uns representantes marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade”¹⁰³. Sendo assim, este espectro teórico é de suma relevância para os questionamentos e hipótese central desta pesquisa, uma vez que ao redigirem as fontes, os autores escreveram acerca de práticas religiosas (meramente idealizadas ou realmente praticadas no cotidiano) que serviriam de modelo para edificação do monaquismo cristão ulteriormente, e portanto acabaram forjando uma identidade socioreligiosa para os monges cristãos, a partir da qual os diferenciavam de cristãos que não observavam tais práticas e, obviamente de quem não era cristão, demarcando sua posição naquela sociedade.

Além disso, tal arcabouço teórico é relevante pois, temos em mente que algumas práticas monásticas da época de fato foram transmitidas pelas fontes, porém outras, acreditamos ser idealizações ou exageros por parte da autoria dos textos, levando em consideração seus objetivos e audiência¹⁰⁴. Entretanto, a partir disto torna-se possível a análise do processo de institucionalização (não em termos da instituição igreja, ou mesmo catolicismo, mas da demarcação e tentativa de solidificação de determinadas práticas e crenças em detrimento a outras) perpetradas por representantes (autoria) de um grupo religioso para perpetuar, difundir e também controlar sua própria existência.

Entre a prática e a representação, nesta pesquisa o segundo elemento apresenta-se de forma mais evidente, pois tratamos aqui da elaboração da representação do monaquismo eremítico copta a partir dos escritos de Atanásio e Jerônimo. Sendo assim, tomamos como representação, o mesmo proposto por Chartier, quando afirma que se trata de uma forma de interpretar e significar o mundo a partir das concepções e interesses de grupos definidos, gerando assim não somente práticas culturais e maneiras de interpretar e significar o mundo, mas disputas e conflitos na busca por legitimação e justificativa de poder, uma vez que para o autor:

“As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade a custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projecto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação. As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta

¹⁰² VAINFAS, Ronaldo. Os Protagonistas Anônimos da História: Micro-História. Rio de Janeiro: Campus, 2002, p. 64.

¹⁰³ *Idem.*

¹⁰⁴ Conforme Capítulo IV.

impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio.”¹⁰⁵

Vale frisar também que entendemos que as representações traduzem determinados elementos originários um tanto da percepção exterior e outro tanto dos pressupostos intelectuais dos autores das fontes. Neste sentido, Amaral aponta acerca de Le Goff, que “[...] a representação traduz uma imagem, mas de forma reprodutora, e não criadora”¹⁰⁶. Porém, como poderá ser observado no segundo capítulo, não corroboramos esta questão assim. Entendemos que existe uma espécie de “circularidade” entre as práticas e representações, de uma maneira bem próxima, esquematicamente, à da circularidade cultural defendida por Ginzburg. Ou seja, acreditamos que tanto as práticas são capazes de gerar representações (quando Atanásio escreveu acerca de práticas monásticas, ao redigir, tais práticas deixaram de ser práticas e tornaram-se representações no texto do autor, acerca de seu próprio entendimento sobre elas), quanto as representações são capazes de gerar novas práticas (quando os monges ocidentais ainda inexperientes recebem este texto de Atanásio, fundamentaram muitas de suas novas práticas monásticas a partir das representações de Antão, segundo o autor), num movimento circularmente determinado na medida que ocorram apropriações dos textos e/ou práticas por grupos sociais distintos culturalmente ou temporalmente.

Consideramos aqui como apropriação, o mesmo processo proposto por Chartier quando o define como um tipo de arranjo interpretativo, ou seja, como determinados agentes sócio-históricos se utilizam de elementos culturais outros (de outras culturas ou de sua mesma cultura, porém do passado), revestindo tais elementos com significados próprios de sua cultura, quando são externos, ou atualizando seus significados, quando são internos, porém do passado. Nas palavras do próprio autor, a análise da apropriação “[...] tem por objectivo uma história social das interpretações, remetidas para as suas determinações fundamentais (que são sociais, institucionais, culturais) e inscritas nas práticas específicas que as produzem”¹⁰⁷. Sendo assim, entendemos que elementos externos foram interpretados (ou melhor, apropriados), pelos autores das fontes¹⁰⁸, bem como elementos internos ganharam significados próprios¹⁰⁹, uma vez que para Chartier devemos considerar “[...] as conduções e os processos que, muito concretamente determinam as operações de construção do sentido (na relação de leitura, mas em muitas outras também) [...]”; tudo isto sem perder de vista a relação direta de articulação existente com as duas categorias anteriores.

Outro elemento conceitual relevante para nossa pesquisa é a aparelhagem mental, que assim como Chartier, consideramos como sendo os sistemas de representação próprios de diferentes culturas, que nos indicam as formas como seus membros interpretam e significam o mundo ao seu redor, num determinado período histórico. Noutras palavras, é todo o arcabouço de ideias e conceitos disponíveis num contexto específico de cada cultura em tempos específicos¹¹⁰. Entretanto, vale alertar para os cuidados necessários em relação a ocorrência de fenômenos como mutilações, retrocessos, deformações, e por outro lado, progressos, enriquecimentos e novas complicações que acabam alterando o real significado das ideias passadas e também de suas representações¹¹¹.

¹⁰⁵ CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. 2ª ed. Alges, Portugal: Difel, 2002, p. 17.

¹⁰⁶ AMARAL, Ronaldo. *Op. cit.*, p. 25.

¹⁰⁷ _____. *Op. cit.*, pp. 26-27.

¹⁰⁸ Conforme Capítulos II e III.

¹⁰⁹ *Idem*.

¹¹⁰ CHARTIER, Roger. À beira da falésia: a história entre certezas e incertezas. *Op. cit.*, p. 67.

¹¹¹ *Idem*.

A principal motivação, e também o que nos permite grande sustentação teórica, quiçá metodológica, para o emprego de tal itinerário de pesquisa, são as proposições fundamentadas por Jaeger. Como veremos ulteriormente, a origem de alguns vocábulos que consideramos suscitar as ideias fundamentais para o monaquismo eremítico copta, e portanto de seus significados mais fundamentais, é grega, portanto externa geográfica e culturalmente ao cristianismo copta. Isto nos faz concordar com o autor quando afirma que “[...] um dos grandes fatores que determinou a história da religião cristã – a cultura e a filosofia gregas – nos primeiros séculos da nossa era”¹¹², fazem parte da dinâmica de apropriações de ideias que se processou entre estes dois polos: a cultura grega e o cristianismo. Isto é, os significados basilares das ideias provenientes da cultura e filosofia gregas, quando apropriadas pelo cristianismo, são revestidos de novas camadas de significados, numa dinâmica que compreende tanto a alteração de seus conteúdos fundamentais, quanto a permanência de alguns vestígios de sua originalidade, porém, dando-lhes novos significados, inerentes ao contexto histórico copta dos séculos III e IV e ao monaquismo cristão.

Entendemos ainda, que algumas destas ideias que consideramos fundamentais para o monaquismo eremítico copta, não foram apropriadas pelos hagiógrafos apenas a partir da matriz grega, mas também da matriz judaica (e também de uma matriz que entendemos ser de ordem propriamente cristã, portanto interna, considerando a imbricação existente entre essas duas religiões e o processo de helenização), tendo em vista dois fatores que corroboram estas hipóteses, visto a seguir.

O primeiro é a óbvia questão da relação direta que o cristianismo possui com judaísmo, principalmente em seus primeiros séculos¹¹³. Vale frisar que “no que diz respeito a Jesus, esse camponês judeu do Mediterrâneo do primeiro século [...]”¹¹⁴, podemos afirmar que se possuía hábitos judaicos, portanto, também possuía ideias de matriz judaica, já que vivia inserido naquele contexto histórico, social, cultural e religioso, ou seja, compartilhava de práticas, representações e aparelhagem mental de seus correligionários. Em segundo, é importante ressaltar que os primeiros seguidores de Jesus, ditos apóstolos, e as comunidades que estavam sob suas lideranças, pelo menos até a primeira viagem de Paulo de Tarso (44-45?), também faziam parte de um contexto histórico, social, cultural e religioso fortemente arraigado de ideias e hábitos judaicos, conforme as afirmações de Crossan, Jesus “[...] os impressiona na sinagoga [...]. Por fim, toda a cidade e todos os seus doentes se reúnem na porta de Pedro assim que terminado o Sabá”¹¹⁵. Neste caso, encontramos elementos como a sinagoga e o sabá, de matriz judaica e, por isso, não é difícil supor que referências diretas do judaísmo no âmbito do cristianismo, iniciaram-se muito fortes e se enfraqueceram a partir da

¹¹² JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 9.

¹¹³ Vale frisar que “no que diz respeito a Jesus, esse camponês judeu do Mediterrâneo do primeiro século [...]”, conforme apontado por CROSSAN, John Dominic. *Jesus: Uma Biografia Revolucionária*. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 14, podemos afirmar que se possuía hábitos judaicos, portanto, também possuía ideias de matriz judaica, já que vivia inserido naquele contexto histórico, social, cultural e religioso. Em segundo, é importante ressaltar que os primeiros seguidores de Jesus, ditos apóstolos, e as comunidades que estavam sob suas lideranças, pelo menos até a primeira viagem de Paulo de Tarso (44-45?), também faziam parte de um contexto histórico, social, cultural e religioso fortemente arraigado de ideias e hábitos judaicos, conforme as afirmações de Crossan: “Jesus chama Pedro e outros para se tornarem seus discípulos em 1,16-20. A seguir, ele os impressiona na sinagoga com sua autoridade para ensinar e exorcizar em 1,21-28. [...] Por fim, toda a cidade e todos os seus doentes se reúnem na porta de Pedro assim que terminado o Sabá.” *Op. cit.*, p. 112. Neste caso, encontramos elementos como a sinagoga e o sabá, de matriz judaica e, por isso, não é difícil supor que influências diretas do judaísmo no âmbito do cristianismo, iniciaram-se muito fortes e se enfraqueceram a partir da pregação para os gentios. Porém, também não é difícil supor que algo de consistente do judaísmo permaneceu no cristianismo para além do I século.

¹¹⁴ CROSSAN, John Dominic. *Op. cit.*

¹¹⁵ *Op. cit.*, p. 112.

pregação para os gentios. Por outro lado, também não é difícil supor que algo de consistente do judaísmo permaneceu no cristianismo para além do I século.

O segundo fator é a presença dos textos veterotestamentários contidos na Bíblia, o livro considerado sagrado para os cristãos, que são de origem judaica. Neste caso, consideramos que a permanência desses textos de origem judaica no livro sagrado dos cristãos, permitiu a passagem de muitas ideias judaicas, apropriadas pelas diversas comunidades cristãs e por fim, apropriadas com novas camadas de significados por essas comunidades, num processo que se ampliou no decorrer da própria História, pois na medida do avançado do tempo, novas re-apropriações poderiam ser feitas e assim gerando novas representações daquelas ideias originais e daquelas que já haviam sido apropriadas anteriormente, pois, consideramos que “originalmente, o Cristianismo era um produto da vida religiosa do Judaísmo”¹¹⁶.

Partindo desse pressuposto, entendemos que tal presença permitiu que um conjunto de ideias que fizeram parte do contexto histórico, social, cultural e religioso, quando da produção do chamado “Antigo Testamento”, fossem apropriadas pelos cristãos dos primeiros séculos, principalmente se tratando do Egito, que figura como cenário importante nesse *corpus* documental como *locus* integrante da História dos hebreus, como narrado no livro do Êxodo e também por fazer parte de uma matriz próximo-oriental¹¹⁷, resguardando assim um sólido arcabouço de elementos em comum entre Egito e Palestina, o que nos leva a entender que a partir desse contato, hebreus e egípcios poderiam ter passado compartilhar alguns traços de um culturais e/ou conceituais em comum, portanto fragmentos de uma mesma aparelhagem mental.

Noutras palavras, o até aqui proposto por nós em linhas muito gerais, significa dizer que o que faremos é um estudo de permanências e rupturas inerentes ao processo de helenização¹¹⁸ por qual passou o Egito, pois concordamos com André Chevitarese e Gabriele Cornelli ao afirmarem que esta dinâmica, “[...] não deve ser vista como um processo homogêneo, [...] mas repleto de especificidades locais, resultado do encontro da cultura grega com as múltiplas e variadas culturas locais dispostas no Mediterrâneo [...]”¹¹⁹.

¹¹⁶ JAEGER, Werner. *Op. cit.*, pp. 14-15.

¹¹⁷ Cabe-nos aqui dois comentários: o primeiro sobre o Egito e o segundo sobre o chamado Oriente Próximo. Em primeiro lugar, consideramos que o Egito é parte integrante e indissociável da história dos hebreus, não apenas pelos eventos narrados no Êxodo, mas também pelo fato de participar de um mesmo contexto histórico, pois, segundo Crossan, “o que é básico aqui é a situação da terra natal judaica como colônia do Império Romano, como a ponte de terra entre a Síria no norte e o Egito no sul [...]” *Op. cit.*, p. 16. Ou seja, o autor nos evidencia a integração que existia em termos sócio-políticos e também geográficos entre a Palestina e o Egito. Neste mesmo sentido Giordani também corrobora com nossa visão, quando afirma que “o Oriente Próximo é a encruzilhada milenar que assinala, na Antiguidade, o encontro de diferentes povos e diversas culturas.” GIORDANI, Mário Curtis. *História da Antiguidade Oriental*. 13ª ed. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 53. Ciro Flamarion também nos fornece mais elementos quando indica o contato, ainda muito anterior ao Êxodo, a partir de outras evidências como a língua e o povoamento: “A língua egípcia antiga, na classificação de M. Greenberg, pertence à família “hamito-semítica”, ou “afro-asiática”, o que a vincula, por um lado, a línguas africanas (berbere, tchadiano) e, por outro, às línguas semíticas da Ásia Ocidental. Isso talvez reflita dados do povoamento do país, onde elementos vindos do Saara, outrora fértil, se mesclaram com elementos chegados da Síria-Palestina [...]” CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. *Sociedades do Antigo Oriente Próximo*. Rio de Janeiro: Ática, 1986, p. 55.

¹¹⁸ Entendemos por helenização o que Jaeger afirma ser a transmissão de “[...] todo um mundo de conceitos, categorias de pensamento, metáforas herdadas e subtis conotações de sentido [...]” *Op. cit.*, p. 17, inerentes à língua grega, apropriados pelo cristianismo e também pelo judaísmo, considerando que a religião dos seguidores de Jesus era, inicialmente, um movimento judaico, conforme já estabelecido aqui e, também, pelo fato de que os judeus do tempo de Paulo de Tarso (século I) “[...] achavam-se helenizados [...]” *Idem*.

¹¹⁹ CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo: Ensaio sobre Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo*. Rio de Janeiro; Piracicaba: Ottoni, 2003, p. 7.

5. Análise de conteúdo em eremitérios comparados:

Tomaremos como opção metodológica a análise de conteúdo, que segundo Bardin consiste num “[...] conjunto de técnicas de análise das comunicações, que utiliza procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens”¹²⁰. Num primeiro momento, tais apontamentos parecem vagos demais e de fato são. Entretanto, é importante destacar que em seu livro a autora não aponta apenas uma forma de se fazer a análise de conteúdo; isto é, não existe um procedimento único através do qual se põe em prática este método.

Vale destacar que apesar da metodologia servir prioritariamente aos objetivos de áreas como comunicação, linguística e psicologia, não se encerra apenas nessas esferas do conhecimento. O uso da referida metodologia na área de História é totalmente plausível, partindo do pressuposto que as fontes primárias quando pertencentes à tipologia textual (como é o caso em voga), de forma alguma deixam de ser instrumentos de comunicação e também produzidas e recebidas pela sua audiência através de elementos linguísticos. Por esta razão, a autora afirma o seguinte uso para a metodologia: “sou historiador e desejaria estabelecer, baseando-me nas cartas enviadas à família antes da catástrofe, a razão pela qual determinado batalhão se deixou massacrar, quando da Primeira Guerra Mundial”¹²¹. Contudo, isto não implica dizer que a metodologia é restrita à História contemporânea e muito menos à carta como exclusivo tipo de fonte analisada. O que a autora quer dizer é que a metodologia também se aplica ao estudo da História.

A análise de conteúdo, conforme proposta por Bardin é uma nomenclatura “guarda-chuva” que abarca uma diversidade de metodologias distintas entre si, mas que todas se prestam para o mesmo fim da análise do conteúdo de textos. A proposta da autora é permeada pela diversidade de modos de análise textual, ao nosso ver, porque existe também uma grande diversidade de tipologias textuais, bem como de suportes dos mais variados para esses textos, sendo impossível propor ou estabelecer apenas um método que seja capaz, com eficiência e eficácia, de dar conta dessa pluralidade textual. Neste caso, a autora indica metodologias próprias para determinados tipos de texto e também levando em conta o que se pretende alcançar com o uso dos métodos.

Partindo dessas premissas acerca do método da análise de conteúdo, e considerando a adaptabilidade de cada método proposto em relação ao tipo de texto e aos objetivos que se pretendem alcançar, utilizaremos a análise de conteúdo a partir de sua perspectiva crítica. Ou seja, buscaremos dar conta do que Bardin chama de inferência (historiográfica) dos resultados. Segundo a autora, inferir é deduzir de maneira lógica conhecimentos sobre o emissor das mensagens ou sobre o seu meio, que noutras palavras pode ser definida assim: “operação lógica, pela qual se admite uma proposição em virtude da sua ligação com outras proposições já aceitas como verdadeiras”¹²².

Seguindo as orientações da autora, esse método da inferência deverá seguir o seguinte procedimento em relação às fontes: pré-análise, exploração dos textos e o tratamento dos resultados obtidos¹²³. As três fases do procedimento têm o objetivo de identificar o que conduziu a um determinado enunciado¹²⁴, as causas ou antecedentes das mensagens e os possíveis efeitos provocados por elas, a partir de seu emissor, ou seja, a situação histórica na

¹²⁰ BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Tradução Luís Antônio Reto e Augusto Pinheiro. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2009, p. 38.

¹²¹ *Op. cit.*, p. 27.

¹²² *Op. cit.*, p. 39.

¹²³ *Op. cit.*, p. 95.

¹²⁴ Para Bardin, o enunciado é a própria mensagem e o conteúdo são as suas estruturas linguísticas e sociológicas. *Op. cit.*, p. 39, p. 41.

qual este se encontrara ou a sua aparelhagem mental. Em nosso caso, pretendemos identificar o que levou Atanásio e Jerônimo se utilizarem do conteúdo dos mártírios na narrativa sobre a vida dos monges Antão e Paulo e de que maneira pretendiam que tal relação atingisse suas audiências.

Em relação ao procedimento da inferência, vale destacar que na fase da pré-análise dos textos, serão identificados e posteriormente destacados os excertos que corroboram o conteúdo do mártírio relacionado ao monaquismo, mesmo quando mencionado apenas de maneira idealizada e não como mártírio de fato, em ambas as fontes. Na fase da exploração dos textos, será feito o teste de associação de palavras¹²⁵, ou seja, poderão ser identificados e destacados palavras como verbos, adjetivos, locuções adjetivas, bem como conjuntos de palavras como expressões ou frases, que indiquem relação direta ou indireta com conteúdo do mártírio, em ambas as fontes. E por fim, na fase do tratamento dos resultados, serão destacados os excertos, verbos, adjetivos, locuções adjetivas, frases e expressões de ambas as fontes com objetivo de compor o estereótipo monástico elaborado por Atanásio e Jerônimo, por meio de seu cruzamento e considerando que:

“Um estereótipo é «a ideia que temos de...», a imagem que surge espontaneamente, logo que se trate de... É a **representação** de um objecto (coisas, pessoas, ideias) mais ou menos desligada de sua realidade objectiva, partilhada pelos membros de um grupo social com uma certa estabilidade.”¹²⁶ (Grifo nosso).

Vale frisar ainda que, é dito que todo o pensamento dos seres humanos (que são nossos objetos de estudo, ainda que indiretamente) é constituído por representações, sendo estas representações, quando analisadas, nos apresentam certas imagens estimulantes, com inúmeras possibilidades de articulações simbólicas¹²⁷. Ou seja, podemos dizer que a partir do entendimento de como determinados estereótipos são formados, seremos capazes de compreender melhor as representações que os remetem diretamente.

Entendemos que o uso deste método irá nos permitir identificar as mensagens existentes nas fontes, em busca de apreender o ambiente religioso e cultural no qual foram produzidas. Permitirá, também, identificar suas afinidades, que poderão indicar um alinhamento entre as ideias de seus autores, mas também suas discrepâncias, que poderão nos mostrar a necessidade que os mesmos tiveram de produzir novas representações, ou fazer adaptações das mensagens mediante as novas realidades históricas e aparelhagem mental que estavam inseridos. Estes fatores contribuirão para a visualização de elementos tais como o enunciado e o conteúdo das mensagens produzidas, que poderão suscitar relações entre os nossos objetivos.

Utilizaremos também o comparativismo para analisar as duas principais fontes primárias selecionadas. Entretanto, cabe ressaltar que o método comparativo consiste em examinar um determinado objeto de estudo, a partir de outro, de modo a “[...] fazer analogias, a identificar semelhanças e diferenças entre duas realidades, a perceber variações de um mesmo modelo”¹²⁸. Portanto, com o uso do comparativismo, buscamos identificar elementos

¹²⁵ “Este teste é aqui utilizado para fazer surgir espontaneamente associações relativas às palavras exploradas ao nível dos estereótipos que engendram”. *Op. cit.*, p. 52.

¹²⁶ *Op. cit.*, p. 51.

¹²⁷ AMARAL, Ronaldo. *Op. cit.*, p. 20.

¹²⁸ BARROS, José D’Assunção. História Comparada – Da Contribuição de Marc Bloch à Constituição de um Moderno Campo Historiográfico. *História Social, Campinas/SP*, Nº 13, p. 07-21, 2007b, p. 10.

que nos conduzam a uma direção específica, tornando possível a identificação de realidades contíguas e a interferência que uma, porventura, teve sobre a outra.

Ao utilizarmos este método, com o intuito de comparar as realidades contíguas, pretendemos identificar influências mútuas, em níveis que, neste caso, chamamos de horizontal e vertical, ou seja, o primeiro acerca de paridades que possam ocorrer entre ambas as fontes e o segundo, entre os elementos que possam ter contribuído para a produção das mesmas. Deste modo, buscaremos identificar estas influências recíprocas, que nos permitirá atuar no sentido de “[...] questionar falsas causas locais e esclarecer, por iluminação recíproca, as verdadeiras causas, interrelações ou motivações internas de um fenômeno e as causas ou fatores externos”¹²⁹.

O comparativismo nos permitirá analisar, sistematicamente, como um mesmo objeto (o martírio) atravessou duas realidades histórico-sociais distintas (a de Atanásio e a Jerônimo), dois conjuntos de representações ou mesmo duas aparelhagens mentais, a partir de uma “[...] mútua iluminação de dois focos distintos de luz, e não por mera superposição de peças”¹³⁰ e também, para melhor descrever as diferentes representações que o martírio possuiu enquanto objeto de nossas análises.

Outro elemento que nos permite utilizar todo este arcabouço metodológico é a possibilidade de variação da escala de comparação, que pode ser desde o âmbito das civilizações, nações ou regiões, como também “[...] grupos étnicos ou identitários, práticas culturais mais específicas, realidades literárias [...]”¹³¹.

Concomitantemente ao emprego da dupla metodologia supracitada, que visa entender o itinerário histórico dos significados que as variadas representações conferidas às ideias ganharam ao longo do tempo, será feito outro exercício. Serão selecionados excertos tanto da VA quanto da VP, onde encontraremos os termos que suscitarão as ideias que consideramos elementos fundamentais ao monaquismo eremítico copta, para Atanásio e Jerônimo. As seleções serão comparadas, no sentido de detectarmos sincronias e/ou discrepâncias entre as ideias dos hagiógrafos.

A partir do emprego desta metodologia, objetivamos também confirmar as hipóteses acerca dos significados das ideias nos textos (e contextos) que são objeto de nossos estudos. Acreditamos assim que será possível indicar que as ideias de solidão, ascetismo, eremitismo e martírio, outrora importadas tanto dos gregos quanto dos judeus e forjadas no seio do próprio cristianismo, eram vistas como *conditio sine qua non* para o ideal monástico eremítico no Egito do III e IV séculos, nas representações de Atanásio e Jerônimo.

¹²⁹ *Op. cit.*, p. 15.

¹³⁰ *Op. cit.*, p. 17.

¹³¹ BARROS, José D'Assunção. História Comparada: Atualidade e Origens de um Campo Disciplinar. História Revista, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 279-315, jul./dez. 2007a, p. 308.

I. ATANÁSIO E JERÔNIMO: Bispo, monge e hagiógrafos monásticos:

1.1 Introdução:

Neste capítulo, pretende-se analisar as atuações, bem como o contexto político-religioso, da época de Atanásio de Alexandria e Jerônimo de Estridão. A partir desses dois flancos permeados por conflitos individuais e coletivos, avanços, retrocessos, imposições teológicas e busca por uma formação eclesiástico-hierárquica mais definida, num espectro fomentador de relações de poder bastante tensas, temos o objetivo de identificar elementos que tornem visíveis os interesses e os posicionamentos de ambos os autores, em redigir textos que tratavam da vida de monges, entre outros, ou mesmo qual seria (e se é que teria) a relevância desses textos inseridas nas relações de poder em que seus autores se envolviam.

Aqui será o momento profícuo para trabalharmos os processos históricos e concomitância com as concepções teológicas dos autores, porém, recordando o já dito na Introdução, sem sobrepor um sobre o outro, dando a entender que a História seria a geradora de concepções teológicas ou mesmo vice-versa. Sendo assim, vemos esta aproximação entre História e Teologia como se ambas fossem espelhos posicionados um à frente do outro, de modo que torna-se possível enxergamos reflexos de um no outro e de um pelo outro.

A)qana/sioj A)lecandreij/aj (*Athanásios Aleksandreías*) esteve envolvido durante (e até mesmo antes de) seu conturbado episcopado, que durou de 328 até 373 não contiguamente, em alguns dos eventos mais significativos para o processo de formação do cristianismo à época chamado ortodoxo e *a posteriori*, reconhecido como católico apostólico romano (ou apropriado por esta denominação). Para citar alguns, podemos nos referir a elaboração do cânon neotestamentário, contido numa de suas inúmeras cartas (367), aprovado respectivamente pelos Concílios de Hipona (393) e Cartago (397)¹³². Além disso, o que lhe conferiu ainda mais fama foi sua forte e incessante oposição ao arianismo, mesmo não sendo bispo quando da ocorrência de Niceia, mas sim diácono de Alexandre, porém com intensa participação nos debates¹³³. Doravante, em seu conturbadíssimo episcopado de 45 anos interrompidos sistematicamente, foi deposto tanto por sínodos eclesiásticos quanto por imperadores, num total de cinco vezes, dentre as quais as duas primeiras entre 335 e 337 e 339 e 346 no Ocidente e as três restantes no Oriente¹³⁴.

Por outro lado, se Atanásio foi o grande responsável pela elaboração do cânon neotestamentário, Eu)se/bioj Swfro/nioj l(erw/numoj (*Eysébios Soophrónios Hierōnyomos*) foi quem ajudou a popularizá-lo e difundí-lo, juntamente com o veterotestamentário e principalmente no Ocidente, através de suas traduções como a *Vulgata*, que não se assentou sobre a *Septuaginta* e valeu-se diretamente dos textos hebraicos¹³⁵. Tal obra pode ser considerada como um marco para o cristianismo, que começava a reorientar seus *fronts* de atuação (do Oriente para o Ocidente) e como resultado a gradual substituição da língua grega para a latina¹³⁶. Mesmo não ostentando cargo na hierarquia eclesiástica tão alto quanto o de Atanásio, o presbítero Jerônimo também atuou nas complicadas relações de poder político-religiosas que se imbricavam no período, através de suas cartas e escritos polêmicos¹³⁷. Além disso, vale ressaltar a relevância dos seus escritos de temas monásticos, uma vez que diferentemente de Atanásio, que apenas teve contato com monges, Jerônimo era um desses religiosos e portanto compartilhava na prática as austeridades da solidão no deserto.

¹³² HILL, Jonathan. *Op. cit.*, p. 69.

¹³³ *Op. cit.*, p. 82.

¹³⁴ *Idem.*

¹³⁵ MORENO, Francisco. São Jerônimo: A Espiritualidade do Deserto. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p. 153.

¹³⁶ *Idem.*

¹³⁷ *Op. cit.*, p. 98.

O Capítulo foi organizado a partir de períodos específicos das vidas de Atanásio e Jerônimo. Contudo, sem propósito biográfico, mas para focarmos em momentos que entendemos ser de grande relevância para a empreitada aqui proposta. No caso de Atanásio, partimos da sua atuação como diácono e bispo, levando em conta seus exílios e posições antiarianas. Para Jerônimo, o ponto de partida será o monaquismo e suas traduções, considerando seus comentários e a polêmica contra Rufino.

1.2. Atanásio, de diácono à bispo:

Atanásio tornou-se diácono do então bispo Alexandre de Alexandria em 312 e ocupou o cargo até o ano de 328, quando tornou-se seu sucessor. Como diácono, teve a oportunidade de acompanhar seu superior num dos eventos mais significativos para o processo de formação do que hoje conhecemos como cristianismo: o Concílio de Niceia, ocorrido em 325 na Bitínia, região da atual Turquia, quando os debates tinham como grande alvo a questão ariana¹³⁸. Portanto, nos balisaremos nas ocorrências e debates do referido Concílio para lançarmos alguma luz acerca da atuação de Atanásio enquanto diácono.

A querela teve início quando o bispo Alexandre de Alexandria excomungou Ário, um presbítero bastante popular na cidade, por entender que suas ideias se aproximavam demasiada e “perigosamente” da questão origenista, na qual o segundo elemento da Trindade, o Filho, era colocado em leve assimetria em relação ao primeiro, o Pai (pelo menos na forma em que os comentadores de Orígenes (185-253) interpretavam suas colocações)¹³⁹. Daí para alguém supor que o Filho, de fato, era inferior ao Pai, portanto sua criatura, não foi difícil.

Em oposição a essas ideias, Atanásio ainda diácono entendia que o Filho era o mesmo que o Pai, utilizando para fundamentar tal concepção o termo *o(moou/sioj (homooyios)*, ou seja, que ambos (Pai e Filho) eram o mesmo (*o(mo/j - homós)* ser (*ou)si/a - oysía*), o que permitiu a fundamentação cristológica da consubstancialidade entre Pai e Filho¹⁴⁰, ou seja, que ambos apesar de suas diferenças, eram possuidores de uma mesma substância.

Cabe frisar que neste caso da cristologia atanasiana, o corpo do Cristo acaba figurando com certa centralidade na discussão, uma vez que o que estava em voga eram as divergências acerca da alma/espírito divino (ou não) que habitava aquele corpo, pois conforme o diácono de Alexandre, “o Verbo tomou, por isso, um corpo igual ao nosso”¹⁴¹ e também “dele se apropriou, fê-lo um instrumento para se dar a conhecer e onde habitar”¹⁴². Sendo assim, torna-se importante dizer que acorde com a cristologia defendida por Atanásio, o corpo do Cristo era um instrumento pelo qual a alma/espírito de Deus utilizava para ter se tornado humano e ao mesmo tempo não ter abnegado sua divindade¹⁴³.

Nos debates ocorridos em Niceia, quando Atanásio ainda era diácono de Alexandre, o arianismo possuía como fundamentação bíblica o seguinte trecho dos Provérbios: “Iahweh me criou, primícias de sua obra, de seus feitos mais antigos”¹⁴⁴. Neste excerto a temática central é a Sabedoria, que era interpretada como o mesmo que o Verbo e por sua vez como o mesmo que o que encarnou no corpo do Cristo¹⁴⁵. Portanto, na concepção ariana, Deus teria criado a

¹³⁸ BRAKKE, David. *Athanasius In: ESLER, Philip F. The Early Christian World*. Vol. 2. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2000, p. 1003.

¹³⁹ CHADWICK, Henry. *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*. Nova Iorque; Oxford: Oxford University Press, 2001 (Oxford History of the Christian Church), p. 196.

¹⁴⁰ *Op. cit.*, p. 197.

¹⁴¹ *EnV*, 8, 2.

¹⁴² *EnV*, 8, 3.

¹⁴³ ANATOLIOS, Khaled. “*The Body as Instrument*”: *A Reevaluation of Athanasius’ Logos-Sarx Christology*. *Coptic Church Review*, Volume 18, Number 3, 1997, p. 78.

¹⁴⁴ *Pr*, 8, 22.

¹⁴⁵ Conforme nota “b” em *Pr* 8, 22 da Bíblia de Jerusalém.

Sabedoria (ou o Verbo) em primeiro lugar em relação as suas outras criações, entretanto, não por isso deixava de ser uma de suas criações, não sendo o mesmo que o criador e sim um de seus produtos.

A resposta de Alexandre, amparado por Atanásio, foi a de que as criaturas ou as coisas criadas por Deus são externas a ele, portanto não são geradas dele, não possuindo sua mesma substância, como no caso da criação de Adão, onde Deus teria criado o primeiro homem não a partir de partes de si mesmo ou de sua própria substância, mas sim a partir do barro: “Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insulflou em suas narinas um hálito de vida e o homem seu tornou um ser vivente”¹⁴⁶. Com podemos perceber, em momento algum o texto veterotestamentário faz alguma alusão ao fato de Deus ter retirado parte de si para criar Adão, diferente do que podemos perceber no caso da Sabedoria/Verbo. Segundo o mesmo texto bíblico ambíguo¹⁴⁷, a Sabedoria/Verbo não foi criada e sim gerada por Iahweh, como segue: “Antes que as montanhas fossem implantadas, antes das colinas, eu fui gerada; ele ainda não havia feito a terra e a erva, nem os primeiros elementos do mundo”¹⁴⁸.

Conforme o próprio texto que serviu de base aos arianos, podemos entender também que a Sabedoria/Verbo não foi criada e sim gerada por Deus, portanto portadora de sua substância, em acordo com o defendido por Alexandre e Atanásio. Além disso, a partir do texto pode-se entender ainda que a própria Sabedoria precedeu toda a criação, portanto não fazendo parte desta obra. Sendo assim, fundamentamos nossos apontamentos com a seguinte afirmação:

“Atanásio afirma que as coisas foram feitas pelo Criador diferentes dele, enquanto o Filho não é de fora, mas do Pai que o gerou. A Escritura dizia a respeito das coisas criadas: “Em principio Deus fez o céu e a terra” (*Gn* 1,1). “Tu és meu Filho, eu hoje te gerei” (*Sl* 109,3), e em João diz-se: “O Filho Unigênito que é no seio do Pai, ele no-lo revelou” (*Jo* 1,18). Sendo Filho, não é criatura, mas Criador, não podendo ter duas substâncias: de Criador e de criatura, porque ele deveria ter uma junto com Deus e outra fora dele.”¹⁴⁹

Tais ideias do diácono Atanásio acerca do Verbo podem ser verificadas em seus escritos na época em voga. Em “A Encarnação do Verbo”, redigido por volta do ano 320, portanto antes de seu episcopado e também de Niceia, o autor já expunha algumas ideias acerca do assunto, pois afirmou neste texto que “o Verbo por seu poder revela ser divino [...]”¹⁵⁰ portanto, não divinizado, mas sim divino como ele é, na concepção do diácono. Como pode ser verificado, segundo a teologia de Atanásio, o Verbo precedeu a criação e ainda mais, foi graças a ele que tudo foi criado, pois afirmou que “[...] mas do nada Deus por seu Verbo criou e trouxe à existência todo o universo, antes inexistente”¹⁵¹; portanto, segundo o texto o Verbo não é criado por Deus a partir de algo, como foi Adão, mas sim faz parte dele e “habita” o próprio Deus.

¹⁴⁶ *Gn*, 2, 7.

¹⁴⁷ *Pr*, 8.

¹⁴⁸ *Pr*, 8, 25-26.

¹⁴⁹ CORBELLINI, Vital. A Participação de Atanásio no Concílio de Nicéia e a sua Defesa do Homooúsios. Teocomunicação (PUCRS), Porto Alegre, v. 37, n. 157, p. 396-408, set. 2007, p. 401.

¹⁵⁰ *EnV*, 2.

¹⁵¹ *EnV*, 3.

É notável a desenvoltura de Atanásio no Concílio de Niceia, e também anteriormente, mesmo ocupando ainda o cargo de diácono e secretário episcopal de Alexandre. Talvez por esta razão, em 328 tenha sido apontado como seu sucessor, mesmo fora da faixa-etária canônica para a ocupação de tal cargo e mesmo sem ter galgado cargos mais altos na hierarquia eclesiástica copta¹⁵². Atanásio tornou-se bispo de Alexandria mediante intensa disputa, não tendo como saber em que termos isto ocorreu, sendo acusado inclusive de assassinato por parte de sua oposição¹⁵³.

Durante seu conturbado episcopado, os eventos que chamam a atenção de qualquer leitor ou estudioso acerca desse período foram seus muitos e sucessivos exílios. Se tomarmos o período de seu episcopado conforme já devidamente citado, temos que considerar que Atanásio “liderou” os cristãos coptas da cátedra de Alexandria por cerca de 45 anos. Desse total, cerca de 14 anos passou em exílio, sob uma diversidade de acusações, mas que de alguma forma todas eram ainda reflexos ou do cisma meleciano ou do arianismo. Para uma melhor visualização desses eventos, vale a observação do quadro abaixo:

Exílios de Atanásio de Alexandria¹⁵⁴.

Períodos:	Locais:	Imperadores:
335-337	Tréveros (Gália)	Constantino
339-346	Roma	Constâncio
356	Deserto (Egito)	Constâncio
362-363	Deserto (Egito)	Juliano
365-366	Deserto (Egito)	Valente

O primeiro exílio em 335 deu-se por conta da forte oposição em relação a Atanásio. Além de dificultarem e tentarem invalidar a posse do novo bispo de Alexandria, cerca de sete anos após sua consagração, seus opositores o acusam de interromper o fornecimento de trigo do Egito para Roma, o que levou o imperador Constantino a exilá-lo. Atanásio foi para Tréveros na Gália, onde acabou entrando em contato com a recém-nascida vida monástica ocidental¹⁵⁵.

Antes disso, seus opositores melecianos proferiram uma série de acusações contra Atanásio, entre quais estavam a de que teria dado ordens a um de seus padres, chamado Macário (Ca. séc. IV), para que este destruísse o cálice e o altar de Isychras (Ca. séc. IV), um padre meleciano e também de ter premeditado a morte de Arsênio (Ca. séc. IV), seu principal oponente quando da sucessão episcopal de Alexandre¹⁵⁶, o que teria vindo muito a calhar em relação a sua própria eleição ao cargo, mesmo sem a idade canônica estabelecida e mesmo sem ser padre. Entretanto, “Atanásio colocou-se diante de Constantino e defendeu-se adequadamente o suficiente para ter as acusações contra ele desconsideradas”¹⁵⁷.

Mesmo mediante a negativa de Constantino, os opositores de Atanásio insistiram nas acusações de assassinato e profanação de objetos litúrgicos. Entretanto, o que preocupou o imperador de fato foi a acusação de que o bispo de Alexandria estaria impedindo que os carregamentos de trigo chegassem às embarcações e como este item era de vital importância para a sobrevivência do Império (principalmente se tratando dos carregamentos do Egito,

¹⁵² BRAKKE, David. *Op. cit.*, p. 1106.

¹⁵³ *Op. cit.*, p. 1103.

¹⁵⁴ FRANGIOTTI, Roque. Introdução *In*: ATANÁSIO. *Contra os pagãos; A encarnação do Verbo; Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e Conduta de S. Antão*. São Paulo: Paulus, 2002 (Patrística; 18), p. 16.

¹⁵⁵ *Idem*.

¹⁵⁶ ANATOLIOS, Khaled. *Athanasius*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2004 (Early Church Fathers), p. 10.

¹⁵⁷ “*Athanasius appeared before Constantine and defended himself adequately enough to have the charges against him dismissed*”. *Idem*.

conhecido como o “celeiro do Império”), o imperador não teve escolha a não ser a confirmação do exílio, mesmo sob violentos protestos de monges nas ruas de Alexandria, inclusive, segundo consta, contando com a liderança do monge Antão, partidário de Atanásio¹⁵⁸. O primeiro exílio foi revogado apenas com a morte de Constantino.

O segundo exílio ocorreu apenas dois anos após o primeiro, no ano de 339. Com a morte de Constantino, o Império foi dividido entre seus filhos e Constantino II ficou com o controle da Espanha, Gália e Britânia de 337-340, Constante com a Itália, Ilírico e norte da África entre 337-350 e Constâncio com a Ásia Menor, Síria e Egito de 337-361¹⁵⁹.

Constantino II e Constante apoiavam Atanásio e Constâncio, justamente o que havia recebido o Egito, era a favor dos arianos. Constantino II foi morto por Constante e Constâncio permitiu o retorno de Atanásio, que imediatamente realizou um sínodo em Alexandria (340) para anular sua condenação anterior. Entretanto, nesta oportunidade acabou sendo condenado mais uma vez em consequência das manobras arianas ainda resultantes do sínodo de Antioquia (339), quando Gregório da Capadócia assumiu seu lugar na sede alexandrina. Atanásio se exilou em Roma por três anos, onde foi reabilitado porque seus opositores recusaram-se a participar de um novo sínodo. Em 345 Gregório da Capadócia morreu e Constante pressionou Constâncio para o retorno de Atanásio¹⁶⁰, o que ocorreu apenas cerca de um ano depois.

Um intervalo de uma década entre o segundo e o terceiro exílio (346-356) ficou conhecido como a “década de ouro” de Atanásio. Primeiro porque o retorno do bispo para sua cátedra foi algo reconhecidamente triunfal. Entretanto, vale dizer que Atanásio de maneira muito astuta, utilizou-se deste evento para fomentar um tipo de auto-triunfo, de modo que parte disso pode ter ocorrido justamente por conta de sua atuação através das suas próprias Cartas Festais, pois como afirma Anatolios:

“É coerente com sua própria disposição psicológica, atuação pastoral e estratégia apologética que ele mesmo tenha interpretado a sua própria libertação como um triunfo para toda a igreja egípcia, e ele descreve este triunfo eclesiástico em termos de um renascimento alegre do discipulado cristão.”¹⁶¹

E em segundo porque seu retorno “triunfal” marcou sua aproximação com o pujante monaquismo, bem como sua consolidação no Egito, obviamente a partir de sua própria tutela, considerando que Atanásio acabou associando seu retorno para Alexandria com uma espécie de alvorada ascética do cristianismo copta¹⁶².

Após sua “década de ouro”, com a morte de Constante, seu irmão Constâncio assumiu o Império e tentou alinhar o Império do ponto de vista do arianismo. Os opositores de Atanásio o condenaram mais um vez ao exílio em 353 no sínodo de Arles dois anos depois, em 355 em Milão¹⁶³. Vale ressaltar que a convocação de muitos sínodos nesta época pelos imperadores eram tentativas frustradas de unificação do cristianismo sob suas lideranças.

¹⁵⁸ *Op. cit.*, p. 11.

¹⁵⁹ HUNT, David. *The Successors of Constantine In: CAMERON, Averil; GARNSEY, Peter. The Cambridge Ancient History. The Late Empire, A.D. 337-425. Volume XIII. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 4.*

¹⁶⁰ FRANGIOTTI, Roque. *Op. cit.*, p. 17.

¹⁶¹ ANATOLIOS, Khaled. *Op. cit.*, p. 19.

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ FRANGIOTTI, Roque. *Op. cit.*, p. 20.

Atanásio resistiu ao exílio em Alexandria, porém acabou fugindo para o deserto da Tebaida, onde conviveu intensamente com os monges, ao mesmo tempo que sua cátedra passou a ser ocupada pelo ariano Jorge da Capadócia (?-361). No ano de 361, o imperador Constâncio morreu e o ariano Jorge acabou trucidado por partidários de Atanásio¹⁶⁴. Imediatamente, Juliano o Apóstata (330-363) assumiu o Império e revogou todos os exílios dos bispos cristãos, numa tentativa de causar mais confusões e conflitos entre essas lideranças.¹⁶⁵

É de suma importância destacar que este terceiro exílio, apesar de ter durado cerca de um ano apenas, foi bastante significativo para o escopo de nossa pesquisa, levando em consideração que neste momento, enquanto se escondia no deserto da Tebaida, Atanásio fortaleceu seus laços com o significativamente crescente contingente monástico copta, momento em que provavelmente iniciou os escritos acerca de Antão, onde o monge “[...] é apresentado como um modelo da concepção da ortodoxia nicena própria de Atanásio”¹⁶⁶, como podemos verificar adiante:

“Admiráveis eram sua fé e sua piedade. Nunca se relacionou com os melecianos cismáticos, cujas malícia e defecção discerniu desde o começo; não teve nenhuma relação de amizade com os maniqueus ou com os hereges, a não ser para exortá-los a se converterem à piedade; pensava e declarava que a amizade e o relacionamento com os hereges fazem mal à alma e a arruinam. Abominava a heresia ariana e proibia a todos de se aproximarem deles e de seguir sua fé pervertida.”¹⁶⁷

Muito provavelmente Antão pelo fato de ser partidário e defensor público de Atanásio, poderia pensar desta maneira. Contudo, neste pequeno excerto não podemos negar a presença da visão do próprio Atanásio em relação aos melecianos e aos arianos. Sendo assim, já que a VA serviu de modelo a ser seguido por diversos monges no Oriente e Ocidente, esses postulantes à solidão na tentativa de imitar Antão, também se colocariam contra as posições melecianas e arianas. Noutro momento, fica ainda mais evidente a cristologia atanasiana inserida na VA:

“Ensinou também ao povo que o Filho de Deus não é criatura e que não foi tirado do nada, que ele é o Verbo eterno e a Sabedoria da substância do Pai. Por isso é impiedade dizer: houve tempo em que ele não existia. Ele estava sempre com o Pai.”¹⁶⁸

Apenas neste pequeno trecho de seu volumoso texto, Atanásio conseguiu condensar em poucas palavras a sua cristologia, de que o Filho não era criatura, pois compartilhava da

¹⁶⁴ *Op. cit.*.

¹⁶⁵ *Idem.*

¹⁶⁶ “[...] is presented as a model of Athanasius’s own conception of Nicene orthodoxy”. ANATOLIOS, Khaled. *Op. cit.*, p. 24.

¹⁶⁷ VA, 3, 68.

¹⁶⁸ VA, 3, 69.

mesma substância que o Pai. Vale destacar a proximidade das palavras utilizadas por Atanásio que equivale o Verbo à Sabedoria, conforme o previamente comentado acerca de *Pr*, 8, 22-26. Assim, Atanásio falava e doutrinava através da boca e das atitudes de Antão, toda uma leva de monges, desde a Europa até o próprio Egito.

O quarto exílio ocorreu em 362. Atanásio, aproveitando-se do decreto emitido por Juliano, pelo qual autorizava o retorno de todos os bispos exilados por seu antecessor, retornou para Alexandria e rapidamente convocou outro sínodo, com a intenção de livrar-se das acusações que sobre ele recaíam. Juliano acabou tornando-se outro opositor de Atanásio, expressando suas posições numa carta direcionada ao povo de Alexandria. Sendo assim, Atanásio acabou obrigado, mais uma vez, ao exílio nos desertos do Egito¹⁶⁹. Vejamos a carta:

“Quem já foi exilado por muitos decretos reais de muitos imperadores deve ao menos esperar uma ordem real e depois voltar para sua cidade em vez de valer-se da ousadia e da demência para insultar as leis como se não existissem; porque agora temos permitido aos galileus exilados pelo bem-aventurado Cosmântio não voltar para as suas igrejas, sim aos seus países. Mas ouvi dizer que o atrevidíssimo Atanásio exaltado por sua aldácia costumeira, tem tomado posse do que eles chamam de trono episcopal, o que para o piedoso povo de Alexandria não é pouco desagradável; para ele declaramos que abandone a cidade imediatamente até o dia que receba a carta de nossa Clemência; se quiser continuar na cidade, lhe anunciaremos sanções muito maiores e mais duras.”¹⁷⁰

De acordo com o próprio imperador Juliano, o decreto era uma espécie de anistia que autorizava apenas o retorno dos exilados para as suas cidades de origem e não que retomassem suas sés, ademais ocupadas por outrem. Foi exatamente o que não fez Atanásio, pois, em primeiro, não recebeu nominalmente a autorização, apenas valendo-se do decreto genericamente e em segundo, não retornou apenas para Alexandria, mas sim retomou seu trono episcopal. Por estas razões, Juliano decretou o que foi seu quarto exílio. Porém, durou apenas até o ano seguinte, devido a morte prematura daquele imperador. Vale dizer também que as motivações de Juliano no caso do exílio de Atanásio, não foram fundamentadas paganismos e cristianismo, mas sim deu-se por contada insubordinação do bispo aos decretos imperiais.

O quinto e último exílio deu-se no ano de 365. Dois anos antes, Juliano morreu em combate e assumiu o Império seu sucessor, partidário da ortodoxia, Joviano, que restabeleceu Alexandria para Atanásio¹⁷¹. Porém, em 364 Joviano morreu repentinamente e assumiu o Império o seu sucessor Valentiniano, que apesar de simpatizante dos ortodoxos, manteve-se neutro nas disputas eclesiásticas. Entretanto, ao nomear seu irmão Valente como imperador do Oriente, este que era favorável ao arianismo, mandou banir todos os bispos nicenos, dentre os quais Atanásio mais uma vez. Ameaçado de prisão, Atanásio deixou Alexandria para o

¹⁶⁹ FRANGIOTTI, Roque. *Op. cit.*, p. 20-21.

¹⁷⁰ *Jul*, 110.

¹⁷¹ FRANGIOTTI, Roque. *Op. cit.*, p. 21-22.

deserto, entretanto até 366, quando um novo édito permitiu seu retorno¹⁷², quando permaneceu no episcopado alexandrino até sua morte em 373.

Em suma, podemos dizer que a persistência incansável de Atanásio em neutralizar seus opositores pode ser vista, por um lado, como expressão de uma posição de fé inabalável em relação à ideia de que o Cristo e Deus compartilhavam da mesma substância divina ou por outro lado, como uma atuação política, na tentativa de garantir unidade às igrejas coptas totalmente dispersas, e obviamente sobre sua liderança, já que ocupava o “trono de Marcos”. Sendo assim, entendemos que a atuação de Atanásio compreendeu ambos os lados, na impossibilidade de separarmos a religião da política no mundo antigo.

Além disso, entendemos que os seus cinco exílios, que tiveram por objetivo minar a força de Atanásio em Alexandria e acabar dispersando e enfraquecendo seus partidários, acabaram servindo exatamente para o contrário, pois foram importantes para Atanásio estabelecer vínculos importantes com os cristãos ocidentais e ampliar sua área de influência, que acabaram inclinados a apoiar as decisões de Niceia. Além disso, estabeleceu também significativa e estratégica aproximação com o movimento monástico copta, recém-nascido porém vigoroso e numeroso, se relacionando diretamente com Antão, uma das lideranças monásticas mais significativas entre os eremitas egípcios, quem inclusive hagiografou.

1.3. Atanásio e a teologia (política) da unidade:

Conforme o anteriormente analisado, sabemos que a atuação do bispo Atanásio ocorreu numa esfera de emaranhadas questões político-religiosas inseparáveis naquele contexto. Partindo desse pressuposto, não entendemos que existia uma influência da política sobre a religião e vice-versa e nem mesmo influências mútuas, que em último caso apontam para uma separação evidente entre as duas esferas. Compreendemos que o que existia era um todo, uma espécie de amálgama político-religioso, ou seja, um tipo de “mistura homogênea” como dizem os químicos, quando não dá para identificar as substâncias separadamente¹⁷³. Em relação a Atanásio isto se verifica, pois, “as funções dos bispos no século IV eram de pregador, teólogo, patrono, e administrador, o que torna impossível qualquer tentativa moderna de separar a ‘religião’ da ‘política’ ou ‘pensamento’ da ‘ação’¹⁷⁴”.

É tarefa impossível falar sobre uma “teologia política” defendida por Atanásio, sem primeiro fazer uma relação direta entre este e a autoridade imperial. Principalmente num contexto no qual o bispo de Alexandria foi exilado por cinco vezes, a partir de determinações imperiais. Apesar das contendas que diziam respeito aos cismas e heresias (hierarquia e teologia) e de imperadores mais ou menos inclinados para os arianos ou para os defensores da chamada ortodoxia, chama a atenção as acusações que colocavam Atanásio como um inimigo do Império, desde a acusação de desvio de trigo para Roma com Constantino, até a insubordinação aos decretos imperiais com Juliano.

Neste caso, já foi visto que de seus cinco exílios, um imperador o decretou por duas vezes: Constâncio, sucessor de Constantino. Conforme o anteriormente exposto, Constâncio teria um tipo de predileção ao arianismo, o que inicialmente já bastaria para explicar tais atitudes do imperador, inclusive no período visto como o da mais intensa perseguição a

¹⁷² *Idem.*

¹⁷³ Em termos meramente analíticos, poderemos em alguns momentos lançar mão das expressões “político” e “religioso” separadamente. A primeira, em relação ao poder hierárquico, imperial; e a segunda em relação a concepção teológica, crenças, sem com isso imputar ao passado tal separação.

¹⁷⁴ “*The fourth-century bishop's roles as preacher, theologian, patron, and administrator render hopeless any modern attempt to separate 'religion' from "politics" ou 'thought' from 'action'.*”. BRAKKE, David. *Athanasius. Op. cit.*, p. 1102.

Atanásio¹⁷⁵. Entretanto, desta vez o ariano inimigo não era mais um presbítero popular e nem um bispo ávido por ocupar definitivamente o trono de Marcos, mas sim um imperador. Sendo assim, Atanásio não podia enfrentá-lo como fazia com seus congêneres, mas apenas tentar defender-se das acusações, como pode ser observado numa de suas Apologias.

Neste documento endereçado ao imperador Constâncio¹⁷⁶, “[...] Atanásio se defende da calúnia de ter favorecido a guerra movida contra o imperador pelo irmão deste, Constante, e pelo usurpador Magnêncio”¹⁷⁷. Mais uma vez, seus acusadores eram grupos melecianos e arianos, que tinham por objetivo arrancar a imagem de Atanásio, o colocando como um inimigo não dos melecianos e arianos, mas do próprio imperador, uma vez que segundo as acusações “Atanásio teria traído o imperador Constâncio e teria instigado o povo de Alexandria e o próprio irmão do imperador, Constante, porque este era favorável ao arianismo”¹⁷⁸.

Podemos dizer que Atanásio se apoiou em dois argumentos para elaborar a sua apologia, quais sejam: proximidade e invalidade. No que se refere ao argumento da proximidade, Atanásio se utiliza do fato do imperador ser cristão, para a partir disso aproximar a sua pessoa da pessoa do imperador, enquanto membros de uma mesma crença religiosa. Sobre o argumento da invalidade, o bispo tenta mostrar através dos meios jurídicos da época que as acusações contra a sua pessoa eram inválidas. O quadro abaixo sintetiza o dito anteriormente:

Argumentação de Atanásio em *ApC*.

Argumentação:	
Proximidade:	Invalidade:
“[...] eu o sei, tu és cristão e homem religioso de antepassada tradição.” – <i>ApC</i> , 1.	“[...] a mudança de opinião de Ursácio e Valente mostra suficientemente a todos a falta de fundamento de todas as acusações [...]” – <i>ApC</i> , 1.
“[...] os termos do bem-aventurado Paulo (At, 26, 2) para tê-lo como embaixador junto de ti.” – <i>Idem</i> .	“[...] os acusadores não expuseram argumento algum contra o sacerdote Macário.” – <i>Idem</i> .
“[...] segundo a sabedoria com a qual Deus te gratificou adivinhar o resto a partir de algumas destas palavras e reconhecer a falsidade da acusação.” – <i>ApC</i> , 5.	“[...] os processos deste gênero encontram-se [...] cheios de nulidade porque não foram lavrados nas formas da lei.” – <i>Idem</i> .
“Sei muito bem que conheces as Divinas Escrituras [...]” – <i>ApC</i> , 35.	***
“Graças sejam dadas ao Senhor que te deu o império.” – <i>Idem</i> .	***

Apesar da argumentação elaborada por Atanásio, as acusações acabaram rendendo ao bispo o seu terceiro exílio, evidenciando que a política religiosa meleciano-ariana durante o governo do imperador Constâncio agradava mais do que a nicena, o que pode indicar uma aproximação deste com os inimigos de Atanásio.

Como Atanásio não podia confrontar o imperador na mesma intensidade como fazia com os arianos e melecianos de igual ou menor hierarquia que a sua, acabou encontrando outra forma de sinalizar a inferioridade do governante imperial através da boca de Antão, pois, segundo a *VA*, os imperadores herdeiros de Constantino tomaram conhecimento dos feitos de Antão e lhe escreveram uma carta solicitando conselhos. Entretanto, Antão em vez de se sentir honrado, “Não apreciou muito essas cartas imperiais, nem sentiu alegria com elas,

¹⁷⁵ MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina. II do Concílio de Nicéia ao Início da Idade Média. Tomo 1. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 64.

¹⁷⁶ *ApC* para Apologia ao Imperador Constâncio.

¹⁷⁷ MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *Idem*.

¹⁷⁸ FRANGIOTTI, Roque. Apresentação In: ATANÁSIO. Apologia ao imperador Constâncio. São Paulo: Paulus, 2002 (Patrística; 18), [não paginado].

mas permaneceu o mesmo que antes de tê-las recebido”¹⁷⁹. Atanásio foi ainda mais longe em seu desdém em relação aos imperadores, quando afirma que Antão disse o seguinte: “Não vos surpreendais que o imperador nos escreva, ele era um homem; admirai, antes, que Deus tenha escrito uma lei para os homens e nos tenha falado por seu próprio Filho”¹⁸⁰. Por fim, em relação aos conselhos dados por Antão aos imperadores, Atanásio diz o seguinte: “não deviam dar muita importância às coisas presentes, pensar no julgamento; só Cristo é rei verdadeiro e eterno [...]”¹⁸¹. Cabe dizer que faziam parte das coisas presentes as acusações contra Atanásio.

Inserido neste diagnóstico de “fratura em três lugares”¹⁸² do cristianismo copta, onde conflitos, acusações, risco de exílio e até a morte rondavam permanentemente os bispados do Egito, Atanásio acabou fomentando uma teologia política cujo elemento primordial era a unidade entre Pai, Filho e Espírito Santo, entre Deus e os humanos e entre os bispados, com objetivo de formar uma hierarquia eclesiástica copta única, liderada pelo ocupante do trono de Marcos em Alexandria, ou seja, ele próprio. Sendo assim, em sua visão teológica, Atanásio possuía como foco a estabilidade e a unidade nos mesmos moldes de um poder divino, frente a instabilidade e fragmentação apresentada pelo cristianismo no Egito¹⁸³.

A concepção teológica de Atanásio possuía como fundamento a relação existente entre Deus e a sua própria criação¹⁸⁴, ou seja, o ser humano o qual fez “[...] segundo a sua própria imagem pelo seu próprio Verbo”¹⁸⁵. Neste caso, o bispo de Alexandria defendia que a criação dos seres humanos foi resultado de um ato de generosidade de Deus, através do qual concedeu à humanidade as possibilidades de ter conhecimento e também de se unir a ele¹⁸⁶, portando da realização da comunhão e/ou união entre criador e criatura, o que foi confirmado na encarnação do Verbo que “[...] devido à filantropia e bondade do Pai e em prol de nossa salvação, manifestou-se num corpo humano”¹⁸⁷.

Isto significa dizer que o forte aspecto da teologia atanasiana gira em torno da unidade, ou seja, a unidade entre as três pessoas da Trindade, possuidoras de mesma substância, conforme nos indica o uso do termo *o(moou/sioj (homoousios)*, e a unidade que existe também entre criador e criatura, ou entre Deus e os seres humanos, pois, conforme o próprio Atanásio: “De fato, ele não abandonou parte alguma da criação, mas tudo enche, permanecendo, contudo, unido ao Pai”¹⁸⁸.

Neste caso, vale dizer que para Atanásio assentar o último tijolo de seu construto teológico, ou em outras palavras, para que não desse margem para futuras constestações em relação a incompatibilidade entre a natureza divina e humana; pois afinal como é possível a união entre Deus e os humanos, se ambos não possuíssem a mesma natureza ou a mesma substância, já que o gênero humano não foi gerado como o Verbo e sim criado não a partir do, mas pelo Verbo? Para resolver tal embrolho, Atanásio formulou a ideia de que foi necessário o Verbo encarnar (ou unir-se) ao homem para levar ordem ao seu corpo imperfeito, corruptível e pecador ao unificá-lo com Deus, conforme excerto abaixo destacado:

“O Verbo, portanto, compreendia que a corrupção dos homens de forma alguma poderia ser destruída, a não ser pela morte. Mas, era

¹⁷⁹ VA, 3, 81.

¹⁸⁰ *Idem.*

¹⁸¹ *Idem.*

¹⁸² Nicenos, melecianos e arianos.

¹⁸³ BRAKKE, David. *Op. cit.*

¹⁸⁴ ANATOLIOS, Khaled. *Op. cit.*, p. 32.

¹⁸⁵ CP, 1, 1, 2.

¹⁸⁶ ANATOLIOS, Khaled. *Op. cit.*, p. 33.

¹⁸⁷ *EnV*, 3.

¹⁸⁸ *EnV*, 2, 8, 1.

impossível que o Verbo morresse por ser imortal, ele, do Pai do Filho. Por isso, assume o corpo mortal, a fim de que este, partícipe do Verbo, superior a tudo, seja capaz de morrer por todos, e graças ao Verbo que nele habita, permaneça incorruptível e doravante faça cessar em todos a corrupção pela graça da ressurreição.”¹⁸⁹

Para Atanásio, a humanidade foi concebida a partir de uma dupla natureza; por um lado aquela corruptível e demasiadamente humana e por outro, em contraste com a primeira, aquela natureza perfeita e transcendente proveniente do próprio Deus¹⁹⁰, abrindo assim a possibilidade de uma união do humano com a divino, a partir da noção de *χάρη* (*cháris*), ou seja, a graça dada por Deus aos humanos, que “[...] representa o cuidado de Deus para com a criação, muitas vezes articulada em termos de proteção da criação [...]”¹⁹¹.

Neste caso, a partir da noção de *χάρη* (*cháris*) para Atanásio, podemos entender que o ser humano possui a graça de participar da vida divina, “[...] por causa da filantropia divina que supera a disparidade natural entre o próprio Deus e a criação [...]”¹⁹². Partindo desse pressuposto, podemos dizer então que o que permite a união entre Deus e os humanos é a *χάρη* (*cháris*) de Deus, que pode se manifestar a partir da parcela divinizada da natureza humana.

Podemos perceber que um dos elementos mais significativos da teologia atanasiana é a unidade, tanto na Trindade a partir do *ὁμοούσιος* (*homoousios*) quanto na relação direta entre Deus e os humanos possibilitada pela *χάρη* (*cháris*). Entretanto, o próprio Atanásio parece encarnar sua teologia levando em consideração suas ações e posições em relação ao cristianismo copta, fragmentado durante seu conturbado episcopado. Amíude, da mesma forma que, segundo a sua teologia, o Verbo encarnou no homem para levar ordem ao seu corpo corruptível e uni-lo com Deus, parece que Atanásio acreditava e atuava como bispo no sentido de levar ordem e unidade ao igualmente corruptível e caótico cristianismo copta, na sua concepção¹⁹³.

Uma das formas nas quais é possível perceber Atanásio encarnado por sua própria teologia da unidade é através de algumas percepções acerca da autoridade episcopal no século IV. Neste caso, torna-se salutar a delimitação do que entendemos por autoridade, que neste caso não se encerra na esfera do político, como hoje é pensada, mas sim, conforme colocado inicialmente, uma autoridade episcopal (político-religiosa), como segue: “Definimos autoridade espiritual como um dom do Espírito [...]”¹⁹⁴, que por sua vez consiste nas seguintes formas: “o sofrimento físico dos mártires, e a imposição das mãos na ordenação dos bispos. Uma terceira forma foi através do “martírio” diário do ascetismo [...]”¹⁹⁵. Esta última acreditamos ter sido utilizada por Atanásio para justificar e fundamentar a sua própria autoridade, já que ele não foi e nem queria ser mártir (por isso preferiu os cinco exílios), a imposição das mãos, que valia para ele mas era igualmente válida para seus rivais melecianos e arianos, sobrando apenas a terceira opção.

¹⁸⁹ *EnV*, 2, 9, 1.

¹⁹⁰ ANATOLIOS, Khaled. *Op. cit.*

¹⁹¹ “[...] represents God's solicitude toward creation, often articulated in terms of protecting creation [...]”. ANATOLIOS, Khaled. *Athanasius: The Coherence of his Thought*. Nova Iorque: Routledge, 2005, p. 56.

¹⁹² “[...] because of the divine philanthropia which overcomes the natural disparity between the God who is and the creation [...]”. ANATOLIOS, Khaled. *Athanasius. Op. cit.*

¹⁹³ BRAKKE, David. *Op. cit.*, p. 1102.

¹⁹⁴ RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 2005, p. 100.

¹⁹⁵ *Idem.*

Neste contexto, cabe abrir um parêntese para dizer que o ascetismo era considerado como o único caminho através do qual cristãos sem cargos eclesiásticos poderiam adquirir os dons do Espírito, já que na altura do século IV os martírios já haviam cessado e estes dons eram conferidos apenas aos mártires e aos bispos. Neste caso, “o ascetismo era um caminho para perfeição pessoal aberto a todos. E era também muito visível”¹⁹⁶.

A partir do processo de cristianização do Império Romano, iniciado neste mesmo século IV por Constantino, os bispos foram, gradualmente, galgando posições na esfera administrativa de suas cidades e com isso passaram a ter forte presença na política regional do Império¹⁹⁷. Tal possibilidade acabou se fundindo ao cargo de bispo juntamente com “[...] a noção de que apenas um bispo deveria estar no comando de cada grande comunidade urbana”¹⁹⁸. Vale dizer que neste caso específico, a tradição de apenas um bispo por comunidade remonta as cartas de Inácio de Antioquia (35-107), onde defendia “[...] o episcopado monárquico como o reflexo simultâneo de Um Deus e como a garantia da unidade da doutrina da igreja”¹⁹⁹.

Isto pode servir, em parte, para explicar os intensos conflitos entre os bispados do Alto e Baixo Egito, que possuíam como *background* as questões meleciana e ariana, mas que não deixavam de evidenciar a disputa por uma autoridade episcopal que conferisse unidade ao cristianismo copta, rachado entre as igrejas de Alexandria e Licópolis, bem como seus representantes, clérigos e fiéis. Conforme a citação de Rapp, de fato no âmbito do cristianismo copta dos séculos III e IV, a intensa disputa entre os bispos além de não servir de reflexo para o monoteísmo cristão, também não garantia a unidade da doutrina da igreja copta, dividida e disputada entre melecianos, arianos e nicenos.

Após o longo, porém importante, parêntese devemos finalmente compreender como Atanásio iria encarnar a autoridade espiritual pela via do ascetismo, se não era monge e sim bispo; portanto mais preocupado ou ocupado com assuntos administrativos que propriamente espirituais. Entendemos que o bispo de Alexandria conseguiu tal proeza utilizando a boca de Antão para tal, pois, “as palavras de sabedoria que vinham dos lábios do ‘Velho Homem’ [...]”²⁰⁰ eram antes as palavras do próprio Atanásio, que compunham o seu ascetismo político.

Conforme já observado, o cristianismo copta era composto por uma diversidade de grupos e movimentos chamados cismáticos e/ou heréticos. As tensões entre esses grupos e movimentos acabaram por se intensificar durante o episcopado de Atanásio, levando em conta a sua teimosa atuação no sentido de formar um cristianismo copta homogêneo teológica e hierarquicamente, contudo liderado de seu próprio trono em Alexandria. Doravante, a introdução da participação imperial nestas questões desde a política constantiniana acirrou ainda mais as disputas, pois conforme Brakke:

“Durante o século IV, imperadores e bispos trabalharam para criar uma Igreja Cristã mundial, que seria, em suas palavras, ‘católica’, isto é, universal. O conflito era inevitável uma vez que estes líderes políticos e eclesiásticos discutiam

¹⁹⁶ “Asceticism was a path to personal perfection open to all. It was also highly visible”. RAPP, Claudia. *Op. cit.*, p. 101.

¹⁹⁷ *Op. cit.*, p. 23.

¹⁹⁸ “[...] the notion that only one bishop should stand at the head of each large urban community”. *Op. cit.*, p. 7.

¹⁹⁹ “[...] the monarchic episcopate simultaneously as a reflection of the One God and as a guarantor of the doctrinal unity of the church” *Op. cit.*, p. 27.

²⁰⁰ “The words of wisdom that came from the lips of the ‘Old Men’ [...]”. *Op. cit.*, p. 103.

sobre quem deveria liderar esta Igreja católica, e que expressões do cristianismo eram legítimas”.²⁰¹

No caso do Egito, essas disputas tornaram-se particularmente intensas entre os grupos meleciano, ariano e niceno. Entretanto, flutuando em meio a estes três grupos distintos os monges, famosos por suas práticas ascéticas, pois “[...] o nome dos monges é célebre”²⁰², e também não pouco numerosos²⁰³, contudo “até que ponto esses cristãos estavam sob a autoridade do bispo e dos sacerdotes, se Atanasianos ou Melecianos, não estava claro”²⁰⁴. Isto foi um fator que entendemos ser de grande relevância, pois, devido a sua fama e demografia, os monges eram um grupo de cristãos que desequilibraria a balança na disputa pela liderança da igreja copta.

Numa visão quase que de um empreendedor, Atanásio percebeu que o apoio dos monges seria decisivo contra os arianos e melecianos, tendo em vista além da quantidade de cristãos que passavam a adotar este tipo de vida, devido a sua fama, muitos fiéis seculares acabariam seguindo os exemplos monásticos, se não no ascetismo rigoroso, em sua filiação hierárquico-doutrinária. Por esta razão, Brakke entende o seguinte:

“Atanásio, por sua vez, colocou a imitação dos santos no centro do programa ascético para a formação individual e da igreja que ele articulou nas *Cartas Festais* e nas suas cartas aos monges e virgens. Acertadamente, então, quando Atanásio escreveu seu manual básico para a vida monástica, ele não escreveu uma regra, mas a biografia de um monge cuja vida foi digna de ser imitada. Gregório Nazianzeno disse que ao escrever a *Vida de Antão* Atanásio ‘compôs uma regra para a vida monástica em forma de narrativa’.”²⁰⁵

Neste caso, mesmo não sendo monge e talvez não tendo experimentado um ascetismo tão rigoroso quando eles, Atanásio foi capaz de garantir uma autoridade espiritual fundamentada no ascetismo monástico por aproximação, ao se relacionar com os monges durante seus exílios no deserto e também por ser o arauto daquele considerado até os dias de hoje não como o primeiro, mas como o pai de todos os monges.

O espírito empreendedor de Atanásio, doravante, foi ainda mais longe. Não bastava apenas ter se aproximado dos monges e ser seu arauto, mas sim garantir que “[...] os leitores deste trabalho não deveriam simplesmente admirar Antão, mas também imitá-lo. Atanásio

²⁰¹ “During the fourth century, emperors and bishops worked to create a world-wide Christian Church, one that would be, in their words, ‘catholic’, that is, universal. Conflict was inevitable as these political and ecclesiastical leaders quarrelled over who should lead this catholic Church, which expressions of Christianity were legitimate”. BRAKKE, David. *Athanasius and the Politics of Asceticism*. Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 2.

²⁰² VA, Prefácio.

²⁰³ Conforme os mapas apresentados na Introdução.

²⁰⁴ “To what extent these Christians were under the authority of the bishop and priests, whether Athanasian or Melitian, was not clear”. BRAKKE, David. *Op. cit.*, p. 4.

²⁰⁵ “Athanasius, in turn, placed imitation of the saints at the centre of the ascetic programme for self and church formation that he articulated in the Festal Letters and his letters to monks and virgins. It is appropriate, then, that when Athanasius wrote his basic manual for the monastic life, he did not write a rule, but the biography of a monk whose life was worthy of emulation. Gregory of Nazianzus said that in writing the Life of Antony Athanasius ‘composed a rule for the monastic life in the form of a narrative’.” BRAKKE, David. *Op. cit.*, p. 201.

conscientemente apresenta a vida de Antão como um ideal, um ‘padrão’ a ser seguido”²⁰⁶. E constava neste padrão monástico, suas visões acerca das heresias, cismas e hierarquia eclesiástica, conforme pode ser observado nos excertos destacados a seguir:

Discursos de Atanásio na VA.

Cismas	Heresias	Hierarquia
“Nunca se relacionou com os melecianos cismáticos [...]” – VA, 3, 68.	“não teve nenhuma relação de amizade com os maniqueus ou com os hereges [...]” – VA, 3, 68.	“Ele, tão grande, respeitava extremamente a lei da Igreja.” – VA, 3, 67.
***	“pensava e declarava que a amizade e o relacionamento com os hereges fazem mal à alma e a arruinam.” – Idem.	“Queria que todo o clero tivesse precedência sobre ele.” – Idem.
***	“Abominava a heresia ariana e proibia a todos de se aproximarem deles e de seguir sua fé pervertida.” – Idem.	“Não temia inclinar a cabeça diante dos bispos e dos sacerdotes.” – Idem.
***	“[...] para condenar os arianos, dizendo que a sua heresia era a última e a precursora do anticristo.” – VA, 3, 69.	***
***	“Ensinou também ao povo que o Filho de Deus não é criatura e que não foi tirado do nada, que ele é o Verbo eterno e a Sabedoria da substância do Pai.” – Idem.	***
***	“Não tenhais, pois, nenhum contato com os arianos, muito ímpios.” – Idem.	***
***	“Todo o povo se alegrava ao ouvir esse homem condenar a heresia que combate o Cristo.” – VA, 3, 70.	***

A partir das evidências demonstradas no quadro acima, fica claro que Atanásio queria que os monges leitores ou receptores da VA, “imitando Antão”, não se aproximassem dos melecianos, maniqueus, arianos e todo tipo de herege; abominassem e condenassem o arianismo como demoníaco e defendessem a teologia do o(moou/sioj (*homoysios*); respeitassem as determinações do clero, colocando-se abaixo hierarquicamente de bispos e sacerdotes.

Além disso, o que salta aos olhos é o desequilíbrio em relação à quantidade dos excertos. Em relação aos cismas, um apenas; sobre a hierarquia, três; entretanto, em relação ao arianismo, um total de sete. Sendo assim, fica evidente que o maior perigo para Atanásio era o arianismo, pois os melecianos atuaram mais incisivamente na época de Pedro de Alexandria, o ainda antecessor de Alexandre e, ao que parece, os monges não causavam muitos problemas em relação à insubordinação, entretanto deveriam ser alertados.

Desta forma, Atanásio conseguiu, com muita insistência, impor sua visão político-teológica fundamentada na unidade e para obter sucesso, se utilizou da autoridade espiritual ascética, a partir de uma aproximação profícua com os monges à época de seus exílios, aproveitando-se para incutir nesses religiosos as suas próprias impressões acerca de seus adversários, através da “vida” e da “boca” de um monge.

²⁰⁶ “[...] the readers of this work should not merely admire Antony, but also imitate him. Athanasius self-consciously presents Antony's life as an ideal, a 'pattern' to be followed. Idem.

1.4. Jerônimo, de monge à escritor:

Jerônimo, diferente de Atanásio, não galgou altos cargos eclesiásticos do ponto de vista hierárquico, pois tornou-se apenas uma espécie de secretário episcopal de Dâmaso (305-384) em Roma entre os anos 382 e 385²⁰⁷. Porém, em termos de relevância de seu trabalho, podemos alçá-lo à altura semelhante a de Atanásio, no que se refere às suas participações no processo de formação do cristianismo pós-niceno no período aqui estudado, apesar de atuarem em searas bem distintas. Por conta dessas premissas, ao contrário de Atanásio, não teve participação tão aguda em debates conciliares em relação aos cismas e heresias, nem tampouco experimentou os exílios. Porém, isto não significa dizer que Jerônimo não tenha atuado, como Atanásio, no que chamamos de disputas político-religiosas. O que diferencia, então, ambos é a forma de atuação pois, enquanto Atanásio atuava na linha de frente dos conflitos, isto é, junto aos imperadores, sendo exilado e restabelecido, formulando conceitos teológicos e até mesmo tendo seu nome envolvido em manifestações violentas; Jerônimo atuava na retaguarda desses conflitos, buscando tornar proeminente a interpretação nicena do cristianismo a partir de suas cartas, comentários, traduções e hagiografias.

Jerônimo deixou sua cidade de nascimento (provavelmente Estridão entre a atual Croácia e Eslovênia) para dar continuidade aos seus estudos em Roma por volta de 354, destino conhecido de muitos jovens de famílias abastadas, que os enviavam também com objetivo que conseguissem algum cargo na burocracia imperial, ou agora, na hierarquia eclesiástica participe das esferas de poder local com a crescente atuação episcopal. Entretanto, Jerônimo acabou se batizando ainda em Roma e provavelmente teve seu primeiro contato com o monaquismo durante a sua primeira viagem, depois que se formou. Isto ocorreu em Tréveros na Gália, pois exatamente ali, “[...] a vida monástica tinha pleno desenvolvimento desde que, na primeira metade do século IV, fora ali implantada pelo grande Atanásio, bispo de Alexandria, enquanto durou o desterro a ele imposto por Constantino”²⁰⁸. Contudo, não podemos afirmar com segurança se Jerônimo, de fato, iniciou sua vida monástica a partir de tal contato ou apenas passou a conhecer e, por que não, admirar tal estilo de vida.

Por volta de 370 após a estadia em Tréveros, Jerônimo retornou para sua cidade natal, Estridão, onde não permaneceu por muito tempo, mudando-se para a cidade de Aquileia, próxima a Estridão (no atual norte do Itália). Ali conviveu com seus correligionários, dentre eles Rufino de Aquileia (340-410) que posteriormente acabou tornando-se alvo de uma de suas polêmicas, e apesar de não podermos ainda afirmar que iniciou, de fato, sua vida monástica ali, podemos sugerir que tenha experimentado algumas práticas da vida ascética, pois, Rufino, Bonoso, Eusebio, Jovino e Cromácio “[...] era um grupo de ascetas amigos de que mais tarde, em sua *Crônica*, Jerônimo se lembrava entusiasmado, denominando-o ‘*coro dos bem-aventurados*’”²⁰⁹.

Entendemos que Jerônimo iniciou-se na vida monástica de fato, a partir de suas viagens ao oriente, pois ali encontravam-se eremitas, anacoretas e cenobitas²¹⁰, desde os desertos do Egito até a Capadócia, passando pela Palestina e Síria. Mesmo adotando a vida monástica, Jerônimo jamais deixou de estudar, ler e escrever, uma vez que segundo alguns teria levado consigo pequeno volume de textos: “o viajante leva nas costas os seus livros de oração e de estudo, poucos, comparados com os que gostaria de levar”²¹¹. Porém, segundo

²⁰⁷ CARPINETTI, Luís Carlos Lima. Motivos Bíblicos da *Apologia* de Jerônimo Contra Rufino. Revista Philologus. CiFEFiL, Ano 11, nº 32, [s.d.], [não paginada].

²⁰⁸ MORENO, Francisco. *Op. cit.*, p. 25.

²⁰⁹ *Op. cit.*, p. 26.

²¹⁰ Conforme o Capítulo seguinte.

²¹¹ *Op. cit.*, p. 31.

outros, não seriam tão poucos assim: “Ele decidiu levar sua grande biblioteca pessoal de autores pagãos e textos cristãos com ele”²¹².

Além disso, seus amigos Rufino e Bonoso, a esta altura, já orientavam-se para a vida monástica, o que parece ter sido algo premeditado quando da permanência do grupo de ascetas em Aquileia. Neste período, quando Jerônimo chega ao oriente após deixar Aquileia, “[...] Bonoso, seu amigo íntimo, já se retirara, como monge, para o ermo da pequena ilha de Cuarnero”²¹³ e também “[...] Rufino, amigo mútuo, que então estava de passagem pelo Egito, a caminho de Jerusalém, onde pensava estabelecer-se para concretizar a sua inclinação monástica”²¹⁴ já experimentava o monaquismo como estilo de vida cristã. O que podemos perceber numa das muitas cartas redigidas por Jerônimo, como segue: “[...] ouvi que você está penetrando nas partes mais remotas do Egito, visitando os monges e rondando a família de Deus sobre a terra”²¹⁵.

Para darmos conta de analisar a vida monástica de Jerônimo, devemos seguir uma metodologia de análise que privilegia tanto os seus escritos monásticos, mais especificamente as “vidas de monges” que escreveu, como algumas de suas inúmeras cartas, pois entendemos que muitos aspectos de sua própria experiência e concepções monásticas podem estar contidos nesses textos, bem como seus posicionamentos político-religiosos.

Durante sua primeira ida ao oriente, Jerônimo passou pela Trácia, Bitínia, Ponto, Galácia, Capadócia e Cilícia, quando finalmente chegou em Antioquia, de onde saiu rumo ao deserto de Cálcis na Síria, onde vivenciou o monaquismo anacorético por cerca de dois anos, entre 375 e 377²¹⁶. Sobre sua vida monástica em Cálcis, podemos perceber em sua Carta XXII, enviada à Eustóquia no ano 384, alguns elementos significativos.

Logo no início da epístola, Jerônimo diz o seguinte: “Mas não é o suficiente para você sair de sua própria terra, a menos que você esqueça o seu povo e a casa de seu pai [...]”²¹⁷. Jerônimo ainda complementa afirmando que “eu esqueci meu pai, eu nasci de novo em Cristo”²¹⁸. Aqui encontramos uma das bases da vida monástica, bem como um dos elementos que compõem a chamada *fuga mundi*²¹⁹, qual seja, o abandono da casa, da família e até mesmo dos bens por parte do neófito²²⁰. Além disso, um evento particular da vida de Jerônimo pode ter motivado a escrita de tal excerto. Quando retornou para Estridão, após sua estadia em Roma e passagem por Tréveros, não permaneceu lá por muito tempo, por motivos obscuros. Porém, acredita-se que sua família não tenha gostado de saber que não conseguiu nenhum cargo na vida burocrática imperial, como desejavam ao enviá-lo à Roma²²¹, considerando os “problemas com seus parentes, que podem ter ficado profundamente desapontados com o completo fracasso de sua carreira secular [...]”²²².

Para além de uma composição de um elemento básico do monaquismo como a *fuga mundi*, motivado por acontecimentos pessoais da vida de Jerônimo, podemos entender

²¹² “He decided to take his large personal library of pagan authors and Christian texts with him” REBENICH, Stefan. *Jerome*. Londres: Routledge, 2002, p. 12.

²¹³ *Op. cit.*, p. 28.

²¹⁴ *Idem*.

²¹⁵ “[...] hear that you are penetrating the remotest parts of Egypt, visiting the monks and going round God’s family upon earth.” *Ep III*, 1.

²¹⁶ INTRODUCCIÓN In: *La Vida de San Malco: San Jerónimo*. Cuadernos Monasticos, nº 76, 1986, pp. 101-113.

²¹⁷ “But it is not enough for you to go out from your own land unless you forget your people and your father’s house [...]” *Ep*, XXII, 1.

²¹⁸ “I have forgotten my father, I am born anew in Christ” *Idem*.

²¹⁹ Conforme analisado no Capítulo seguinte.

²²⁰ *Idem*.

²²¹ MORENO, Francisco. *Op. cit.*, p. 26.

²²² “Trouble with his relatives, who may have been deeply disappointed at the complete failure of his secular career [...]” REBENICH, Stefan. *Op. cit.*

também que o monge estava propondo uma espécie de ascetismo político ou política ascética, num movimento que faz lembrar o da teologia política ou política teológica de Atanásio, entretanto, noutros termos. Levando em conta que “sua ênfase principal foi sobre a necessidade da pobreza e retirada, e ele estava convidando os leitores ocidentais para se juntar ao que equivalia a uma nova sociedade [...]”²²³, podemos dizer que Jerônimo indicava a pobreza, a partir do abandono da casa e dos pais, pois o monge perderia seus bens e herança, como uma atitude que desvincularia o indivíduo de sua vida social pregressa, que tinha como parâmetros os cargos e encargos imperiais. Além disso, ao mencionar que esquecendo do pai, nasceria de novo no Cristo, o autor estava conclamando seus leitores (ocidentais, pois redigia em latim) para adotarem um novo modelo social, que já havia se alastrado a tempos pelo oriente, mas que em algumas regiões setentrionais da Europa, talvez ainda fosse uma novidade.

Outro elemento importante para o monaquismo que podemos encontrar na carta enviada à Eustóquia é a virgindade. Segundo o próprio Jerônimo, seu propósito ao redigir a epístola era “[...] mostrar-lhe que você está fugindo de Sodoma e deve se alertar pela esposa de Lot”²²⁴, fazendo uma alusão direta à situação da antiga “cidade do pecado”. Entretanto, podemos afirmar que o tema do excerto era de fato a valorização da virgindade de Eustóquia, quando Jerônimo diz que “você não precisa esperar floreios retóricos entre você e os anjos, e enquanto eles exaltam a virgindade como abençoada, colocando o mundo a seus pés”²²⁵. Mais adiante, Jerônimo alerta sua destinatária para o fato de que “se Deus pode fazer todas as coisas Ele não pode levantar uma virgem uma vez que ela tenha caído”²²⁶, ou perdido sua virgindade.

O que nos convence de que Jerônimo referia-se a estes elementos como constituintes da vida monástica e não apenas meros conselhos a uma mulher, é o fato do autor dizer à mulher o seguinte: “Eu gostaria que você desenhasse a partir de seu voto monástico não orgulho mas medo”²²⁷, deixando evidente que sua destinatária se não já adepta da vida monástica, faria logo seus votos, estando implícita aí a observância da virgindade de Eustóquia. Além disso, entendemos que o grande enfoque na questão da virgindade atribuído por Jerônimo, pode fazer parte de sua política ascética ou ascetismo político, levando em consideração que a manutenção da virgindade, mesmo após o casamento, em termos práticos significa um golpe abrupto na sociedade, pois, os casamentos e os filhos garantiam de certa forma, a perpetuação da família, dos pais, dos costumes, dos bens e dos cargos, considerando que “[...] os divórcios se dirigiam sempre quando a mulher era estéril. Como a funcionalidade se devia para a perpetuação da família, não se via então o porquê dele se manter caso a mulher fosse infértil”²²⁸. Sendo assim, com o estabelecimento da virgindade, mesmo entre os cônjuges, esta dinâmica social seria brutalmente interrompida, auferindo um duro golpe na romanidade.

Ainda nesta mesma carta, Jerônimo nos fornece quase que uma “*thick description*” do monaquismo vivenciado por ele no deserto de Cálcis²²⁹, de maneira não tão idealizada quanto em textos hagiográficos, contudo mais pragmática. O primeiro elemento que pode ser

²²³ REBENICH, Stefan. *Op. cit.*, p. 13.

²²⁴ “[...] to show you that you are fleeing from Sodom and should take warning by Lot’s wife.” *Ep*, XXII, 2.

²²⁵ “You need expect no rhetorical flourishes setting you among the angels, and while they extol virginity as blessed, putting the world at your feet.” *Idem*.

²²⁶ *Ep*, XXII, 5.

²²⁷ “I would have you draw from your monastic vow not pride but fear.” *Ep*, XXII, 3.

²²⁸ ACÁCIO, Camila *et al.* A Condição da Mulher no Império Romano: Noções Jurídicas e Sociais. Anais do Segundo Encontro Nacional de Produção Científica do Grupo Intitucional de Pesquisa em Direitos Humanos e Fundamentais (GPDH-UESC), 2011, p. 3.

²²⁹ Durante toda a *Ep*, XXII, 7, Jerônimo descreve sua condição psicológica, física e material durante sua estadia em Cálcis.

evidenciado é a solidão e sua função prática para o monge, como segue: “Quantas vezes, quando eu estava vivendo no deserto, na grande solidão que dá para os eremitas uma morada selvagem, enrugado por um sol ardente, quantas vezes me apetecei dos prazeres de Roma!”²³⁰. Aqui, Jerônimo mostra que para o monge a solidão no deserto, para além de outros objetivos espirituais e ascéticos, serve para mantê-los longe dos prazeres que a vida urbana em Roma os proporcionara, bem como igualmente longe da esfera pública, para ele corrompida.

Sem dúvida que existem muitos outros elementos acerca do monaquismo inseridos nas muitas correspondências de Jerônimo, pois, só com destinatários monges, existem cerca de cinco extensas cartas. Entretanto, não é intenção nossa aqui fazer uma descrição demasiadamente aprofundada das concepções de Jerônimo sobre o monaquismo, mas sim mostrar que de fato experimentou este estilo de vida e que suas concepções fundamentais acerca do monaquismo não fugiam do que se tinha em prática na época. Entretanto, entendemos que a proximidade de Jerônimo com outros monges e o fato do próprio ser um deles, poderia facilitar a circulação das concepções pós-nicenas e político-ascéticas de Jerônimo entre muitos monges e, por outro lado, pode significar que estes monges e leigos piedosos já compartilhavam das mesmas concepções de Jerônimo e por esta razão faziam parte de seu círculo de amigos e/ou destinatários.

Onde avultam-se as concepções politizadas de Jerônimo, são em suas cartas ao bispo Dâmaso, aquele mesmo que o havia escolhido como secretário. Nestas correspondências, Jerônimo posicionou-se ainda acerca do arianismo, evidenciando que as discussões em relação a divindade de Jesus não haviam terminado em Niceia e muito menos limitavam-se à Alexandria de Alexandre e, posteriormente, Atanásio, mas ganharam eco também noutras partes do oriente cristão e mesmo no ocidente incipiente. Em sua chamada décima quinta carta, Jerônimo escreveu ao bispo de Roma que “só agora, lamento dizer, esses arianos, os Campenses, estão tentando extorquir de mim, um cristão romano, sua inaldível fórmula das três hipóstasias”²³¹. Neste excerto, Jerônimo já demonstrou conhecimento da questão ariana e também firmou sua posição como opositor e, ainda mais, nos fornece elementos para pensar que em Roma prevalecia o antiarianismo, quando utilizou a expressão “cristão romano”, como se fosse um absurdo que os arianos tentassem convencê-lo de suas concepções acerca do Cristo. Neste mesmo contexto, porém mais adiante, Jerônimo até faz lembrar o próprio Atanásio, quando aprofunda suas opiniões acerca das decisões de Niceia, como segue:

“Em toda a gama da educação secular, hipostasia nunca significou nada senão essência. E qualquer um pode, eu pergunto, ser tão profano a ponto de falar de três essências ou substâncias da Divindade? Há uma natureza de Deus e apenas uma; e isso, e isso por si só, realmente é.”²³²

Como primeiro ponto, Jerônimo já expôs o que entendia acerca do termo u(po/stasij (*hypóstasis*), que em sua opinião (assim como a de Niceia) pode ser entendido como substância, essência ou natureza. Entretanto, o monge entendeu que aqueles que pensavam na divindade cristã como portadora de três essências distintas eram profanos, ou contra a

²³⁰ “How often, when I was living in the desert, in the vast solitude which gives to hermits a savage dwelling-place, parched by a burning sun, how often did I fancy myself among the pleasures of Rome!” Ep XXII, 7.

²³¹ “Just now, I am sorry to say, those Arians, the Campenses, are trying to extort from me, a Roman Christian, their unheard of formula of three hypostases” Ep XV, 3.

²³² “In the whole range of secular learning hypostasis never means anything but essence. And can any one, I ask, be so profane as to speak of three essences or substances in the Godhead? There is one nature of God and one only; and this, and this alone, truly is” Ep, XV, 4.

sacralidade do Cristo. Por fim, Jerônimo parece encarnar o espírito de Atanásio quando afirmava veementemente que Deus é possuidor de apenas uma natureza, rebatendo também uma possível ameaça monofisista, que colocaria em risco a humanidade de Jesus e invalidaria o seu sacrifício na cruz.

O tempo e a dedicação de Jerônimo durante seus estudos em Roma de fato surtiram grande efeito. Sua refinada retórica aparece em muitos momentos nas correspondências, entretanto, cabe ressaltar em especial um deles, quando o autor da carta lança mão de sua prática com as letras para mais uma vez refutar o arianismo para o presbítero Marcos, como segue:

“Os arianos têm o direito de me acusar, mas o ortodoxo perderá sua ortodoxia quando eles assaltarem uma fé como a minha. Eles podem, se quiserem, me condenar como um herege, mas se eles fizerem isso eles também devem condenar o Egito e o Ocidente, Dâmaso e Pedro.”²³³

Neste excerto, Jerônimo de maneira muito astuta, colocou-se ao lado da chamada ortodoxia cristã da época, aqui entendido como cristianismo niceno e pós-niceno, da qual faziam parte o Egito, por conta da atuação de Alexandre e Atanásio contra os arianos. Jerônimo também aproveitou para imputar ao cristianismo ocidental os aportes teológicos de Niceia; o que não podemos afirmar é se de fato o cristianismo do ocidente era em sua maioria partidário de Niceia e isto se refletiu no texto de Jerônimo, ou não, e o autor lançou ali uma visão particular ou mesmo um desejo que assim o fosse. Por fim, elaborou um discurso de autoridade baseado na sucessão apostólica de Roma, que, segundo a tradição, teria se iniciado com Pedro, e o bispo Dâmaso dava cabo àquela linhagem episcopal até o momento em voga.

Como segunda fase de nosso itinerário analítico proposto para o momento, cabe-nos explorarmos os escritos propriamente monásticos de Jerônimo, quais sejam, as “vidas” dos monges Paulo redigida por volta de 375, Malco escrita no intervalo entre 386 e 393 e, por fim, Hilarião no espaço de tempo entre os anos 392 e 393, no sentido de encontrarmos elementos que transpassem a concepção monástica e político-ascética do monge-escritor. Contudo, vale indicar que nosso objetivo aqui é o de verificar a concepção de Jerônimo acerca do que entendia como monaquismo e também, destacar seus posicionamentos político-religiosos, o que entendemos ser tarefa não tão fácil, por conta da natureza simbólica dos textos.

Sem se contradizer em relação às suas próprias cartas, Jerônimo iniciou a narrativa acerca de Paulo mostrando o seu afastamento de sua casa e seus familiares, porém, não por vontade própria, mas por conta das perseguições. Segundo o autor, “[...] ele estava fugindo para as montanhas no deserto à espera do fim da perseguição. Mas, transformando a necessidade em desejo, adentrou cada vez mais no interior [...]”²³⁴. O autor retratou também o cotidiano dos monges, quando disse que um desses solitários “[...] vivia exclusivamente de pão de cevada e de água barrenta [...]”²³⁵ enquanto o outro vivia “[...] metido em uma velha cisterna que os sírios em sua língua nativa chamam de ‘guba’ [...]”²³⁶. Aqui Jerônimo retratou parte do cotidiano desses monges, fundamentado além no isolamento, na dura restrição

²³³ “The Arians do right to accuse me, but the orthodox forfeit their orthodoxy when they assail a faith like mine. They may, if they like, condemn me as a heretic; but if they do they must also condemn Egypt and the West, Damasus and Peter” *Ep*, XVII, 2.

²³⁴ “[...] se fue huyendo al desierto de los montes aguardando el fin de la persecución. Pero, transformando la necesidad en deseo, se adentró cada vez más en el interior [...]” *VP*, 2, 5.

²³⁵ “[...] vivía exclusivamente de pan de cebada y de agua cenagosa [...]” *VP*, 2, 6.

²³⁶ “[...]metido en una vieja cisterna que los sirios en su lengua nativa llaman ‘guba’ [...]” *Idem*.

alimentar e desconforto material, realidade esta que talvez ele próprio tenha vivenciado em Cálcis, senão apenas visto. Isto representa também um rompimento com os pressupostos sociais romanos, baseados entre outros elementos na comensalidade, que “eram momentos propícios para as demonstrações de riqueza, grandeza ou respeito a tradições estabelecidas”²³⁷, enquanto o monge vivia de pão de cevada e água barrenta, e no outro caso a suntuosidade imobiliária romana pública e privada²³⁸, em contraste ao monge que vivia numa cisterna.

Outra concepção de Jerônimo que podemos depreender de seu texto acerca de Paulo, é a tensão entre cristianismo e o chamado paganismo, também apreciada por Atanásio²³⁹. Quando Jerônimo narrou as aventuras de Antão perdido no deserto em busca de Paulo, introduziu no texto um encontro inusitado de Antão com um fauno cristão, descrito da seguinte maneira: “Logo viu em um vale rochoso um pequeno homem, com nariz liso e chifres na testa, e a última parte do seu copo terminava com pés de cabra”²⁴⁰. Neste caso, é interessante pensar que o imaginário cristão da época ainda era permeado por figuras da religiosidade pagã, por assim dizer; ou seja, aqueles cristãos não negavam sumariamente a existência desses seres, mas o colocavam noutra patamar, como podemos observar nas próprias palavras do fauno, segundo Jerônimo:

“Eu sou um mortal, um dos moradores do deserto que os pagãos, enganados por seus muitos erros, honram com os nomes de sátiro, fauno e pesadelo. Sou um delegado do meu grupo, Te suplicamos que rogues ao Deus comum de todos, o qual sabemos veio recentemente pela saúde do mundo, e sua palavra se difundiu por toda a terra.”²⁴¹

Aqui podemos ver que a figura do fauno foi destituída de toda e qualquer divindade a ela atribuída pelos antigos chamados pagãos, quando esta afirma ser não um ser sobrenatural, mas um mortal e, por que não, uma criatura e não uma divindade. Percebemos também uma aproximação entre o texto de Jerônimo em relação ao de Atanásio, pois no primeiro caso, os chamados pagãos consideravam essas criaturas extraordinárias como divindades, comentendo por isso um erro, da mesma maneira que no segundo caso podemos observar:

“Assim, os homens de antigamente, na sua loucura, afundando nos seus desejos e nas imaginações da carne, esquecendo o pensamento e o conhecimento de Deus, tendo a razão obscurecida, ou antes um contra-senso, imaginaram as coisas aparentes como deuses, glorificando a criatura em lugar do Criador e

²³⁷ RODRIGUES, Marcus Vinícius Macri. Banquetes Romanos: Comensalidade, Hierarquia e Poder na Roma Antiga. NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade (NEA-UERJ), Ano VII, Número II, 2014, p. 76-77.

²³⁸ ANTONIO, Victor Sá Ramalho. Elite Romana e Reformas Urbanas na Itália: O Caso de Pompeia. Mare Nostrum: Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo (USP), Ano 3, Vol. 3, 2012, p. 215.

²³⁹ Conforme sua obra chamada “Contra os Pagãos”.

²⁴⁰ “Al poco rato vio en un valle rocoso a un hombrecillo pequeño, con la nariz chata y cuernos en la frente, y la última parte de su cuerpo terminaba en pies de cabra” VP, 2, 8.

²⁴¹ “Yo soy un mortal, uno de los moradores del yermo que los paganos, engañados por sus muchos errores, honra con los nombres de sátiro, fauno y pesadilla. Soy un delegado de mi grupo. Te suplicamos que ruegues al Dios común de todos, el cual sabemos vino recientemente por la salud del mundo, y su palabra se difundió por toda la tierra” *Idem*.

divinizaram as obras de preferencia àquele que é a sua causa e o demiurgo e o senhor, Deus.”²⁴²

Além disso, Jerônimo parecia conhecer o texto de Atanásio, pois, ao eleger o fauno como sua personagem fantástica, provavelmente concordava com o bispo de Alexandria quando afirmava que os chamados pagãos “[...] inventaram seres que absolutamente não existem e que não se veem na criação, para fazer deles deuses. Misturando os seres racionais aos seres desprovidos de razão, e ligando juntamente naturezas diferentes [...]”²⁴³, como o “cristão com pés de cabra” de Jerônimo. Vale frisar também a tentativa de Jerônimo de rebaixar a suposta divindade pagã, pois até ela mesmo além de apresentar-se como criatura, faz súplicas para que Antão rogue por ela para o Deus comum de todos (ou seja, único).

Na “vida” de Malco, logo ao iniciar seu texto, Jerônimo fez uma espécie de desabafo onde expressou parte de sua rica visão de mundo acerca dos fatos que sucediam em sua época e com ele próprio. Podemos resumir o que disse da seguinte forma: sofria com algumas perseguições, acreditava estar vivenciando uma época decadente, valorizava os mártires e entendia que ao tornar-se alvo dos controle dos imperadores romanos, o cristianismo paulatinamente foi tornando-se mais rico e poderoso, e em contrapartida menos virtuoso²⁴⁴. Através desse espaço de experiência de Jerônimo, podemos compreender algumas de suas concepções acerca do monaquismo atrelado ao seu ascetismo político.

Encontramos neste documento a mesma tensão entre matrimônio e monacato encontrada na carta enviada à Eustóquia, quando Jerônimo narra o seguinte: “Quando meus pais vendo em mim a única descendência de sua estirpe e o herdeiro da família, trataram de me induzir ao matrimônio, eu respondi que preferia ser monge”²⁴⁵. Segundo o autor, Malco acabou causando grande abalo em sua família, pois negou-se a seguir o caminho considerado socialmente natural do casamento, no sentido de herdar e dar continuidade à família e o resultado foi, nas supostas palavras de Malco: “[...] acabei fugindo da minha casa e de meus pais”²⁴⁶, conforme havia acontecido com o próprio Jerônimo no seu retorno à Estridão. Contudo, sobre as aventuras do monge cativo Malco, Jerônimo parecia estar mais preocupado em amedrontar aqueles monges que desejavam abandonar seus mosteiros e também, mais uma vez, com a valorização da virgindade, do que dar mais detalhes ou evidências da vida monástica e também de sua concepção político-ascética.

Finalmente, na “vida” de Hilarião, Jerônimo continua seu programa anti-romanidade, quando afirma que o futuro monge, ainda jovem, “não se deleitava nas paixões do circo, nem no sangue da arena, nem na luxúria do teatro, mas toda a sua ânsia era participar das reuniões da igreja”²⁴⁷, dando a entender que o jovem, de família pagã, havia trocado seus costumes ancestrais e sociais pelos costumes cristãos, e por isso “[...] considerou que não era conveniente suportar no deserto as pessoas das cidades”²⁴⁸, o que expressa um total rompimento com a vida urbana a qual estava inserido.

²⁴² CP, 1, 8.

²⁴³ CP, 1, 9.

²⁴⁴ “La cual, si el Señor me da vida y si mis detractores cesan de perseguirme, al menos ahora que yo huyo y permanezco encerrado³, pretendo sea una historia que vaya desde el advenimiento del Salvador hasta nuestros tiempos, es decir desde la edad apostólica hasta la decadencia de nuestros días. Quisiera narrar cómo y por obra de quién ha nacido la iglesia de Cristo; cómo, una vez crecida, se desarrolló en virtud de las persecuciones y fue coronada por los mártires; y cómo, finalmente, desde cuando ha caído en manos de los emperadores cristianos, han aumentado su riqueza y poder, pero ha decrecido su virtud” VM, 1.

²⁴⁵ “Cuando mis padres, viendo en mí el único descendiente de su estirpe y el heredero de la familia, trataron de inducirme al matrimonio, yo respondí que prefería hacerme monje” VM, 3.

²⁴⁶ “[...] terminé por huir de mi casa y de mis padres” Idem.

²⁴⁷ “No se deleitava en las pasiones del circo, ni en la sangre de la arena, ni en la lujuria del teatro, sino que todo su afán era participar en las asambleas de la Iglesia” VH, 2, 2.

²⁴⁸ “[...] consideró que no era conveniente soportar en el desierto a las gentes de las ciudades” VH, 2, 3.

Numa retomada ao tema do abandono da casa e dos pais, como parte de um rompimento com os valores romanos, Jerônimo narrou sobre Hilarião que “seus pais haviam morrido, e deu parte de seus bens a seus irmãos e parte aos pobres, não ficando com absolutamente nada [...]”²⁴⁹. Aqui, diferente dos outros textos analisados, o rompimento acaba sendo por conta da morte dos pais, entretanto, vale frisar o abandono dos bens e da família como uma aproximação que remete ao mesmo rompimento social dos casos anteriores.

Curiosamente, alguns milagres atribuídos a Hilarião, segundo Jerônimo, parecem ir na contramão de sua agenda antirromanidade, como por exemplo, quando fez a mulher estéril de Eleuterópolis gerar um filho²⁵⁰. Neste caso, entendemos que a estratégia de Jerônimo foi reversa, ou seja, atrair para as personalidades cristãs a resolução de problemas cotidianos, que afetavam a sociedade romanizada, no sentido de afastá-las, e também os leitores e audiência desses textos, dos antigos oráculos, sacerdotes e toda sorte de pessoas que trabalhavam no sentido de resolver estes mesmos problemas pela via da religiosidade.

Outro milagre atribuído ao monge Hilarião pode nos dizer mais acerca da estratégia retórica de Jerônimo. O monge curou de uma febre de origem desconhecida, entre outras pessoas, Aristenete, esposa de Helpidio, “que mais tarde se tornou prefeito pretoriano”²⁵¹. Ou seja, Jerônimo quis fazer uma culpa aproximação, do monge com os habitantes da cidade e também do monge com os funcionários imperiais, querendo dizer inclusive que uma cidade precisava de um monge para realizar aqueles milagres salvíficos, tão quanto seus governantes²⁵². Nesta passagem da narrativa acerca de Hilarião, o autor ainda aproveitou para conferir a ele a fundação do monaquismo na Palestina, a partir de Gaza, como segue:

“Quando isso se tornou conhecido e a notícia se espalhou por toda parte, reuniam-se com ele multidões da Síria e do Egito, de modo que muitos passaram a crer em Cristo e abraçaram a vida monástica. Não havia ainda monastérios na Palestina e ninguém na Síria havia conhecido um monge antes de Hilarião. Ele foi o fundador e o primeiro mestre deste estilo de vida e da ascese naquela província. O Senhor Jesus tinha no Egito o ancião Antão, e na Palestina o jovem Hilarião.”²⁵³

Desta maneira, a partir do grande volume de extensas cartas enviadas a uma grande quantidade de pessoas desde bispos, monges, leigos e senhoras, juntamente com suas narrativas acerca da vida e milagres de monges pelos desertos orientais, Jerônimo disseminou tanto o seu entendimento do que vinha a ser a vida monástica, quanto suas concepções acerca de que partido cristão inclinava-se, e com isso difundia entre seus leitores e audiência de seus escritos a sua própria concepção político-religiosa acerca do cristianismo naquele período.

1.5. Jerônimo e a amizade (polêmica) com Rufino:

²⁴⁹ “*Sus padres habían muerto, y dio parte de sus bienes a sus hermanos y parte a los pobres, no reservándose absolutamente nada [...]*” *Idem*.

²⁵⁰ *VH*, 3, 13.

²⁵¹ “*que después fue prefecto del pretorio*” *VH*, 3, 14.

²⁵² Vale dizer que Jerônimo “escolhia” muito bem os que recebiam os milagres de Hilarião: “também não podemos ficar em silêncio sobre Orion, homem importante e rico da cidade de Aila, situada próxima ao Mar Vermelho” *VH*, 3, 18. “Itálico cidadão cristão da mesma localidade, criava cavalos para o circo, competindo com um magistrado romano de Gaza” *VH*, 3, 20. “Um funcionário do imperador Constâncio [...]” *VH*, 3, 22.

²⁵³ *VH*, 3, 14.

Como visto no subtítulo anterior, Jerônimo nutriu uma amizade com outros monges durante sua estadia em Aquileia e seu retorno para Estridão, tendo se separado de seus companheiros apenas quando iniciou sua peregrinação para o oriente. Dentre esses monges estava Rufino de Aquileia, que acabou protagonizando com Jerônimo uma polêmica entorno dos textos de Orígenes.

Cabe ressaltar que não faz parte de nosso escopo a análise aprofundada de gêneros literários antigos, contudo é momento oportuno e tornar-se-á salutar um breve apontamento acerca de tal proposta, com objetivo de fornecer mais um elemento que auxiliará no entendimento da questão da Apologia de Jerônimo contra os Livros de Rufino²⁵⁴.

O texto em voga apresenta uma dificuldade analítica pelo fato de abarcar num mesmo *corpus* uma complicada diversidade de gêneros literários genéricos, de modo que em alguns momentos o texto apresenta determinadas características que tornam possível a sua classificação como um determinado gênero e, em contrapartida, noutros momentos o texto passa a apresentar outras características que obrigam o leitor a classificá-lo de maneira diferente da anterior, pois, “[...] o polemista Jerônimo faz uso de uma multiplicidade de modelos e instrumentos textuais, [...] e os coloca a serviço da defesa da causa anti-origenista, defendendo-se a si mesmo, automaticamente, nessa empresa”²⁵⁵.

Neste caso, entendemos que o texto de Jerônimo é de natureza apologética, considerando que “[...] apresenta como propósito a justificação e a defesa de alguém, de alguma coisa, de alguma causa ou idéia, enquanto que se oporia ao ataque, censura, condenação, crítica ou ato de denegrir alguém ou algo”²⁵⁶. Ou seja, Jerônimo neste texto nos apresenta a sua própria defesa bem como se opõe às concepções de Rufino em relação ao caso origenista.

Nesta pesquisa, entretanto, consideraremos apenas o aspecto polêmico inerente à apologia de Jerônimo; noutras palavras, aquele que apresenta um “[...] fervoroso enfrentamento teológico, de fala contundente e vocabulário rancoroso [...]”²⁵⁷, por parte do autor em relação ao seu alvo, o que nos sinaliza um caráter antitético em suas manifestações discursivas dando corpo à polêmica²⁵⁸, partindo do pressuposto que o texto de cunho polêmico “[...] consolidava importantes axiomas sobre a sacralidade cristã e sobre os entes que dela poderiam desfrutar. Ao mesmo tempo, definia lugares sociais e históricos àqueles que se distanciavam, por erro ou desvio [...]”²⁵⁹, na visão de cada uma das diversas concepções cristãs dispostas no período. Assim entendemos que ao analisar esse tipo de texto que possui dupla função, de se defender e também de acusar erros de um adversário, tornam-se visíveis as posições e concepções do próprio autor.

A polêmica envolvendo Jerônimo e Rufino se concretizou por conta de visões conflitantes de ambos acerca de traduções feitas dos textos de Orígenes, considerados posteriormente portadores de ideias heréticas na relação trinitária entre Pai e Filho, uma vez que segundo as palavras do próprio, “Rufino praticou omissões e fez emendas onde lhe pareceu que hereges haviam modificado o original”²⁶⁰, dando a entender uma aproximação de

²⁵⁴ *JcR*.

²⁵⁵ CARPINETTI, Luís Carlos Lima. O Aspecto Polêmico da Apologia de Jerônimo Contra Rufino. 252 f. Tese (doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003, p. 30.

²⁵⁶ *Op. cit.*, p. 32.

²⁵⁷ SANCOVSKY, Renata Rozental. Interações Judaico-Cristãs e Cultura Litarária Polêmica no Mediterrâneo Tardo-Antigo. *WebMosaica – Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall*, v. 4, n. 1 (jan-jun), 2012, p. 14.

²⁵⁸ *Op. cit.*, p. 13.

²⁵⁹ _____. Práticas Discursivas e Campos Semânticos das Narrativas *Adversus Iudaeos*. Séculos IV ao VII d. C. *Phoínix*, Rio de Janeiro, 16-1: 128-146, 2010, p. 128.

²⁶⁰ SCHÜLER, Arnaldo. *Orígenes In: Dicionário Enciclopédico de Teologia*. Porto Alegre: Concórdia Editora; Canoas, RS: Editora da ULBRA, 2002, p. 342.

Orígenes com as concepções consideradas ortodoxas. Jerônimo, por sua vez, como também havia traduzido Orígenes, tratou de se defender tentando afastar de si a possibilidade de ser acusado também como herético, e ao contrário de Rufino, distanciou-se das ideias origenistas. Neste caso, entendemos que “Rufino mostra no texto de Orígenes uma visão católica, enquanto Jerônimo denuncia o herético de Orígenes numa tradução que revela cruamente os erros doutrinários, as heresias, enfim, tudo o que Rufino havia encoberto [...]”²⁶¹. Vale frisar aqui que entendemos o uso do termo “visão católica”, não como a visão da Igreja Católica, mas sim como uma visão mais universal e/ou dominante, que abarcava a maioria, portanto naquela época reconhecidamente ortodoxa.

A questão que estava em disputa pelos ex-amigos, amiúde, era a certa tendência de que a doutrina origenista conferia ao Filho uma subordinação em relação ao Pai, o que colocava em risco o caráter divino de Jesus de Nazaré e/ou sua deificação por parte de seus seguidores e também, em certa medida, a própria teologia trinitária. Neste caso os origenistas entendiam o Pai para além de uma natureza pessoal, ou seja, totalmente transcendente em relação a uma natureza passível de entendimento, compreensão e apreensão meramente humana, enquanto o filho, segundo esta perspectiva, era colocado ao nível pessoal, não transcendente e limitado a sua própria condição humana. Sendo assim, “a consequência natural disso é a de sublinhar em excesso a distinção entre o Pai e o Filho, de modo que a divindade deste último estaria em perigo”²⁶².

Logo ao iniciar seu texto, Jerônimo já demonstra o caráter apologético em relação a si mesmo, quando lança mão de sua eloquência ao dizer que “eles acusam o médico por detectar o veneno”²⁶³, dando a entender que ele era o médico e o veneno o origenismo. Ou seja, ele, ao contrário de Rufino que ocultou a ideia de Orígenes considerada herética, ao revelá-la poderia passar a ser culpabilizado por seu ex-amigo, agora ferrenho oponente, de modo que não ocorreu a culpabilização do próprio Orígenes, pois Rufino defendia a posição de que os argumentos heréticos teriam sido acrescentados ao texto e não refletiam as concepções de Orígenes, levando em consideração que em relação a sua tradução, “[...] Rufino de Aquilêa, que afirmou suprimir algumas de suas partes, principalmente as relativas a Trindade que considerou ser enxertadas por hereges [...]”²⁶⁴, optou por alterar o texto original, ao contrário de Jerônimo.

Noutros termos, o caráter polêmico do texto é exposto logo em seguida, quando o autor questiona da seguinte maneira: “De onde vem este calor, esta loucura deles? Será que é porque eu rejeitei um louvor fingido? Porque eu recusei o elogio oferecido com palavras insinceras? Porque sob o nome de um amigo eu detectei as siladas de um inimigo?”²⁶⁵. Neste excerto, Jerônimo coloca a argumentação de seu opositor como loucura e fingimento e o identifica literalmente como um inimigo, corroborando as afirmações de Sancovsky acerca do uso de termos rancorosos e profundamente críticos como inerentes aos textos de natureza polêmica.

²⁶¹ CARPINETTI, Luís Carlos Lima. O Recurso à Autoridade dos Clássicos e o Retrato do Adversário como Estratégias Discursivas na *Apologia contra Rufino*, de Jerônimo. *Clássica*, São Paulo, v. 15/16, n. 15/16, p. 203-213, 2002/2003, p. 204.

²⁶² “La consecuencia natural de esto es la de subrayar en exceso la distinción entre el Padre y el Hijo, de modo que la divinidad de este último queda en peligro” GONZÁLEZ, Justo L. *Historia del Pensamiento Cristiano*. Barcelona: Editorial Clie, 2010, p. 189.

²⁶³ “They accuse the physician for detecting the poison” *JcR*, 1, 1.

²⁶⁴ AMARAL, Ronaldo. Orígenes: Um Asceta Condescendente com a Matéria. *A Ambiguidade Espiritual-Material na Existência Bem-Aventurada*. Fênix – Revista de História e Estudos Culturais. Vol, 6, ano VI, nº 3, Julho/Agosto/Setembro, 2009, p. 3.

²⁶⁵ “Whence comes this heat, this madness of theirs? Is it because I have rejected a feigned laudation? Because I refused the praise offered in insincere words? Because under the name of a friend I detected the snares of an enemy?” *JcR*, *op. cit.*

O mote central da polêmica também é exposto imediatamente, sem rodeios, floreios ou qualquer artifício retórico ou eloquência acentuada do autor. Assim Jerônimo expôs o seguinte: “[...] meus supostos crimes são apresentados abertamente, e é proclamado que eu escrevi em favor de Orígenes, e tenho por meus elogios o exaltado aos céus”²⁶⁶. Jerônimo demonstrou que foi acusado de uma aproximação perigosa com os pressupostos de Orígenes, então considerados heréticos. Sendo assim, àquela altura dizer que Jerônimo escreveu a favor de um herege, seria o mesmo que acusá-lo diretamente de heresia. Rufino talvez tenha encontrado uma forma retórica ou muito eloquentemente sutil de fazer tal acusação, não a fazendo diretamente, mas por associação.

Uma outra possibilidade flerta com o desejo de Rufino por tomar o lugar de Jerônimo como reconhecido tradutor de textos famosos em língua grega ou hebraica para o ainda ignorante (em termos mais aprofundados da teologia ou de uma filosofia cristã) ocidente de língua latina. Neste caso, como Jerônimo havia abandonado as traduções em favor da escrita de material próprio (apenas havia traduzido de Orígenes os comentários acerca do Cântico dos Cânticos e ainda não o *PeriÜ ArxwVn - Péri Archōon*), a estratégia de Rufino quando traduziu *Dos Princípios* foi a de colocar-se como sucessor de Jerônimo, aproveitando-se de sua fama talvez para evitar futuras contestações²⁶⁷, valendo-se da autoridade e fama que Jerônimo conquistara, em seu próprio favor. Porém, em sua tradução, Rufino alterou o texto original, apresentando Orígenes como um perfeito partidário da ortodoxia nicena e isto poderia se tornar um grande problema para Jerônimo pois, “[...] a tradução estava apresentando aos romanos uma impressão de Orígenes como ortodoxo, quando ele não era, e ao invocar Jerônimo como modelo no prefácio, implicava a responsabilidade da difusão da heresia para Jerônimo”²⁶⁸.

Contudo, Jerônimo reconheceu que era tarefa difícil se aproximar tanto de um autor considerado herético àquela altura, não para refutá-lo diretamente mas sim apenas para traduzi-lo, tanto que afirmou o seguinte: “Tenho traduzido para o latim os livros de Orígenes *PeriÜ ArxwVn (Péri Archōon)*, que são perniciosos e repugnantes à fé da Igreja”²⁶⁹, dando uma justificativa ao final da frase como um tipo de *mea culpa*, talvez por não ter aproveitado o ensejo da tradução dos comentários do Cântico dos Cânticos para já naquele momento inicial criticar, desqualificar ou ao menos esclarecer aos seus leitores que aquele trabalho não se tratava de um tipo de homenagem ou admiração por Orígenes, mas sim uma tentativa de tradução mais objetiva de seus escritos.

É importante frisar que tal polêmica não ocorreu apenas e exclusivamente no que hoje em dia podemos entender como campo unicamente religioso ou teológico. Ou seja, a discussão sobre o origenismo entre Rufino e Jerônimo também possuiu reverberação política ou no campo das relações de poder, como o vemos hoje, porém logicamente inseparáveis à época em destaque. Neste caso, tal constatação pode ser observada a partir do que se sabe acerca da querela envolvendo os monges chamados antropomorfitas e os origenistas no Egito.

A querela entre Jerônimo e Rufino acabou ganhando eco também nos desertos egípcios. Por ali alguns monges, principalmente Evágrio do Ponto (345-399) que havia abandonado as margens “hospitaleiras” do Mar Negro para as terras áridas do Baixo Egito, eram partidários das concepções de Orígenes que, diga-se de passagem, era natural da cidade de Alexandria e membro da Escola Catequética local. Esses monges origenistas não

²⁶⁶ “[...] *my supposed crimes are set forth openly, and it is proclaimed that I have written in favour of Origen, and have by my praises exalted him to the skies*” *JcR, op. cit.*

²⁶⁷ CHADWICK, Henry. *Op. cit.*, p. 439.

²⁶⁸ “[...] *the translation was presenting to the Romans an impression of Origen as orthodox when he was not, and by invoking Jerome as model the preface implicated Jerome as responsible for diffusing heresy*” CHADWICK, Henry. *Op. cit.*, p. 440.

²⁶⁹ “*I have translated into the Latin tongue the books of Origen PeriÜ 'ArxwVn, which are pernicious and repugnant to the faith of the Church*” *JcR.*, 1, 6.

aceitavam as concepções dos monges antropomorfistas, que por sua vez acreditavam num Deus antropomórfico; como um velho homem benevolente no céu²⁷⁰. Esses antropomorfistas então entenderam que os monges origenistas ao negar suas concepções “[...] levaram embora seu Deus, que certamente se fez carne na encarnação”²⁷¹, adotando o antropomorfismo através de Jesus.

Numa tentativa de acalmar os ânimos e dos monges egípcios, o então bispo de Alexandria Teófilo I (Ca. séc. IV) decidiu defender os monges origenistas em detrimento aos antropomorfistas, o que desencadeou uma série de protestos violentos em Alexandria, até que entre os anos 399 e 400, este mesmo bispo realizou um sínodo em Alexandria que condenou os origenistas por defenderem a pré-existência das almas e a a) *pokata/stasij* (*apokatástasis*), ou seja, a restauração definitiva dos seres para Deus.

O que podemos depreender deste episódio é que apesar das divergências entre esses monges terem sido aprioristicamente religiosas, pois tratavam do caráter antropomórfico de Deus, suas repercussões ocorreram simultaneamente na esfera política do episcopado alexandrino, pois para dar cabo aos protestos violentos dos monges antropomorfistas, Teófilo acabou seguindo o que era considerado ortodoxo e condenou o origenismo monástico no Egito, alinhando sua sé às concepções majoritárias.

Vale destacar também, que no âmbito das disputas políticas inseridas como parte das disputas religiosas naquele período, podemos entender que, se as traduções alteradas de Rufino tivessem de fato ganhado muitos adeptos latinos, as divergências doutrinárias e teológicas entre oriente e ocidente cristão seriam, já naquele momento, acentuadas.

Pelo menos num certo sentido podemos dizer que Rufino tinha alguma razão ao apontar uma admiração de Jerônimo em relação a Orígenes. Para além da concordância ou discordância de Jerônimo acerca das concepções heréticas ou ortodoxas de Orígenes, podemos entender que essa admiração dava-se não no campo do conteúdo dos textos, mas sim na forma como eram produzidos, ou seja, na técnica empregada por Orígenes em relação aos textos que produzia. Da mesma forma que Jerônimo admirava Cícero (106-43 AEC), não pelo fato de ser pagão ou escrever algo sobre isso, mas sim pela forma erudita e altamente qualificada como escrevia. Sendo assim, o fato de Jerônimo ter nutrido admiração por Cícero, não significa dizer que era pagão por isto, da mesma maneira que ao admirar os textos de Orígenes, não significa dizer que concordava com eles, mas sim tinha Orígenes como um tipo de professor, através do qual aprendeu muito, como segue:

“De Orígenes ele aprendeu três coisas que através dele afetaram poderosamente a posterior cultura cristã ocidental: uma concepção fortemente ascética de estudo da Bíblia como parte de um regime de vida cristã; uma filologia bíblica textocêntrica como a tradição dos críticos gramáticos helenistas; e uma ética hermeneutica que estabeleceu um prêmio na obtenção dos significados espirituais sobre a exegese alegórica.”²⁷²

²⁷⁰ CHADWICK, Henry. *Op. cit.*, p. 441.

²⁷¹ “[...] felt that the Origenists were taking away their God, who certainly became flesh in the incarnation” CHADWICK, Henry. *Idem*.

²⁷² “From Origen he learnt three things which through him would powerfully affect the later Christian culture of the West: a strongly ascetic conception of Bible study as part of a regime of Christian life; a text-centred biblical philology in the exacting tradition of the Hellenistic grammarians; and an ethical hermeneutic which set a premium on spiritual meanings obtained by allegorical exegesis” VESSEY, Mark. *Jerome and Rufinus In:*

É importante frisar que aqui não foi nosso objetivo tomar partido de um ou de outro autor no evento da polêmica, mas sim demonstrar como se deu os meandros da querela origenista entre Jerônimo e Rufino, numa tentativa de tornar visível elementos como motivações, interesses e consequências de tal fato, tornando possível a verificação das relações de poder inseridas nas concepções teológicas dos autores. De uma maneira ou de outra, finalizamos mostrando a excelência de Jerônimo em seu texto polêmico contra Rufino. Não sabemos dizer se aqui Jerônimo apenas tentava pôr em prática o ensinamento cristão oferecendo sua própria face ao agressor, ou se elaborou uma forma muito sutil de contra-atacar seu adversário: “Não digo isso por medo da espada de sua acusação, mas porque eu prefiro ser acusado do que o acusador, de sofrer uma lesão do que fazer uma”²⁷³. Ou ainda, quem sabe, as duas coisas...

1.6. Considerações finais:

Pais da Igreja. Atanásio de Alexandria e Jerônimo de Estridão, duas figuras das mais proeminentes no âmbito do cristianismo ainda em processo de consolidação na Bacia do Mediterrâneo, entre os séculos III e IV. Possuíram destinos diferentes e tiveram atuações político-religiosas bem distintas, porém com um propósito em comum: contribuir para a consolidação de uma vertente específica do cristianismo que fosse homogênea/hegemônica tanto no Oriente, de onde a seita cristã havia nascido no seio do judaísmo e sob a desconfiança de imperadores, quanto no Ocidente, onde a religião cristã se desenvolveu até tornar-se católica.

Atanásio trilhou o caminho episcopal e por esta razão atuou mais no sentido de combater aquilo que considerava como concepções heréticas e movimentos cismáticos, que por sua vez ameaçavam o intento tanto da consolidação de uma unidade dogmática e teológica da, quanto de uma estabilidade hierárquico-eclesiástica. Através de suas obras fez significativa propaganda da teologia da consubstancialidade entre Pai, Filho e Espírito Santo, e com igual intensidade, a condenação do arianismo e do melecianismo.

Por outro lado, Jerônimo trilhou o caminho monástico e por isso atuou no sentido de criticar o modo de vida romano, do qual ele mesmo havia experimentado e se arrependido. Além disso, atuou como tradutor e comentarista de textos bíblicos, bem como peregrino, epígrafista, polemista e hagiógrafo, sendo responsável pela produção de grande volume de textos, através dos quais expunha suas próprias concepções acerca do que considerava o verdadeiro e único cristianismo.

Apesar de trilharem caminhos tão distintos, uma coisa os uniu: a profunda admiração e interesse que nutriam em relação ao monaquismo. Atanásio, mesmo atuando no *seculum*, aproximou-se do monaquismo durante seus vários exílios e produziu um dos textos que serviriam de modelo para a vida monástica no Oriente e Ocidente, inclusive até os dias atuais, sem deixar de aproveitar a oportunidade para introduzir seus interesses e visões de cristianismo no texto. Neste mesmo caminho, Jerônimo também produziu textos que se não serviram de base ou não foram tão icônicos quanto o de Atanásio para o monaquismo, contribuíram de forma relevante para o desenvolvimento e consolidação desse tipo de vida religiosa principalmente no cristianismo de língua latina, que conheceu as concepções de cristianismo de Jerônimo diluídas em seus textos.

AYRES, Lewis; LOUTH, Andrew; YOUNG, Frances. *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 321.

²⁷³ “I say this not from any dread of the sword of your accusation, but because I prefer to be accused than to be the accuser, to suffer an injury than to do one” JcR., 3, 1.

II. PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES NO MONAQUISMO EREMÍTICO COPTA: Solidão, eremitismo e ascetismo nas “vidas” dos monges

2.1. Introdução:

Consideramos neste capítulo, que existem três elementos no campo das ideias²⁷⁴ muito significativos, inerentes ao monaquismo eremítico copta. Entendemos portanto, que estes elementos compõem um ideal monástico formado por: solidão, eremitismo e ascetismo, conforme mostraremos as evidências mais adiante²⁷⁵. Partimos da premissa de que estas ideias dão conta de, juntas, nos fazer entender o que significava ser monge nos séculos III e IV, pois entendemos que este ideário fazia parte da vida monástica eremítica daquele período, nas representações elaboradas por Atanásio de Alexandria e Jerônimo de Estridão (347-420). Entretanto, para dar maior solidez e coesão para nossa hipótese, lançaremos um olhar mais cauteloso sobre estes elementos, para compreendermos sua inserção no monaquismo.

Se partirmos desse pressuposto, primeiramente tornar-se-á necessária uma breve apreciação da trajetória destas ideias, com objetivo de apreendermos os seus significados de forma mais ampliada, para a partir disto, conseguirmos compreender os seus significados quando inseridas no contexto proposto, ou seja, de Atanásio e Jerônimo acerca do monaquismo copta. Portanto, o que faremos é um breve estudo da historicidade deste conjunto de ideias, ressaltando seus pontos fulcrais, com o objetivo de apreender os novos significados que lhes foram conferidos ao longo do tempo, ou seja, suas camadas de significados presentes no contexto estudado.

Nesta altura, para dar conta do proposto anteriormente, optamos por um tipo de análise histórico-linguística, centrada nos termos gregos (e seus derivados) *monaxō̄j* (*monachós*), *eōrhmoj* (*ereemos*) e *aōskhsij* (*áskesis*). Tal itinerário analítico é posto em uso, levando em consideração que uma das dificuldades para a compreensão das ideias medievais encontra-se no campo linguístico, pois os termos do latim vernáculo possuem especificidades muito sutis, que não podem ser traduzidos sem ocorrência de ruídos capazes de alterar ou obscurecer seus significados²⁷⁶. Contudo, observamos que este mesmo obstáculo que se apresenta aos historiadores do medievo, ocorrem também para os que se debruçam no estudo de épocas ainda mais distantes, como no caso do idioma grego aplicado ao cristianismo dos séculos III e IV.

Cabe frisar ainda que entender não somente a origem, mas a História das palavras é de suma importância, pois, no medievo as palavras para além de designar coisas, davam razão para a sua existência²⁷⁷; visão que pode muito bem ser deslocada também para períodos anteriores, e significativamente para o contexto de um cristianismo ainda em formação e que, por sua vez, se apropriava constantemente de elementos provenientes do judaísmo. Basta apenas lembrar que na aparelhagem mental dos autores de Gênesis, Iahweh teria criado as coisas do mundo, nomeando-as. Ou seja, bastava Deus proferir um nome que o milagre da

²⁷⁴ Consideramos o campo das ideias “[...] sem esquecer as imagens que fazem das ideias entidades capazes de revelar/desnudar, ou de expressar/traduzir, desde que, evidentemente, não estejam descoladas da realidade” História das Ideias. FALCON, Francisco. In: FLAMARION, Ciro; VAINFAS, Ronaldo. Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia. 5ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 134. Ou seja, as ideias não por si próprias, desvinculadas dos ritmos sociais, mas em associação com a realidade histórica em voga, para que através do imaginário gerado por e/ou nessas ideias, torne-se possível apreendermos os processos históricos específicos, que são o centro de nossas preocupações ao elencarmos a história social e das ideias como campo de análise.

²⁷⁵ Vale frisar que consideramos tais elementos, individualmente, como práticas e representações, que por sua vez integram uma estrutura ainda maior, que consideramos como a aparelhagem mental. Entendemos assim, pois, além de termos em mente a impossibilidade da apreensão total dos fatos históricos pelo historiador tal qual ocorreram, também não temos como saber se na realidade cotidiana dos monges eremitas coptas, tais elementos davam-se na prática ou apenas permeavam seu imaginário religioso. Portanto, consideramos este ideal como um conjunto de ideias que, talvez, não tivessem sua realização efetiva tal como descrito nas fontes, mas que faziam parte dos significados que foram dados para a vida monástica eremítica copta durante o III e IV séculos.

²⁷⁶ AMARAL, Ronaldo. *Op. cit.*, p. 30.

²⁷⁷ AMARAL, Ronaldo. *Op. cit.*, p. 32.

vive na comunidade”²⁹⁰; ou seja, o termo em uso neste caso, indubitavelmente reveste-se de um significado religioso e traduz uma prática que veio se tornar comum no âmbito do cristianismo clerical, mas que ainda não é o do monaquismo ou o conferido a ele nos textos de Atanásio e Jerônimo.

Segundo as afirmações de Dorian, “o termo 𐩧𐩢𐩨𐩠𐩨𐩣𐩪𐩣𐩪𐩠𐩨𐩣𐩪𐩣𐩪𐩠 aparece três vezes em Tomé”²⁹¹. Como podemos observar na tradução para a língua portuguesa de Rodrigues, a primeira aparição é a seguinte: “[...] e eles serão solitários”²⁹², fazendo menção às discórdias que ocorreriam em consequência da crença em Jesus de Nazaré e os vários cristianismos que existiam no decorrer do século II. No segundo momento o termo é revestido por um significado de profunda espiritualidade, pois de acordo com o texto, o solitário tem entrada garantida no Reino, como podemos verificar aqui: “Bem-aventurado o solitário e o eleito pois que encontrarão o Reino; porque dele vieram e a ele retornarão”²⁹³. Entretanto, o excerto não deixa muitos vestígios sobre que tipo de solitário está se referindo. No último caso, o termo aparece da seguinte maneira: “Muitos estão à porta, mas somente os solitários entrarão na câmara nupcial”²⁹⁴. Neste caso, o solitário aparece outra vez como possuidor de uma garantia divina, que na concepção cristã, pode significar as bem-aventuranças *post mortem*. Contudo, vale frisar, que o objetivo aqui não foi o de fazer um estudo interpretativo aprofundado sobre a ideia suscitada pelo termo em *Tm* (até mesmo pelo fato de que este trabalho esbarraria em concepções gnósticas do cristianismo, o que desviaria de nossos objetivos) mas sim demonstrar o seu uso já no século II, impregnado de significados ora reflexos de práticas religiosas no âmbito do cristianismo de língua copta.

Os apontamentos feitos até aqui cumpriram o objetivo de demonstrar as diferentes camadas de significados que o termo “monge” tomou, desde sua origem fundamental no idioma grego, que indicava apenas o estado de solidão, de estar sozinho, até o seu significado no âmbito do cristianismo copta, a partir do exemplo de Tomé ainda no II século, mas que de certa forma, já com indicativos daquele compartilhado por Atanásio e Jerônimo, quando empregaram o termo em seus relatos das vidas de Antão do Deserto e Paulo de Tebas.

Estas afirmações tornam-se consenso entre os autores que apontam a solidão como prática básica do monge, como podemos observar em Enout quando afirma que “Monge é tradução de ‘*monachós*’, de ‘*monazein*’ isto é, viver só para si, ou que vive só para Deus (‘*o mónootheōzōōn*’) como indicam geralmente os dicionários”²⁹⁵. Vale ressaltar, que acreditamos que o autor afirma que o vocábulo *monachós* é aquele que está sozinho para Deus, mesmo sem os dicionários utilizados por nós e também por ele, não fazerem nenhuma menção próxima a esta interpretação, uma vez que esta interpretação já deve estar revestida por camadas mais recentes de significados, pois o autor que comenta a Regra Beneditina, o faz diante do contexto histórico do século VI²⁹⁶ e também a partir de suas próprias concepções, já que também ingressou na vida monástica, de orientação beneditina.

²⁹⁰ “[...] monachos in Thomas results from the Greek translation of the Syriac *therm ihidaja*, meaning single unmarried person, a celibate living in a hole community”. DECONICK, April D. *Recovering the Original Gospel of Thomas: A History of the Gospel and Its Growth*. Londres: T&T Clark, 2006, p. 190.

²⁹¹ “The term 𐩧𐩢𐩨𐩠𐩨𐩣𐩪𐩣𐩪𐩠𐩨𐩣𐩪𐩣𐩪𐩠 appears three times in Thomas”. DORIAN, Nancy. *The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary*. Leida, Países Baixos: Brill, 2014, p. 278.

²⁹² *Tm*, 16.

²⁹³ *Tm*, 49.

²⁹⁴ *Tm*, 75.

²⁹⁵ ENOUT, João Evangelista. Tradução e Notas In: BENTO. *A Regra de São Bento: Latim-Português*. 3ª ed., rev. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003, p. 159.

²⁹⁶ Vale dizer que consideramos por regra monástica “[...] um conjunto normativo de conteúdo espiritual e jurídico, que direciona a vida religiosa da comunidade. Portanto, a regra possui a finalidade de organizar a vida prática dos monges, como regulamentar as atividades, lazeres, horários de oração, de trabalho, fixar os direitos e deveres, escolha de abades e outras autoridades, assegurar a disciplina e a ordem no monastério, tudo isto

Onde podemos encontrar outra menção direta sobre o significado de “monge” como aquele que está só, é no texto de Bueno (também monge), quando afirma que “[...] esse monaquismo estava inspirado pelas mesmas tendências que no Egito conduziu os solitários a entrarem no deserto”²⁹⁷. Ou seja, podemos supor que o autor quando refere-se ao monaquismo copta, indica que no Egito ocorreram processos, que o autor denomina como “tendências”, que levaram os que já eram solitários, rumarem para a prática monástica no deserto. Sendo assim, o autor está querendo afirmar que aqueles monges viviam por si próprios por permanecerem isolados no deserto. Contudo, Bueno ainda reforça tal ideia do monge como aquele que vive isolado, quando afirma que “esses solitários atraíram a atenção de todo o Império, onde triunfava uma vida corrompida e frouxa”²⁹⁸, indicando o que, na sua concepção, seria um dos motivos que impulsionaram a fuga daqueles religiosos para o ermo.

Para citarmos mais um autor (também monge) que reforça a ideia de “monge”, principalmente o da antiguidade, como o praticante da solidão por excelência, podemos nos referir a Colombás, quando afirma que “os monges – os verdadeiros monges – da antiguidade, como de todos os tempos, foram homens que, movidos pelo Espírito, se embrenhavam na solidão silenciosa do deserto”²⁹⁹. O que nos importa aqui, efetivamente, é o fato do autor atribuir aos monges da antiguidade, a prática da solidão silenciosa do deserto, o que indica, claramente, a ideia da solidão associada ao monge. O autor ainda reforça tal ideia quando aponta que “os solitários coptas, haviam renunciado ao mundo [...] atraíram a atenção tanto de cristãos quanto de pagãos”³⁰⁰. Ou seja, para o autor os monges coptas eram religiosos solitários que renunciaram ao mundo, o que podemos entender como o vislumbre da prática da *fuga mundi*; o afastamento do mundo praticado pelos monges, pode nos indicar “uma acentuada aversão aos valores terrenos”³⁰¹ – valores estes que no decorrer dos séculos III e IV passavam por um intenso processo de transformação³⁰² – praticada pelos primeiros monges

perpassado pelos preceitos religiosos” conforme OLIVEIRA, Jorge Gabriel Rodrigues de. *A Mística dos Monges Negros: Lectio Divina* Beneditina na Antiguidade Tardia. 73 f. Monografia de conclusão de curso (especialização) – Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013, pp.49-50. Este documento foi redigido por volta do século VI e atribuído à Bento de Núrsia, considerado o pai do monaquismo ocidental.

²⁹⁷ BUENO, Justino de Almeida. *Cadernos de História Monástica 1: Introdução Geral*. Juiz de Fora: Mosteiro da Santa Cruz; São Paulo: Abadia São Geraldo, 2003, p. 53.

²⁹⁸ _____. *Cadernos de História Monástica 2: Santo Antônio e o Anacoretismo Copta*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2011, p. 10.

²⁹⁹ “*Los monjes – los verdaderos monjes – de la antigüedad, como de todos los tiempos, fueron hombres que, movidos por el Espíritu, se internaban en la hosca soledad del desierto [...]*”. COLOMBAS, García M. *El Monacato Primitivo*. 2ª ed. Madri: BAC, 2004, p. 3.

³⁰⁰ “*Los solitarios coptos, que habían renunciado al mundo, se atrajeron la admiración del mundo, tanto de los cristianos como de los paganos*”. *Op. cit.*, p. 46.

³⁰¹ BUENO, Dom Justino de Almeida. *Cadernos de História Monástica 1: Introdução*. Juiz de Fora: Mosteiro da Santa Cruz, 2003, p. 53.

³⁰² Não entendemos os séculos III e IV apenas e tão somente como o corolário de uma terrível crise que teria acometido o Império Romano ocidental, a ponto de corroer totalmente suas estruturas estatais e morais, como é tradicionalmente visto o período, a partir de uma visão de cunho altamente pessimista, conforme pode ser encontrado em frases de efeito como “Não é fácil discernir as razões que precipitaram o vasto Império romano, até então tão firme, num caos medonho”; “Sobretudo porque o Império romano, cada vez mais, era um imenso corpo sem alma”; “Os germes da decadência propagaram-se no Estado [...]”. GRIMAL, Pierre. *História de Roma*. São Paulo: UNESP, 2011, pp. 164-165, ou mesmo nos escritos de ROSTOVITZEFF, M. *História de Roma*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983, p. 286, onde podemos observar a mesma tendência: “[...] os países que haviam sido os principais centros da vida civilizada e da vida política entram em decadência [...]”; “A história dos antigos centros de civilização torna-se, cada vez mais, uma história de dissolução e decadência.”; “As velhas instituições são substituídas pelas condições mais primitivas; nos assuntos sociais, econômicos e intelectuais, há uma ininterrupta reversão à barbárie.”. Entretanto, entendemos este intervalo de tempo não somente a partir das rupturas causadas pela crise, mas como sendo mais que uma época apenas de falência; mas também portadora de uma série de transformações, que em vez de ter lançado o Império num “buraco negro”, desconectando todos os seus elementos da posteridade, acabou por fazer exatamente o contrário, estabelecer as bases de uma nova era,

coptas, pois, no isolamento proporcionado pela estadia no deserto, os monges se distanciavam das práticas do mundo secular, como aquelas relacionadas ao círculo familiar ou político (por exemplo), uma vez que estas práticas “ligariam demasiadamente o homem ao temporal e o desviariam de seu objetivo maior, a vida celeste”³⁰³. Portanto, quando Colombás se baliza desta maneira, acaba intensificando ainda mais a ideia de solidão transmitida pelo termo “monge” e a revestindo de um profundo significado que remete à uma prática religiosa.

Verificaremos agora se esta ideia também encontra-se presente em autores que não fazem parte de ordens monásticas, pois assim, teremos evidências plausíveis de que a aproximação do termo “monge” com a ideia da solidão, além de permanecer vinculada ao vocábulo (apesar de representações mais recentes, conforme verificado no caso do monaquismo beneditino), também é uma constante para uma historiografia que podemos considerar laica.

Como primeira evidência desta abordagem, podemos citar Little, que apesar de escrever sobre o monaquismo centrado nas questões referentes ao medievo, neste caso, remonta ao monaquismo eremítico copta e à questão da prática da solidão, quando afirma que “o termo ‘monge’ e as palavras aparentadas derivam de uma raiz grega significando ‘só’, o que pende para uma significação mais social do que espiritual”³⁰⁴. Sendo assim, concordamos com as afirmações do autor, pois, conforme já demonstrado, o termo possui sua origem no idioma grego, indicando de fato uma significação mais social do que espiritual em relação a solidão naquele contexto não-cristão, porém, que acabou tomando maior intensidade religiosa, quando apropriado pelo cristianismo *a posteriori*, ao exemplo do idioma copta que utilizou o termo para indicar um tipo de religioso cristão, conforme exposto anteriormente.

Hill também nos indica a mesma direção de Little, quando afirma que “Antônio fez exatamente isso e deixou seu vilarejo para viver por si mesmo”³⁰⁵. Entretanto, não podemos apontar em Hill apenas o sentido *stricto*, como em Little, pois o autor está fazendo menção a um evento específico da vida de Antão (que prefere chamar de Antônio), quando motivado por um sermão, abandonou a família, pertences e círculos sociais para dar início a sua nova vida solitária, primeiro habitando tumbas e depois um forte abandonado³⁰⁶. Ou seja, aqui já perde-se de vista aquele sentido mais ortodoxo da ideia transmitida pelo termo, de apenas estar só; pois, para o autor, Antão optou por este destino, em consequência do discurso religioso que ouvira, tanto é que segundo o autor “o que Antônio estava tentando fazer? Ele queria fugir do ambiente da sociedade e ficar a sós com Deus”³⁰⁷, indicando tanto seu significado no âmbito social, quando nos remete à fuga daquele ambiente que considerava impróprio, e também profundamente religioso, ao entender que Antão desejava ficar a sós, porém, sempre na presença de Deus.

Para Johnson, a questão da prática da solidão monástica não torna-se tão enfatizada como para os outros autores, o que torna seu texto um tanto quanto desviante em relação as

conhecida como medieval. Acreditamos em tal processo, pois nos balizamos nas tendências historiográficas que inserem o período numa visão menos pessimista; não apenas de crises sucessivas e corrosivas, mas também de algumas profundas transformações (e outras nem tanto), que compuseram o período denominado antiguidade tardia. Contudo, ao adotarmos tal corrente de análise, não pretendemos entrar no mérito, aqui, das densas discussões quanto a origem do termo ou suas controvérsias espaço-temporais e temáticas, mas sim concordar com as reflexões de Le Goff, quando afirma que, atualmente, os historiadores se referem a este período em termos positivos, ainda que seja situado num imbricado momento repleto de violências, “declínios e quedas”. LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 29.

³⁰³ AMARAL, Ronaldo. *Op. cit.*, p. 235.

³⁰⁴ LITTLE, Lester K. *Monges e Religiosos In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Volume II*. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 225.

³⁰⁵ HILL, Jonathan. *História do Cristianismo*. São Paulo: Rosari, 2009, p. 86.

³⁰⁶ VA, 1, 8 e VA, 1, 12.

³⁰⁷ HILL, Jonathan. *Op. cit.*

outras ideias, entretanto, sem por isso ser passível de desprezo; muito pelo contrário, pois o ponto fora da curva pode nos indicar algo que encontrava-se oculto pela unanimidade. Contudo, para o autor é fato importante “a existencia no Oriente, durante o século III e muito mais durante os séculos IV e V, de elevado número de monges que viviam nas proximidades de cidades como Alexandria”³⁰⁸. Aqui podemos observar que o autor trata da solidão dos monges como algo pragmático ou apenas idealizado e, portanto, não factível. Ao indicar que viviam em número elevado e nos arredores da cidade de Alexandria e não embrenhados no deserto ou em tumbas, como o visto anteriormente, o autor desnuda os monges de sua prática mais basilar, a solidão. Para o autor, inclusive, os monges participavam de uma dinâmica social bastante intensa, pois atuaram no sentido de levar ao grosso da população, pobre e iletrada, as sofisticadas ideias teológicas desenvolvidas no decurso da patrística, já que para ele “os grandes bispos de Alexandria, Atanásio e ainda mais Cirilo, foram os primeiros que usaram os monges com a finalidade de popularizar posições doutrinárias”³⁰⁹. Neste caso, entendemos que o autor considera a atuação dos monges como aguda, pois não se resumia ao exemplo anterior, uma vez que se prestavam a “destruir os templos pagãos, e mais tarde devastar as ruas e as basílicas quando ocorriam polêmicas doutrinárias”³¹⁰. Em suma, para este autor, a questão da solidão era tão pragmática, que não a coloca nem mesmo como uma premissa dos monges, mas sim, um desejo das autoridades que viam naquele grupo uma possível ameaça ao controle social, tanto que “as autoridades seculares se esforçavam com a finalidade de manter os monges fora das cidades e templos, e confiná-los em seus buracos no deserto”³¹¹. Por fim, como não faz parte do escopo da pesquisa a verificação da atuação monástica nestes termos, e sim a busca pela compreensão de suas práticas e representações formadoras do ideal que lhes foi proposto por Atanásio e Jerônimo, não aprofundaremos tais questões, porém, não podemos deixar de mencionar que Johnson ao fazer suas afirmações, não indica nenhuma evidência em fontes que sustentem sua tese, por isto faremos uma rápida apreciação da temática, indicando evidências na própria narrativa de Atanásio, primeiro sobre a questão do uso dos monges para a defesa doutrinária e em segundo, sobre a questão dos monges serem indesejáveis nas cidades pelas autoridades, por serem motivadores de desordens:

I^o: “Nunca se relacionou com os melecianos cismáticos, cujas malícia e defecção discerniu desde o começo; não teve nenhuma relação de amizade com os maniqueus ou com os hereges, a não ser para exortá-los a se converterem à piedade; pensava e declarava que a amizade e o relacionamento com os hereges fazem mal à alma e a arruinam. Abominava a heresia ariana e proibia a todos de se aproximarem deles e de seguir sua fé pervertida.”³¹²

³⁰⁸ “[...] *la existencia en Oriente, durante el siglo III y mucho más durante los siglos IV y V, de elevado número de monjes que vivían en la proximidad de ciudades como Alejandría*”. JOHNSON, Paul. *Historia del Cristianismo*. Barcelona: Zeta, 2010, p. 66.

³⁰⁹ “*Los grandes obispos de Alejandría, Atanasio y todavía más Cirilo, fueron los primeros que usaron a los monjes con el fin de popularizar posiciones doctrinarias*”. JOHNSON, Paul. *Op. cit.*

³¹⁰ “[...] *destruir los templos paganos, y más tarde asolar las calles y las basílicas cuando se ventilaban polémicas doctrinales*”. *Idem.*

³¹¹ “*Las autoridades seculares se esforzaban con el fin de mantener a los monjes fuera de las ciudades y los templos, y confinarlos a sus agujeros en el desierto*”. *Idem.*

³¹² VA, 3, 68. Vale ainda dizer que neste caso, a narrativa atanasiana não se resume aqui, pois, pode-se encontrar durante o texto, diversos momentos semelhantes como em VA, 3, 69: “A pedido dos bispos, vem a Alexandria

2º: “Vendo a intrepidez de Antão e de seus companheiros e o zelo que demonstravam, o prefeito proibiu aos monges aparecerem no tribunal e continuarem na cidade.”³¹³

Após o exercício acima que nos permitiu uma ampliação do entendimento do termo e com isso das práticas e ideias embutidas nele ao longo do tempo e pela historiografia, caminharemos no sentido de indicar que o seu significado está arraigado de uma acepção fortemente espiritualizada, para Atanásio e Jerônimo. Sendo assim, concordamos com Amaral, quando afirma que o afastamento do mundo secular, apesar de obviamente ser uma prática, aparentemente, anti-social, possui uma interpretação altamente espiritualizada, visto que as práticas mundanas (sócio-políticas) afastariam o monge do seu maior objetivo, que o autor entende como sendo uma “vida celeste”, ou seja, viver na Terra, isto é em vida, aquilo que se espera vivenciar somente no “céu” ou *post mortem*, na concepção cristã, portanto profundamente carregada de significação espiritual³¹⁴. Contudo, torna-se oportuno no momento um pequeno aporte empírico, que demonstrará a conotação espiritual que a prática da solidão monástica representava para os eremitas coptas, na visão de seus hagiógrafos e também conforme o evangelho segundo Mateus.

Na VA, encontramos muitas evidências que exprimem a ideia e a prática da solidão. Logo em sua primeira parte, quando Atanásio tratou da juventude de Antão, encontramos um indício da ideia, quando o hagiógrafo diz que o, ainda, futuro monge “crescendo e avançando em idade, não quis aprender as letras, para evitar a companhia de outros jovens”³¹⁵. Neste ponto inicial, Atanásio pareceu incutir em Antão uma espécie de pré-disposição para a prática da solidão, entretanto, aparentemente, sem nenhuma aspiração espiritual. Mas logo em seguida, podemos observar a justificativa da atitude de Antão dada pelo autor: “Todo seu desejo era, como está escrito em Jacó, viver somente em casa”³¹⁶. Aqui o autor já ressaltou a acepção espiritual de tal atitude, pois, no caso veterotestamentário, utilizado como justificativa para o comportamento daquele jovem solitário, Jacó preferia a tranquilidade de sua casa às aventuras do mundo, ao contrário de seu irmão Esaú, que “tornou-se hábil caçador, correndo a estepe; Jacó era homem tranquilo, morando sob tendas”³¹⁷. Vale ressaltar também que Jacó possuía uma grande representatividade espiritual, a se contar o episódio do sonho com a escada que desceu dos céus e pôs Jacó em contato direto com anjos e o próprio Iahweh, conforme narrado em Gn, 28, 11-19, o que parece indicar que o fato de Jacó afastar-se do mundo ao praticar a solidão, pode ter incidido de alguma forma naquela experiência religiosa.

Outro excerto deveras significativo para a relação entre a prática da solidão e a espiritualidade, pode ser verificado quando Atanásio afirmou que Antão “orava continuamente, tendo aprendido que é necessário orar sem cessar em particular”³¹⁸. Neste trecho, acreditamos que, provavelmente, o hagiógrafo estava fazendo uma menção direta ao texto mateano, como segue: “Tu, porém, quando orardes, *entra no teu quarto e, fechando tua porta, ora a teu Pai que está lá, no segredo; e teu Pai, que vê no segredo, te recompensará.*”³¹⁹.

refutar os arianos”; VA, 3, 82: “Visão profética das violências arianas”; VA, 3, 89: “Última visita aos monges, seus discípulos. Recomenda-lhes a perseverança na ascese e a ortodoxia da fé”.

³¹³ VA, 2, 46.

³¹⁴ AMARAL, Ronaldo. *Op. cit.*

³¹⁵ VA, 1, 1.

³¹⁶ VA, 1, 1.

³¹⁷ Gn, 25, 27.

³¹⁸ VA, 1, 3.

³¹⁹ Mt, 6, 5-6.

Ou seja, neste caso, o texto neotestamentário indica uma maior eficácia para a oração que é feita individualmente, quando nos remete à questão da recompensa, portanto, na solidão, apartado de todas as outras pessoas. Podemos imaginar até que o texto dá a entender que existe um certo grau de intimidade entre o orante e Deus, que “vê no segredo”; isto é, indicando que a solidão é além de condição para eficácia da oração, também é para proximidade do fiel com seu Deus.

Podemos analisar a questão da solidão também a partir de uma perspectiva inversa. Explico: até aqui, observamos que a prática da solidão possui uma carga espiritual em seu significado no âmbito do monaquismo eremítico copta, ou como este ideal era representado por Atanásio. Entretanto, podemos observar esta tendência espiritualizante da prática da solidão, não a partir de excertos que indicam uma orientação para elementos considerados divinos, mas também, na contra-mão; ou seja, a partir das primeiras tentações de Antão. Vejamos: no texto de Atanásio, quando Antão é tentado pela primeira vez pelo diabo, a primeira tentativa foi feita, justamente, no sentido de fazer o monge abandonar a solidão e retornar para a vida mundana (sócio-política) que possuía anteriormente, como podemos observar: “[...] tentou fazê-lo abandonar a ascese, sugerindo-lhe a recordação dos bens, a responsabilidade pela irmã, suas relações familiares, o amor ao dinheiro, o desejo de glória, o prazer variado da comida, as outras satisfações da vida [...]”.³²⁰ Neste caso entendemos que a condição de solitário é considerada por Atanásio como importantíssima para a ascese³²¹, ou seja, para o conjunto de exercícios e práticas religiosas, que ao desistir da solidão, o monge acabaria se afastando das “coisas celestes”, recordando as palavras de Amaral, supracitadas.

Outra evidência que nos permite uma aproximação muito segura entre o afastamento do mundo e a espiritualidade é a seguinte: “Entrou num dos túmulos, fechou a porta e lá permaneceu sozinho. O inimigo não suportou, temendo que, em pouco tempo, enchesse de ascese o deserto”³²². Aqui observamos que, o monge além de estar no deserto, portanto, afastado das outras pessoas, optou por tornar esta solidão ainda mais intensa ao habitar sepulcros e para Atanásio, isto foi motivo de temor para o “inimigo” do monge, já que, com isto (com a solidão sendo praticada mais intensamente), poderia ampliar a sua ascese, ou seja, ampliar ainda mais seus exercícios espirituais, o que fundamenta nossa linha de pensamento que estabelece uma relação imbricada entre a prática da solidão e espiritualismo³²³.

Na VP, as evidências que nos indicam a prática da solidão como elemento espiritual são muito mais escassas; em verdade, conseguimos identificar apenas uma, que pode ser encontrada no seguinte excerto: “Paulo gostou desse lugar, como se tivesse sido presenteado por Deus e ali passou toda sua vida em oração e solidão”³²⁴. Aqui podemos perceber, que o local escolhido por Paulo (uma caverna distante, oculta e abandonada, que servia como local para cunhagem de moedas falsificadas)³²⁵ para passar o resto de sua vida em “oração e solidão”, de acordo com a representação de Jerônimo, parecia ter sido uma proposta proveniente diretamente de Deus, ou seja, considerando o esquema proposto pelo hagiógrafo, o local isolado (pois demorava cerca de quatro dias de caminhada para chegar lá, a partir do local em que Antão vivia, que por sua vez, já era isolado, conforme VP, 2, 16) possuía uma forte áurea espiritual pelo fato de ter sido uma indicação divina. Neste caso, apesar de uma rápida e pontual passagem, chamamos a atenção para o seu forte significado, pois, Jerônimo

³²⁰ VA, 1, 5.

³²¹ Vide subseção 2.3.

³²² VA, 1, 8.

³²³ Cabe dizer que, ao longo do texto, existem inúmeros exemplos que poderíamos citar para dar sustentação à ideia de Atanásio, no que concerne a relação entre a solidão e objetivos espirituais, como seguem as referências: VA, 1, 12; VA, 2, 17; VA, 2, 45; VA, 2, 47; VA, 2, 48; VA, 3, 49; VA, 3, 50; VA, 3, 84.

³²⁴ “Pablo tomó cariño por ese lugar, como si le hubiese sido presentado por Dios mismo y allí pasó toda su vida en oración y soledad”. VP, 2, 6.

³²⁵ VP, 2, 5.

aproximou a figura de Paulo à de Deus, como se este fosse seu guia ou mesmo que estivesse se estabelecido um tipo de contato entre ambos, o eremita e Deus, conforme observado em diversos momentos das narrativas bíblicas, onde Deus interferia diretamente nas atividades humanas com milagres, conselhos, ensinamentos, ordens e como neste caso, indicações. Sendo assim, ao contrário do texto de Atanásio, que associava por diversas vezes a prática da solidão à espiritualidade, conforme demonstrado anteriormente, o texto de Jerônimo não suscitou esta ideia quantitativamente, porém, qualitativamente. Por fim, uma única indicação neste sentido pode ter ocorrido também pela própria natureza do texto de Jerônimo, que ao contrário do texto de Atanásio, é bastante resumido a se considerar sua extensão, conforme apontamento do próprio autor, quando afirma que “meu propósito é escrever umas poucas coisas sobre o início e o fim de Paulo”³²⁶. Ou seja, se já no Prólogo do texto o autor apontou para esta intenção, torna-se claro o motivo da única citação. Por outro lado, como já mencionado, apesar de única, é bastante significativa.

Para além da temática da prática da solidão monástica como um pressuposto fortemente espiritualizado evidenciado nas hagiografias supracitadas, podemos demonstrar também a mesma ideia a partir de um *corpus* literário ainda mais significativo em termos de espiritualidade cristã, principalmente se considerarmos o contexto do século III e IV³²⁷: a Bíblia, a partir do texto mateano. Nestes escritos, como indicado anteriormente, podemos encontrar a vinculação da ideia da prática da solidão a uma significação fortemente espiritualizada em passagens como “Tu, porém, quando orardes, *entra no teu quarto e, fechando tua porta, ora a teu Pai que está lá, no segredo; e teu Pai, que vê no segredo, te recompensará*”³²⁸. Aqui fica evidenciada a relação íntima existente entre a prática da solidão e a espiritualidade a partir da oração, pois, segundo o texto, a oração deve ser feita no quarto a portas fechadas, ou poderia também ser feita, em nosso caso, nas celas dos monges ou mesmo em seus eremitérios; o que importa aqui é esta vinculação direta entre o ato de estar só e a espiritualidade de quem ora. Um outro indicativo relevante que podemos retirar do excerto supracitado é a ideia de que Deus estaria presente no segredo e que quando feita desta forma, a oração seria mais eficiente, considerando que assim ocorreria a recompensa do solitário que ora para Deus.

Entretanto, o texto mateano, neste caso, nos chama atenção para além da questão da espiritualidade, ou seja, para uma questão social fortemente presente naquele contexto do I século, qual seja, o das divergências entre aqueles que decidiram seguir os ensinamentos de

³²⁶ “*mi propósito es escribir unas pocas cosas acerca de los comienzos y del final de Pablo*”. VP, Prólogo.

³²⁷ O Evangelho segundo Mateus pode ser considerado o mais lido e mais estudado no que se refere ao cristianismo, tendo por isso, um papel fundamental durante o processo de formação da religião cristã ainda em sua fase embrionária. Esta predileção ao texto mateano deveu-se a crença de que este seria o mais antigo evangelho, o que facilitou sua ampla difusão da antiguidade até, pelo menos o século XVIII, quando o movimento de estudos bíblicos e o surgimento de novas abordagens para o estudo neotestamentário surgiu na Europa e verificou-se que o Evangelho segundo Marcos seria então o mais antigo entre os sinóticos, fazendo com que os pesquisadores perdessem, em grande parte, o interesse em estudar o evangelho segundo Mateus. FERREIRA, João Cesário Leonel. “Ciências Sociais, Teoria Literária e o Evangelho de Mateus: História da Pesquisa Europeia e Norte-Americana”. *Oracula*, São Bernardo do Campo, 4-7, 2008, p. 67. Outro elemento que pode nos indicar uma forte presença de ideias contidas no texto mateano no contexto copta em voga, é a hipótese de que este evangelho possuía uma abrangência que ultrapassava as fronteiras da Síria (onde considera-se ser seu *locus* de produção), no que se refere à sua autoria e sua audiência. Consideramos que este evangelho possuía uma visão “internacional”, pois segundo excerto do texto, uma evidência para esta afirmação seria: “o Reino de Deus seria tomado de Israel e dado a outro povo que produzisse mais frutos”, conforme RODRIGUES, Elisa. *Mateus, o Contador de Histórias*. *Oracula*, São Bernardo do Campo, 3.5, 2007, p. 147. Sendo assim, em nosso caso, existe uma dupla possibilidade: primeiro a da recepção deste evangelho em terras egípcias, já que o documento possuía este apelo gentio e também o fato da explosão demográfica monástica naqueles desertos, que nos conduz até a ideia de que as terras que cercavam o Nilo de fato produziram muitos “frutos” para o cristianismo.

³²⁸ *Mt*, 6, 5-6.

Jesus de Nazaré e os que decidiram manter-se fiéis à Lei mosaica. Este caso torna-se bastante emblemático em *Mt*, 6, como no exemplo da esmola e da oração em segredo, conforme podemos acompanhar a seguir:

1º: “Por isso, quando deres esmola, não te ponhas a trombetear em público, como fazem os hipócritas nas sinagogas e nas ruas, com o propósito de ser glorificados pelos homens”³²⁹.

2º: “E quando orardes, não sejas como os hipócritas, porque eles gostam de fazer oração pondo-se em pé nas sinagogas e nas esquinas, a fim de serem vistos pelos homens”³³⁰.

Em ambos os casos anteriormente expostos, fica muito evidente a crítica feita pelo autor de *Mt* em relação ao grupo dos fariseus, quando afirma que eles (os chamados hipócritas no texto) demonstravam sua piedade através da esmola e oração, porém publicamente, nas sinagogas ou nas ruas, com intuito de serem reconhecidos socialmente, por seus pares e também por outros grupos distintos, que compartilhassem dos mesmos espaços públicos que frequentavam, provavelmente, com a intenção de dar maior proeminência ao seu próprio grupo, ou mesmo uma vanglória pessoal, na visão do autor de *Mt*. Contra esta prática, surgiu a crítica cristã, primeiro, por ser um grupo ainda sectário e, por isto, divergir dessas práticas, até mesmo em busca de uma identidade própria e segundo, por conta daquele grupo social já não mais servir como o que lhes conferiam alguma legitimidade ou proeminência, já que o consideravam corrompidos, e com eles também suas práticas.

Em nosso caso, do contexto dos séculos III e IV, podemos dizer que um processo similar poderia estar em andamento, uma vez que de acordo com as afirmações de Dodds, conseguimos verificar que um movimento iniciado ainda no século III, foi caracterizado por um aumento do número de profetas privados, em detrimento aos antigos oráculos oficiais, o que refletia o sentimento de insegurança que predominava na sociedade³³¹. Ou seja, as práticas religiosas daquele momento, devido ao conjunto de transformações pelas quais passavam a sociedade, estavam fazendo um caminho que se configurava do público em direção ao privado, pois, conforme percebeu Coulanges, ainda no distante século XIX, quando seu livro foi publicado, “o cristianismo distinguiu as virtudes privadas das virtudes públicas. Ao rebaixar estas últimas, exaltou as primeiras; colocou Deus, a família, a pessoa humana acima da pátria, o próximo acima do concidadão”³³². Sendo assim, a esfera pública, aquela romana, antiga e não-cristã, encontrava-se em processo de desgaste, muito por conta do apoio dado por Constantino ao cristianismo.

Neste caso, podemos entender que as religiões não-cristãs perderam força, por conta do abandono imperial, mesmo com a tentativa efêmera de Juliano, o Apóstata³³³, e apesar de, anteriormente, o cristianismo ter sido visto com desconfiança, pois era classificado como uma

³²⁹ *Mt*, 6, 2.

³³⁰ *Mt*, 6, 5.

³³¹ DODDS, Robert E. *Paganos y Cristianos en una Epoca de Angustia: Algunos Aspectos de la Experiencia Religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Madri: Ediciones Crisandad, 1975, p. 84.

³³² COULANGES, Fustel. *A Cidade Antiga: O Estudo sobre o Culto, o Direito e as Instituições da Grécia e de Roma*. São Paulo: Martin Claret, 2009 (Coleção a obra-prima de cada autor), p. 408.

³³³ MIRANDA, Eduardo Belleza Abdala. “Apostasia Solar: Juliano (361-363) e a Retomada do Culto Solar”. Seminário Olhares Sócio-Históricos sobre a Religião. Dinâmicas Territoriais, Cultura e Religião: Caderno de Anais do Seminário Olhares Sócio-Históricos sobre a Religião. Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, Maio 22 – 23, 2012.

seita proveniente do judaísmo, que por sua vez, não era interpretado com tantas restrições por Roma, pois, era uma religião muito antiga e tradicional e que não interferia no culto ao imperador³³⁴. E por outro lado, os cristãos recusavam-se terminantemente a queimar incenso em sua honra, por isto eram vistos como desleais e acusados de se apartarem do resto da sociedade³³⁵, o que nos indica que a religião cristã já carregava um estigma anti-social e de não adequação ao mundo circundante, ou seja, que não se combinava ou não se adaptava ao ambiente social (romano e não-cristão) ao qual estavam inseridos os fiéis, podendo ter tido como reflexo a prática da solidão, ou do afastamento do mundo dos primeiros eremitas, considerando as afirmações de Coulanges:

“O cristianismo ensinava que o homem não mais pertencia à sociedade senão por uma parte de si mesmo, que tinha compromissos com ela pelo corpo e pelos interesses materiais, que, súdito de um tirano, devia submeter-se, que cidadão de uma república, devia dar a vida por ela, mas que pela alma ele era livre e só tinha compromissos com Deus.”³³⁶

Vale dizer também que não foi apenas graças ao apoio do *caesar* que o cristianismo se expandiu, mas também por seus méritos próprios, pois, era uma religião universal e, ou seja, aberta para todos os grupos, uma vez que não fazia distinções entre estratificações sociais e, ao contrário dos cultos místéricos, não exigia nenhum tipo de conhecimento prévio aos neófitos³³⁷. Sendo assim, mediante o decréscimo moral causado pelo contexto social em transformação, “o cristianismo fornecia aos deserdados a promessa condicional de uma melhor herança em outro mundo”³³⁸, o que, além de fazer presente a ideia de renúncia daquele mundo social, visto como inadequado para os cristãos, justificava sua prática na vida monástica eremítica copta, já que, inseridas naquele cotidiano dos séculos III e IV, tornavam-se também *conditio sine qua non* para a adequação da vida à fé cristã, uma vez que “com o cristianismo, não só o sentimento religioso foi revivescido, mas assumiu também uma expressão mais alta e menos material”³³⁹ do que aquela vivida na urbanidade romana, conforme podemos observar nos questionamentos que Paulo de Tebas fez à Antão, segundo Jerônimo:

“Mas, como a caridade suporta tudo, diga-me, por favor, em que estado encontra-se a linhagem dos homens? Erguem-se novos edifícios nas antigas cidades? Que regime está dominando o mundo

³³⁴ DODDS, Robert E. *Op. cit.*, p. 146.

³³⁵ *Op. cit.*, p. 150. “*Todo lo que en las nuevas corrientes espirituales era conciliable con esa tradición, como la religión de Mitra, fue estimulado, mientras que lo que parecía estar en contradicción con ella, como el cristianismo, fue reprimido con la brutalidad que caracterizaba al nuevo sistema de dominación*”. *Op. cit.*

³³⁶ COULANGES, Fustel. *Op. cit.*, p. 407.

³³⁷ DODDS, Robert E. *Op. cit.*, p. 174.

³³⁸ “[...] *el cristianismo presentaba a los desheredados la promesa condicional de una mejor herencia en el otro mundo*”. *Op. cit.*, p. 175.

³³⁹ COULANGES, Fustel. *Op. cit.*, p. 404.

agora? Existem ainda pessoas arrastadas pelos enganos dos demônios?”³⁴⁰.

Podemos observar nas palavras que Jerônimo pôs na boca de Paulo o seguinte: o monge eremita estaria tão apartado do mundo, que não sabia sequer sobre as questões políticas daquele momento, ao questionar como estavam as “linhagens dos homens”, provavelmente fazendo menção à dinâmica imperial e, com isso, todo o estado de coisas políticas inerentes. Além disso, questionava também sobre que regime estaria dominando o mundo, deixando transparecer que as certezas da governança romana já não eram mais uma realidade naquele momento de trânsito. O segundo questionamento é sobre a própria urbanidade, ou seja, ao questionar sobre os novos edifícios possivelmente erguidos nas antigas cidades, Jerônimo poderia nos indicar uma ambígua denotação, tanto sobre o sentimento de transformação percebido por ele, ao falar de novos edifícios nas antigas cidades, mas também, uma crítica à própria cidade, pelo fato de se manter afastado daquele ambiente e, por isto, nem saber em que estágio de desenvolvimento urbano estariam. E por fim, questionava acerca da tensão religiosa existente entre não-cristãos e cristãos, tema presente naquele ambiente social em transformação e inversão de papéis político-religiosos.

Em suma, podemos entender que a prática da solidão fundamenta a ideia mais elementar para o monge, pois esta inclusive o denomina. Ideia forjada no avançar dos séculos III e IV, mas possuidora de raízes ainda mais profundas, como apontamos em *Tm*, mas que naquele momento e contexto gnóstico, ainda não indicava a representação tal como nós a compreendemos, e de igual maneira para a sua raiz helênica, pois, apesar das semelhanças, as ideias são bem distintas entre a filosofia grega e a religião cristã. Entretanto, apesar do itinerário difuso, resultado da própria dinâmica imposta pelo processo do helenismo, a ideia inerente ao termo *μοναχοῦ* (*monachós*) sobreviveu. Entretanto o gnosticismo e a religião grega não bastaram para representá-la, sendo necessário o aparato bíblico judaico-cristão para dar a forma mais completa para a ideia da solidão monástica e justificar sua prática. E mesmo sendo aparentemente um paradoxo, ou um erro de lógica, o monge copta, aquele solitário que se dedicava à oração constante, também participava incisivamente da dinâmica social, pois, além de aproximar os pressupostos da complicada filosofia patrística da população, ainda fazia número nas disputas travadas entre os distintos partidos cristãos existentes no Egito, porém, sem perder de vista as suas premissas espirituais, da oração constante e da solidão.

A partir dos aportes empíricos elaborados neste subitem, podemos entender que a prática da solidão é, de fato, o elemento central para a vida monástica (conforme mencionado em *VA*, 3, 85), pois o monge a carrega em seu próprio nome e que além de ser uma prática de cunho social, é também, profundamente espiritualizada e perpassada por outras ideias que consideramos de igual importância para o ideal monástico eremítico copta, quais sejam: eremitismo e ascetismo.

2.4. A representação do eremitismo:

Mas onde o monge se isola do mundo social para praticar sua ascese constante? Como segundo elemento inerente ao monaquismo copta do III e IV séculos, apontamos o deserto, que se apresentou como elemento constante da práxis monacal e possuía uma função religiosa importante para o contexto copta, dando a principal forma para a ideia de eremitismo, que permeia tanto o ideal composto pela solidão, quanto pela ascese, além de servir como principal cenário monástico, pois, consideramos que ao se falar em Egito, a representação do

³⁴⁰ “*Mas como la caridad todo lo soporta, cuéntame, por favor, ¿en qué estado se halla el linaje de los hombres? ¿Se levantan nuevos edificios en las antiguas ciudades? ¿Qué régimen está ahora dominando el mundo? ¿Hay todavía gente arrastrada por el engaño de los demonios?*”. *VP*, 2, 10.

deserto torna-se indissociável de seu significado, uma vez que “é uma região predominantemente desértica, terra seca com pouca vegetação [...]”³⁴¹, ou seja, o deserto fazia parte permanente da vida cotidiana e prática da população egípcia, bem como de suas representações.

Segundo o que podemos afirmar a partir das observações de Baily, o termo e©rhmoj (*ereemos*) possui uma polivalência de significados, que vão de “lugar solitário”, “deserto”, “estado de uma pessoa que vive só”, “solidão”, “isolamento”, “vácuo”, “ausência”, “privação” até mesmo “avançar sem encontrar inimigos”³⁴². Já em Strong podemos encontrar as seguintes indicações para o mesmo termo: “de incerto”, solitário, desperdício, deserto e desolado³⁴³. Neste caso, o que nos chamou a atenção, foi o fato do termo não representar apenas a ideia de um local ermo, isolado e propriamente deserto mas também uma condição para aquele que vive só ou do desolado, o que permite uma aproximação com os termos mo⁻noj (*mónos*) ou monaxo⁻j (*monachós*), já analisados.

O que corrobora nossas afirmações são as indicações de Enout, ao apontar que o termo “eremita vem de ‘*ereemitees*’ de ‘*erēemos*’, solidão, deserto”³⁴⁴, ou seja, também indicando não apenas um local (deserto), mas também uma condição (solidão). Porém, como a ideia de solidão já foi visitada nesta pesquisa, o que nos interessa aqui, por enquanto, é o termo enquanto indicativo de local.

Cabe-nos, inicialmente, antes de adentrarmos em nosso itinerário da análise bíblica e hagiográfica, tentarmos um esclarecimento no que se refere ao uso dos termos “eremita” (e©rhmi⁻thj - *ereemítes*) e “anacoreta” (a©naxwrh⁻thj - *anachooréetes*), no sentido de impor-mos um limite analítico ao nosso atual objeto de estudo (as representações do eremitismo enquanto parte do ideal monástico copta do III e IV séculos, no entender de Atanásio e Jerônimo), pois acreditamos que os termos não são sinônimos, e portanto, não devem ser utilizados em sincronia de significados, pelo menos para o período em voga. Sendo assim, vale ressaltar que consideramos existir um problema, bastante sutil, na definição conceitual dos termos “eremita” e “anacoreta”, pois, de acordo com os pressupostos de Brown, anacoreta é o homem que renunciou resolutamente ao mundo (social) e eremita (solitário ou em grupo) é o que também se retirou do mundo, porém, para lugares isolados, como o deserto³⁴⁵; portanto, o anacoreta poderia apenas se afastar da sociedade, enquanto o eremita, além disso, teria que fazê-lo no deserto. Entretanto, de acordo com Dias, eremita é o monge que vive isolado, como um anacoreta; e anacoreta é o monge eremita que vive na solidão³⁴⁶. Ou seja, para o monge beneditino, os termos são absolutamente sincrônicos.

Esta falta de uma definição mais pontual para o(s) termo(s), como nos exemplos acima, acaba reforçando a ideia de que não devem ser utilizados como sinônimos, pois, neste caso, fazemos tal afirmação, sabendo que posteriormente ao período por nós estudado, os termos acabaram se amalgamando, uma vez que segundo Raffaeli “nos documentos já analisados por nós, observamos que, nos relatos de isolamento ascético, os termos “eremita” e “anacoreta” são utilizados como sinônimos por alguns especialistas no tema”³⁴⁷. Aqui, a

³⁴¹ “It is a land predominantly as desert, dry land with little vegetation [...]”. BAGNALL, Roger S. *Egypt in Late Antiquity*. New Jersey: Princeton University Press, 1993, p. 15.

³⁴² BAILLY, Anatole. *Op. cit.*, p. 359.

³⁴³ STRONG, James. *Op. cit.*, p. 32.

³⁴⁴ ENOUT, João Evangelista. *Op. cit.*, p. 161.

³⁴⁵ BROWN, Peter. *Antiguidade Tardia*. In: VEYNE, Paul (Org.). *História da Vida Privada, 1: do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 260.

³⁴⁶ DIAS, Geraldo J. A. Coelho. *Glossário Monástico-Beneditino: Em Torno dos Espaços Religiosos – Monásticos e Eclesiásticos*. Portugal, Porto: IHM-UP, 2005 p. 195 e p. 199.

³⁴⁷ RAFFAELI, Juliana Salgado. *O Isolamento Ascético nas Atas Conciliares Toledanas do Século VII*. Associação Brasileira de Estudos Medievais – ABREM. Atas do X Encontro Internacional de Estudos Medievais – X-EIEM Diálogos Íbero-Americanos. UnB, Brasília, DF, Junho, 2013, p. 154.

autora evoca o texto de Amaral, quando este autor afirma que “os termos eremita e anacoreta, e suas respectivas variações, serão aqui utilizados como sinônimos, pois assim os entenderam os primeiros pais da tradição monástica que sobre eles discorreram e os definiram”³⁴⁸. Para sustentar sua afirmação, o autor nos indica como os pais da tradição monástica João Cassiano (360-435), Jerônimo de Estridão (347-420) e Bento de Núrsia (480-547), além de indicar que Isidoro de Sevilha (560-636), nas suas Etimologias, ao contrário dos citados, faz uma distinção dos referidos termos, porém, que ambos, apesar de distintos, são revestidos pela mesma ideia de vida solitária.

João Cassiano, no Capítulo IV de sua XVIII Conferência, conforme utilizado por Amaral, nos indicou os três tipos de monaquismo no Egito (cenobítico, anacorético e sarabaítico). Sobre a modalidade que define como anacorética, Cassiano disse que são os monges “que foram treinados em primeiro lugar no cenóbio e, em seguida, tendo se aperfeiçoado na vida prática escolheram os recessos do deserto”³⁴⁹, ou seja, que o monge anacoreta, é aquele que primeiro treina (ou se exercita, talvez, como na ascese) no cenobitismo, ou seja, na vida comunitária, para depois alcançar o que considerava como a perfeição, no deserto. Porém, em momento algum o texto refere-se ao eremita, uma vez que apenas definiu o anacoreta, apesar da aproximação. Então, para Cassiano, podemos entender que não existe uma aproximação, mas sim um distanciamento entre os termos, uma vez que o anacoreta é aquele que treina no cenóbio com objetivo de alcançar o eremitismo, que para ele, seria a vida monástica em grau de perfeição, enquadrando o anacoretismo como uma espécie de caminho a ser percorrido até a perfeição eremítica.

Para Jerônimo, existiam no Egito os três mesmos modelos de monges informados em Cassiano³⁵⁰, porém, o anacoreta para ele era “quem vive no deserto, cada homem por si, e são chamados assim por terem se retirado da sociedade humana”³⁵¹, ou seja, neste caso sim, podemos concluir que o tradutor da bíblia utilizou o termo “anacoreta” indicando o mesmo sentido que o termo “eremita”, pois, afirmou que este tipo de monge vive sozinho no deserto, pois, se retiraram do convívio da sociedade; apesar de como Cassiano, não citar o termo “eremita”. Mesmo assim, Jerônimo não nos dá margem para nenhuma ambiguidade ou flexibilização interpretativa, ao contrário de Cassiano.

Continuando o caminho indicado por Amaral, para Bento de Núrsia, na regra monástica a ele conferida a autoria, indicou que não são três, mas sim quatro os gêneros de monges, quais sejam: cenobitas, anacoretas ou eremitas, sarabaítas e giróvagos. Entretanto, vejamos o que o texto nos informa acerca do gênero dos anacoretas ou eremitas:

“O segundo gênero é dos anacoretas, isto é, dos eremitas, daqueles que, não por um fervor inicial da vida monástica, mas através de provação diuturna no mosteiro, instruídos então na companhia de muitos, aprenderam a lutar contra o demônio e, bem adestrados nas fileiras fraternas, já estão seguros para a luta isolada no deserto, sem a consolação de outrem, e aptos para combater com

³⁴⁸ AMARAL, Ronaldo. *Op. cit.*, p. 43.

³⁴⁹ “[...] *who were first trained in the coenobium and then being made perfect in practical life chose the recesses of the desert*”. *Conf*, XVIII, IV.

³⁵⁰ Considerando apenas que para Jerônimo, o monge de tipo sarabaita era conhecido através do termo “*remoboth*”, conforme descrito em *Ep*, XXII, 34.

³⁵¹ “[...] *who live in the desert, each man by himself, and are so called because they have withdrawn from human society*”. *Op. cit.*

as próprias mãos e braços, ajudando-os Deus, contra os vícios da carne e dos pensamentos”³⁵².

Partindo dessa premissa, acreditamos que a aproximação entre os termos pode ter se originado na *RB*, pois, conforme demonstrado no excerto acima selecionado “o segundo gênero é dos anacoretas, isto é, dos eremitas [...]”³⁵³, indicando assim uma perfeita aproximação entre os gêneros de monges. Além disso, segundo o texto da *RB*, este gênero encontra-se em sintonia com o dito por Cassiano, quando afirmou que os monges que comungam deste gênero, o fazem não enquanto neófitos, mas sim, após uma estadia no mosteiro, composta por instrução de outros monges, aprendizado na luta contra os demônios e combate aos próprios vícios da carne e do pensamento, aproximando a ideia de eremitismo/anacoretismo da ideia de ascese. Porém, Enout, monge beneditino, comenta que o termo “anacoreta” tem sua origem no termo “*anachorētēs*, solitário que se afasta da sociedade dos homens e o termo “eremita” vem de *ereemitees* de *erēemos*, deserto”³⁵⁴.

Para Isidoro de Sevilha, Amaral indica que o autor, quando esclareceu o significado etimológico dos termos “eremita” e “anacoreta”, afirmou “[...] ser o primeiro o monge que teria abraçado a vida solitária sem antes ter vivido em uma comunidade cenobítica, enquanto o segundo o teria realizado”³⁵⁵, indicando aí uma distinção bem delimitada e independente uma da outra, já diferenciando esta representação da de Cassiano, que vinculou diretamente o eremitismo ao anacoretismo, pois, para este autor, o segundo seria um grau de vida monástica mais perfeito que o primeiro, conforme citado anteriormente. Entretanto, vejamos o que o bispo de Sevilha nos disse acerca da etimologia do termo “monge”:

“Há, no entanto, diversos tipos de monges. [...] 3. Anacoretas (*anchorita*) são aqueles que depois da vida comunitária procuram viver sozinhos no deserto. Porque eles retiram-se para longe das pessoas (*anaxwrein*, ‘retirar’) são chamados com esse nome. Anacoretas imitam Elias e João (o Batista), cenobitas imitam os apóstolos. 4. Eremitas (*eremita*) também são anacoretas que, removidos (remover, *remotus*) do olhar das pessoas, procuram retirar-se para o deserto (*eremum*) e locais solitários, do termo *eremum* utilizado como ‘à distância’ (*remotum*)”³⁵⁶.

Segundo as definições de Isidoro, entendemos então que, para o autor, os monges anacoretas são aqueles que, após uma vida comunitária (portanto, cenobítica), procuraram locais ermos, para viverem sozinhos no deserto e receberam esta denominação pelo fato de se retirarem para longe das pessoas, ou seja, da sociedade. Ainda para o bispo de Sevilha, este gênero de monges tem suas raízes no exemplo de Elias e João Batista, enquanto os cenobitas deitam suas raízes nos apóstolos, que viviam em grupo e fundaram comunidades³⁵⁷. Já para o caso dos monges eremitas, o bispo entendeu que estes eram como os anacoretas que,

³⁵² *RB*, 1, 1-5.

³⁵³ *Idem*.

³⁵⁴ ENOUT, João Evangelista. *Op. cit.*, p. 161.

³⁵⁵ AMARAL, Ronaldo. *Op. cit.*, pp. 43-44, em nota de rodapé.

³⁵⁶ *Et*, VII, XIII.

³⁵⁷ “O Livro dos Atos nos relata que três mil pessoas se juntaram aos discípulos como resultado da fala de Pedro e que, nos dias que se seguiram, constituíram uma surpreendente comunidade.” HILL, Jonathan. *Op. cit.*, p. 23.

afastados do olhar das pessoas, procuravam o deserto ou lugares solitários, pois o termo é usado com o mesmo significado que “à distância”, ou isolado, o que corrobora o indicativo de Amaral. Entretanto, a partir de tais apontamentos, cabe-nos a elaboração de um quadro síntese acerca da ideia de eremitismo/anacoretismo, conforme visto acima, com o objetivo de delimitarmos o uso do termo em nossa pesquisa:

Quadro síntese sobre as ideias de eremitismo e anacoretismo.

Autores:	Ideias:
João Cassiano	Vincula o anacoretismo ao eremitismo como estágios da vida monástica. Afirma que o eremitismo é o estágio de perfeição da vida monástica em relação ao anacoretismo, que considera um estágio de treinamento para o alcance do eremitismo, conforme: <i>Conf</i> , XVIII, IV.
Jerônimo de Estridão	Define o anacoretismo como sendo o gênero monástico dos que vivem sozinhos no deserto, por si próprios, afastados da sociedade, sem citar o termo “eremitismo”, conforme: <i>Ep</i> , XXII, 34.
Bento de Núrsia	Sincroniza simetricamente o anacoretismo ao eremitismo, quando afirma que um gênero é como o outro. Entende que o anacoretismo/eremitismo só pode ser alcançado depois de estadia em mosteiro para a instrução e aprendizado na luta contra os demônios e combate aos vícios do corpo e da mente, conforme: <i>RB</i> , 1, 1-5.
Isidoro de Sevilha	Desvincula o anacoretismo do eremitismo. Afirma que os primeiros são os que, depois de uma vida comunitária, procuram viver isolados no deserto, enquanto os eremitas, são como os anacoretas, por viverem sozinhos e isolados da sociedade, no deserto, porém, sem antes terem passado por uma vida monástica comunitária, ou cenobítica, conforme: <i>Et</i> , VII, XIII.

A partir de tais considerações, podemos dizer então que o monge eremita não pode ser um anacoreta, porque, apesar de ambos se retirarem do mundo social para viverem isolados no deserto, somente o anacoreta passou pelo cenobitismo³⁵⁸, anteriormente, enquanto um estágio da vida monástica e, por outro lado, o eremita não passou pela experiência cenobítica, alcançando diretamente o isolamento do deserto. Entretanto, de acordo com as análises e o quadro acima, podemos dizer que um anacoreta, pode vir a ser um eremita, uma vez que após passar pelo estágio da vida comunitária e conseguir viver isoladamente, no deserto, mantendo os pressupostos monacais, sem necessitar de auxílio ou instrução de outrem para tal feito; este monge que antes era anacoreta, passará a ser um eremita.

Para ilustrarmos tal definição, podemos tomar o exemplo de Antão, que pode ser chamado de ambos (anacoreta e eremita), se enquadrando no modelo proposto por Cassiano, que vinculava a vida anacorética como um pressuposto para a eremítica, enquanto seu grau de perfeição. Podemos dizer isto, uma vez que Antão se retirou do mundo social para viver isolado no deserto, como faziam anacoretas e eremitas, porém, antes experimentou o convívio

³⁵⁸ Consideramos aqui o uso do termo “cenobitismo”, não limitado ao que se refere à vida comunitária organizada do monaquismo, a partir da proposta de Pacômio (292-348), ao se utilizar do termo para conferir determinadas características às comunidades monásticas, no que tange à sua regra. Utilizamos o termo para indicar a vida comunitária, mesmo fora dos círculos monacalmente organizados por Pacômio, entendendo o sentido literal do termo *κοινόβιον* (*koinóbios*), pois, “Cenobita vem de ‘*Koinobítees*’; ‘*Koinos*’ comum, ‘*Bios*’ vida, conforme: ENOUT, João Evangelista. *Op. cit.*, p. 160. Como exemplo, podemos citar o dos ascetas que viviam comunitariamente, mas não sobre a disciplina da regra pacomiana, conforme indicado em VA, 1, 4.

comunitário, recebendo instruções e treinamento ascético, como faziam apenas os anacoretas, antes de praticar o eremitismo isolado no deserto, como podemos constatar nos excertos a seguir³⁵⁹:

1a “Quanto a si, fez o aprendizado da ascese diante de casa, atento a si mesmo e submetendo-se a rude disciplina. Não havia ainda no Egito mosteiros tão numerosos, e o monge não sabia absolutamente nada do grande deserto. Quem queria aplicar-se a si mesmo, exercitava-se não longe de sua aldeia”³⁶⁰.

2a “Vivia então na aldeia vizinha um ancião que desde a juventude levava vida solitária. Antão o viu e rivalizou com ele no bem. Antes de tudo, começou, também ele, a habitar nos arredores da aldeia. De lá, quando ouvia falar de um zeloso, ia procurá-lo, como uma abelha diligente, e não retornava ao eremitério sem tê-lo visto; tendo recebido dele como que um viático, a fim de caminhar para a virtude, voltava”³⁶¹.

3a “Assim, pois, no começo lá permaneceu e se fortificou em sua resolução de não retornar aos bens dos pais e de não mais se lembrar dos parentes. Todo seu desejo, toda sua aplicação eram orientados para a faina ascética”³⁶².

4a “Submetia-se de bom grado aos zelosos (ascetas) que ia ver, e se instruía junto deles na virtude e na ascese próprias de cada um. [...] Assim satisfeito, voltava para o lugar onde se entregava à ascese, condensando e esforçando-se por exprimir em si mesmo as virtudes de todos”³⁶³.

5a “Todos os habitantes da aldeia e as pessoas de bem que tinham relações com ele viam-no assim, chamavam-no de amigo de Deus, e amavam-no, uns como a um filho, outros como a um irmão”³⁶⁴.

³⁵⁹ Optamos por identificar estes cinco excertos a partir do esquema que se faz da seguinte maneira: sempre o numeral, indicando a sua ordem, seguido da letra grega a “alfa”, inicial de α@naxwrh̄ thj (*anachooréetes*), indicando a condição de anacoreta.

³⁶⁰ VA, 1, 3.

³⁶¹ *Idem.*

³⁶² *Op. cit.*

³⁶³ VA, 1, 4.

³⁶⁴ *Idem.*

Até aqui, dos excertos **1a** ao **5a**, podemos observar que Antão levava uma vida anacorética, de acordo com os relatos de Atanásio. No primeiro, observamos que Antão possuía o desejo do eremitismo, porém, como ainda não era experiente sobre o grande deserto, resolveu se exercitar sozinho nas proximidades de sua comunidade. Até que, no segundo, descobriu que vivia em isolamento, não muito longe dali, um ancião eremita (provavelmente Paulo de Tebas, hagiografado por Jerônimo) e passou a se instruir com ele. Após isto, no terceiro, vemos Antão em processo de aperfeiçoamento ascético, a partir das instruções dadas pelo eremita. No quarto, fica explícita a ideia de anacoretismo, quando Atanásio relata que Antão se submetia e se instruía mediante aos mais experientes. Por fim, no quinto, o que percebemos é que Antão ainda não havia conseguido atingir o estágio do eremitismo, apesar de se esforçar em seus exercícios ascéticos, a ponto de ser reconhecido pela comunidade como o “amigo de Deus”. Doravante, nos próximos 5 excertos que seguem³⁶⁵, poderemos observar o itinerário de Antão, que deixa o anacoretismo e procura viver de acordo com a perfeição do eremitismo:

1e “Assim, triunfando de si mesmo, Antão foi para os sepulcros que se encontram longe da aldeia, tendo recomendado a um de seus amigos que lhe levasse pão a longos intervalos. Entrou num dos túmulos, fechou a porta e lá permaneceu sozinho”³⁶⁶.

2e “Cada vez mais firme em seu propósito, lançou-se em direção à montanha. Depois do rio, encontrou um castelo fortificado, deserto, cheio de répteis desde o tempo em que deixou de ser habitado. Lá se estabeleceu definitivamente”³⁶⁷.

3e “Como havia água aí dentro, ele não saía, nem via aqueles que lá iam. Exercitou-se assim por longo tempo, recebendo somente pão, por cima, duas vezes por ano”³⁶⁸.

4e “Viveu cerca de vinte anos assim, recluso, levando vida ascética, não saindo, não se mostrando. No fim, muitos queriam imitar sua ascese. Seus amigos vieram, quebraram e arrombaram a porta”³⁶⁹.

5e “Ouvii sem se perturbar, habituado a ser assim interpelado, e respondeu: ‘Não me deixam viver como eremita; quero ir para alta Tebaida, a fim de evitar as freqüentes importunações, tanto

³⁶⁵ Seguindo o esquema anterior, optamos por identificar estes cinco excertos a partir do esquema que se faz da seguinte maneira: sempre o numeral, indicando a sua ordem, seguido da letra grega e “épsilon”, inicial de $\epsilon\rho\eta\mu\acute{\iota}\ \theta\eta$ (*ereemítees*), indicando a condição de eremita.

³⁶⁶ VA, 1, 8.

³⁶⁷ VA, 1, 12.

³⁶⁸ *Idem*.

³⁶⁹ VA, 1, 14.

mais que me pedem coisas que ultrapassam meus poderes³⁷⁰.

Neste bloco de excertos, numerados segundo o intervalo de **1e** ao **5e**, podemos observar que Antão passou a levar uma vida eremítica, de acordo com os relatos de Atanásio. No primeiro, observamos que Antão, após ter triunfado sobre si, ou seja, após ter alcançando grau ascético salutar no que tange às instruções e treinamentos rebebidos ao longo de sua jornada anacorética, resolveu se isolar em sepulcros, agora distantes de sua aldeia, onde, segundo o texto, fechou as portas e permaneceu em total isolamento, salvo os longos intervalos em que seus amigos iriam levar-lhe pães. No segundo excerto, o que temos é Antão ainda em busca da perfeição eremítica, quando resolve mudar-se para o forte habitado apenas por répteis, onde se tornou o seu eremitério. No terceiro momento, observamos que o que garantiu a permanência de Antão no forte foi o acesso a uma fonte de água e também o fato de receber pão duas vezes ao ano, o que além de reforçar a ideia de eremitismo, acaba reforçando também a de ascetismo, no que se refere à restrição alimentar. No quarto, o hagiógrafo nos afirma que o eremitismo praticado por Antão não foi definitivo, conforme indicado no excerto 2e, mas sim temporário, por um período de vinte anos, mas que, todavia, foram duas décadas de total reclusão e ascetismo, sem sair e sem se mostrar, até que seus amigos inromperam seu eremitério, arrombando a porta; o que é significativo, pois, o rompimento com o eremitismo não foi escolha pessoal do monge, mas uma imposição de outrem. A contraprova disto fica explícita no quinto excerto, quando Antão confessa à voz que ouvira, que apesar de seu desejo, não era possível viver como eremita, e que por isso rumava para a Tebaida, onde, segundo o texto, além de local ermo, também ninguém o conhecia para visitá-lo.

Tomando como fundamento o total dos dez excertos supracitados, nos quais os cinco primeiros denominados **1a** ao **5a**, podemos dizer que Antão, a partir dos relatos de Atanásio, de fato vivenciou, primeiramente, um monaquismo de gênero anacorético. Após um processo contínuo de aperfeiçoamento ascético, tanto do corpo quanto espiritual, conforme encontrado nos excertos denominados de **1e** ao **5e**, podemos afirmar que Antão passou a vivenciar uma experiência monástica de caráter eremítico, baseada numa profunda austeridade e isolamento no deserto, primeiro no sepulcro e depois na fortaleza, mas que, durou sazonalmente, não pela vontade do eremita, mas sim, por força de atuação de outros monges. A partir disto, ou seja, de vivenciar as experiências monásticas de gênero anacorético e eremítico, Antão experimenta outra etapa de sua vida monástica como abade ou “pai espiritual”, tornando-se um “padre do deserto”³⁷¹, considerando que “aos anciãos, portanto, dava-se também o nome de ‘padre’, ou, mais exatamente, de *abba*, termo semítico que, mais ou menos modificado, passou do grego para o copta”³⁷², uma vez que Antão passou então a instruir os monges neófitos, mais jovens e inexperientes, pois, conforme o relato de Atanásio o monge “em frequentes colóquios, encorajava os monges e determinou vários visitantes a se tornarem monges. Era como que o pai de todos esses mosteiros”³⁷³.

Em contrapartida, segundo Jerônimo, não podemos dizer que Paulo de Tebas foi anacoreta e eremita como Antão, pois, para o hagiógrafo, o monge não experimentou a vida

³⁷⁰ VA, 3, 49.

³⁷¹ Os “padres do deserto” eram monges mais experientes (anciãos), já aptos a habitarem em celas ou eremitérios isolados, que passavam seus conhecimentos sobre como viver em isolamento ascético para seus discípulos mais jovens e inexperientes. Portanto, de acordo com Bueno “O ‘ancião’ era então um abade, um pai espiritual habitado pelo Espírito e capaz de dizer ou dar (parir) uma palavra (*rhéma* ou *logion*) espiritual.” BUENO, Justino de Almeida. *Op. Cit.*, 2011, p. 62.

³⁷² “A los ‘ancianos’, por lo tanto, se les daba también el nombre de ‘padre’, o, más exactamente, de *abba*, término semítico que, más o menos modificado, pasó al griego, al copto, [...]”. COLOMBAS, Garcia M. *Op. cit.*, p. 465.

³⁷³ VA, 1, 15.

anacoretica na companhia de outros monges, quiçá participou de treinamentos e/ou instruções dadas por um abade, mas direcionou-se diretamente para a solidão do deserto, sendo então apenas e tão somente um eremita, como poderemos observar nos parágrafos que se seguem.

Diferente de Antão, Paulo de Tebas não foi atraído para a vida monástica a partir de um desejo íntimo e espiritualizado³⁷⁴, mas sim por força das consequências sócio-políticas que o cercavam, pois, segundo a narrativa de Jerônimo, “quando inrompeu a tempestade da perseguição, retirou-se para uma propriedade um pouco isolada e secreta”³⁷⁵, a se considerar que Jerônimo se referia às perseguições impostas aos cristãos pelos imperadores Décio e Valeriano³⁷⁶, partindo da premissa de que no caso do primeiro imperador, podemos afirmar que “[...] em 250, o imperador Décio emitiu um decreto no qual obrigava a todos os cidadãos do Império Romano a efetuar sacrifício aos deuses tradicionais perante uma autoridade imperial”³⁷⁷, e no caso do segundo imperador, “a perseguição promovida por Valeriano objetivava a destruição das comunidades cristãs a partir do confisco de seus bens e da destruição física de suas principais lideranças e notáveis”³⁷⁸.

Entretanto, o jovem Paulo, que na época do ocorrido “teria dezesseis anos de idade [...]”³⁷⁹, não era uma liderança cristã em sua comunidade e nem, tampoco, um notável. Então por que seria perseguido? A explicação quem nos fornece é o próprio Jerônimo, pois, segundo suas afirmativas, Paulo havia ficado órfão e recebido uma grande herança (como Antão), porém, seu cunhado, ambicioso e almejando se apoderar da herança do rapaz, tentou entregá-lo ao poder imperial: “O marido de sua irmã começou a procurar aquele que deveria esconder. Nem as lágrimas de sua mulher, nem o parentesco de sangue, nem a consideração de que Deus vê tudo do céu, conseguiu impedi-lo de tal crime”³⁸⁰. Isto então explica o fato de Paulo ter se refugiado no deserto por conta das perseguições, mesmo sendo apenas um rapaz de dezesseis anos, sem nenhuma notoriedade em sua comunidade. Neste caso, o que corrobora nossa hipótese é o texto de Bueno, que “[...] atribui os inícios monásticos aos cristãos que se refugiaram nos montes e desertos durante as perseguições e se acostumaram a viver na solidão”³⁸¹.

Seguindo no posicionamento de que Paulo experimentou diretamente o eremitismo, sem antes passar pelo anacoretismo, como Antão, podemos citar o seguinte excerto: “Paulo se apegou a esse lugar, como se houvesse sido presenteado por Deus e ali passou toda sua vida em oração e solidão. A roupa e o alimento eram fornecidos pela palmeira”³⁸², ou seja, o que Jerônimo nos diz aqui é que Paulo, durante sua fuga das perseguições, encontrou um local para sua estadia, mas que, acabou gostando do local (segundo Jerônimo, por ter sido indicado por Deus), e por conseguinte, daquele *modus vivendi*, suficientemente para adotá-lo como seu

³⁷⁴ As afirmações têm como fundamento VA, 1, 1-2, onde Atanásio relata sobre a infância de Antão, já indicando alguns elementos importantes na personalidade do menino que vão de encontro ao ideal monástico e também sua conversão ao monaquismo a partir de um episódio milagroso, pois “Antão, tendo recebido de Deus a lembrança dos santos, como se a leitura tivesse sido feita para ele, saiu logo da igreja.”, quando abandona seus bens e se inicia na ascese.

³⁷⁵ “*Cuando estalló la tormenta de la persecución, se retiró a una propiedad algo apartada y secreta*”. VP, 2, 4.

³⁷⁶ FREITAS, Edmar Checon de. A Competição Monástica: Paulo e Antão. VIII Encontro Regional de História: História & Religião, ANPUH, 1998, não paginado.

³⁷⁷ SILVA, Diogo Pereira da. As Perseguições aos Cristãos no Império Romano (séc. I-IV): Dois Modelos de Apreensão. Revista Jesus Histórico e sua Recepção - Ano IV, (2011), volume 7, p. 35.

³⁷⁸ *Op. cit.*, p. 36.

³⁷⁹ FREITAS, Edmar Checon da. *Op. cit.*

³⁸⁰ “*El marido de su hermana empezó a buscar a aquél a quien debía ocultar. Ni las lágrimas de su mujer, ni el parentesco de la sangre, ni la consideración de que Dios todo lo ve desde el cielo, lograron detenerlo de semejante crimen*”. VP, *op. cit.*

³⁸¹ BUENO, Justino de Almeida. *Op. Cit.*, 2003, p. 34.

³⁸² “*Pablo tomó cariño por ese lugar, como si le hubiese sido presentado por Dios mismo y allí pasó toda su vida en oración y soledad. El vestido y el alimento se lo suministraba la palmera*”. VP, 2, 6.

novo lar, onde passou toda sua vida em ascetismo, oração e solidão, tendo como suporte material apenas a palmeira que lhe fornecia o que comer e o que vestir, “e que não se acredite que isto é impossível”³⁸³.

Um elemento que nos ajuda em nossa comprovação, é o excerto em que Jerônimo direcionou sua narrativa para o tema da competição monástica entre Paulo e Antão, pois, segundo o hagiógrafo, Antão pensava ser o único monge perfeitamente solitário habitando o deserto, até que “uma noite, enquanto estava descansando, foi revelado que mais adentro no deserto, havia outro, muito mais perfeito, ao qual deveria ir visitar”³⁸⁴; e este era Paulo de Tebas, portanto, segundo Jerônimo, um monge ainda mais perfeito que Antão, hagiografado por Atanásio alguns anos antes; aquele mesmo que, como já visto, era considerado como o pai dos monges, mas que para Jerônimo, o seu monge era ainda mais perfeito que o do bispo de Alexandria. Apesar de Jerônimo não enunciar isto *ipsis litteris*, acreditamos ser pelo fato de Paulo ter adotado o eremitismo, sem passar pelo estágio do anacoretismo, como Antão.

Outro indício que demonstra a representação do eremitismo incutida em Paulo por seu hagiógrafo, é quando Antão, depois de todas as desventuras vivenciadas à procura do monge mais perfeito dos desertos egípcios, finalmente o encontra. Entretanto, não é recebido pelo correligionário, ao contrário, quando percebe a presença de outra pessoa (Antão), “o bendito Paulo fechou sua porta e colocou uma trava”³⁸⁵, indicando que, de fato, não desejava estabelecer nenhum contato com quem quer que fosse visitá-lo em seu eremitério.

Sendo assim, para esta pesquisa, não endendemos ser o eremitismo o mesmo que o anacoretismo. Então, consideramos o mesmo que Morin, quando afirma que “houve os monges eremitas, que se retiravam para o deserto; [...] os cenobitas, que levavam vida comum, ... e tantos outros tipos monásticos”³⁸⁶, como os anacoretas, que apesar de também viverem isolados no deserto, passavam por um estágio na vida comunitária, para alcançar a perfeição deste estilo de vida monacal.

Em suma, devemos apontar que de acordo com os aportes que permitiram a diferenciação entre a representação do eremitismo e do anacoretismo, podemos então entender a primeira como sendo “[...] a idéia e o movimento ascéticos animados pela tensão para a solidão [...]”³⁸⁷ no deserto, próprios do monaquismo copta do III e IV séculos, que por sua vez foram estabelecidos em “[...] forma de solidão individual ou comunitária.”³⁸⁸, conforme os gêneros anacorético e cenobítico. Ou seja, o que temos aqui da maneira mais elementar (no que se refere à práxis e não às diversas teorias que dão conta de justificá-las), presente em todos estes gêneros monásticos, é a ideia do afastamento do praticante da sociedade a qual estava inserido, anteriormente à prática.

Após o exercício da delimitação conceitual acerca dos termos “eremita” e “anacoreta” e suas derivações, podemos retomar o itinerário analítico feito neste capítulo, voltando nossos olhares para aqueles que cunharam os termos, os gregos. Neste caso, o que se apresenta, são duas representações distintas; uma que vigeu na Grécia não-cristã e a outra no Egito em cristianização nos séculos III e IV. Estas sociedades forjaram representações totalmente discrepantes para práticas um tanto quanto semelhantes (afastar-se da sociedade). Sendo assim, podemos entender que no caso da Atenas pré-cristã, aquela aparelhagem mental era permeada por uma visão positiva da sociedade, por conta da ideia de pólis, que segundo Chevitarese, podemos entendê-la como “[...] um espaço territorial marcado pela ação e tensão

³⁸³ “Y ¡que no se crea que esto es imposible!”. *Idem*.

³⁸⁴ “[...] una noche, mientras estaba descansando, le fue revelado que más adentro en el desierto, había otro, mucho más perfecto, al cual debía ir a visitar”. VP, 2, 7.

³⁸⁵ “[...] el bienaventurado Pablo cerró su puerta y le puso una traba”. VP, 2, 9.

³⁸⁶ MORIN, Germain. O Ideal Monástico e a Vida Cristã dos Primeiros Dias. Juiz de Fora: Mosteiro da Santa Cruz, 2002, p.7.

³⁸⁷ DE CANDIDO, L. Eremitismo. In: BORRIELLO, L. *Op. cit.*, p. 360.

³⁸⁸ *Idem*.

sóciopolítica, cuja principal base econômica é a agricultura”³⁸⁹, mas que, para nosso estudo, o que nos interessa ainda mais que a delimitação conceitual proposta, é a ideia desenvolvida pelo autor acerca da relação entre liberdade e auto-suficiência da pólis, como segue:

“Observa-se, assim, que **pólis** acabaria se vinculando com **autarcheia**, já que o objetivo final da primeira seria o de alcançar a segunda. Essa relação de equivalência redimensionaria o conceito de pólis, transformando-o em um conjunto de bens auto-suficientes que visariam proporcionar o bem-estar dos cidadãos”³⁹⁰. (grifos do autor).

Portanto, o que o autor nos indica, é que o conceito de pólis ao passar por este processo de redefinição, vincula-se à ideia de bens auto-suficientes, que proporcionariam bem-estar aos cidadãos. Ou seja, fora dos limites da pólis, o cidadão não teria acesso a esta auto-suficiência e, por conseguinte, ficaria desprovido da sua condição de bem-estar, o que coloca a ideia de afastamento da sociedade, ou da pólis, como algo negativo e prejudicial. Partindo dessa premissa, podemos dizer que o próprio Chevitarese nos municia com apontamentos que corroboram esta hipótese, ao afirmar que:

“A ideia de o bem-estar ser proporcionado ao cidadão pelo espaço territorial, em oposição a sua simples existência, está presente nas obras de Aristóteles. Ela goza de um papel relevante na sua doutrina política e ética, já que ela visa demonstrar que a condição de bem-estar é a mesma que pertencer à **pólis**. Deve ser observado, porém, que mesmo Aristóteles, que tanto insistiu na análise desse objeto como pressuposto da auto-suficiência, sendo responsável por gerar uma vida feliz, via-o como ideal a ser alcançado por toda a comunidade *poliade*”³⁹¹. (Grifo do autor).

Se trilharmos um caminho ainda mais profundo (apesar de não ser este nosso primo interesse, mas que vale para dar maior sustentação às nossas ideias), nos deparamos com um posicionamento ainda mais negativado acerca da ideia de se retirar da sociedade para as concepções dos antigos gregos, e até romanos, desde a historiografia do século XIX. Segundo Coulanges, o cidadão que perdia a sua pátria³⁹², em caso de exílio, que era inclusive considerado pelos juristas romanos como pena capital³⁹³, seria praticamente igualado aquele que perdeu sua própria vida, uma vez que, para o autor, na “pátria” o sujeito

³⁸⁹ CHEVITARESE, André Leonardo. Fronteiras Internas Atenienses no Período Clássico. (Re)Definindo Conceitos e Propondo Instrumentais Teóricos de Análise. In: Phoínix. Laboratório de História Antiga / UFRJ. Ano 10. Rio de Janeiro: Mauad, 2004, p. 64.

³⁹⁰ *Op. cit.*, p. 69.

³⁹¹ *Op. cit.*, p. 70.

³⁹² “A palavra pátria significava para os antigos a terra dos pais, *terra patria*. A pátria de cada homem era a parte de solo que a sua religião doméstica ou nacional havia significado, a terra onde estavam depositadas as ossadas de seus antepassados e que a alma deles ocupava.” COULANGES, Fustel de. *Op. cit.*, p. 214.

³⁹³ *Op. cit.*, p. 217.

“encontrava o seu bem, a sua segurança, o seu direito, a sua fé, o seu deus. Perdendo-a, perdia tudo. Diz Platão: A pátria dá-nos à luz, alimenta-nos, cria-nos. E Sófocles: A pátria é que nos sustentou”³⁹⁴. Sendo assim, o exilado, que perdia o direito à sua própria “pátria” e todo o conjunto de elementos que dela é proveniente, “[...] não mais encontrará para si nem religião nem vínculo social de nenhuma espécie. [...] Só lá ele pode ser homem”³⁹⁵.

No caso que nos interessa em primeira instância, o do Egito nos séculos III e IV, o quadro é bem diferente. Para o contexto não-cristão anteriormente visitado, que Coulanges denominou como sendo inerente ao dos antigos, “Deus não estava em toda parte. [...] Os deuses de cada homem eram os que habitavam a sua casa, o seu cantão, a sua cidade”³⁹⁶, o que para o cristianismo já não se apresentava como um problema, pois o Deus dos cristãos, diferente dos deuses “caseiros” aos quais Coulanges se refere no caso dos “antigos gregos”, além de único é também universal e onipresente, uma vez que “[...] Deus apareceu então como um ser único, imenso, universal, único a animar os mundos e o único a dever satisfazer à necessidade de adoração que existe no homem”³⁹⁷, ou seja, uma divindade que não se limitava às lareiras das casas e nem às muralhas das cidades, por isto, onde quer que estivesse, na cidade ou no deserto, o fiel poderia se sentir inserido na esfera religiosa. O que corrobora nossas indicações são os escritos de Jaeger, como seguem:

“[...] o fato de o *kerygma* cristão não se deter no Mar Morto nem na fronteira da Judeia, mas ter ultrapassado a sua exclusividade e o isolamento local e penetrado no mundo circundante, que era um mundo unificado e dominado pela civilização e língua gregas. Este foi o fato decisivo no desenvolvimento da missão cristã e na sua expansão pela Palestina e para mais além”³⁹⁸.

Sendo assim, podemos entender que, apesar do cristianismo possuir locais de culto específicos, a fé cristã poderia ser praticada em qualquer lugar, visto que o Deus cristão, diferentemente dos deuses gregos, possuía uma abrangência universal, pois colocado como o criador de todos e de tudo o que existe³⁹⁹, tornava-se presentificado em quaisquer lugar, dentro das cidades ou fora delas, uma vez que, ainda de acordo com as afirmações de Jaeger:

“Os Estóicos haviam ensinado que o princípio divino e causa do mundo era o Logos, que penetrava tudo o que existe. Este Logos, que Sócrates em parte pré-anunciou, tomara forma humana em Cristo, como diz o quarto evangelho, pois Cristo surge aí como o poder criador do Verbo pelo qual o mundo foi feito”⁴⁰⁰.

Já que o cristianismo abria a possibilidade de culto fora das antigas cidades consagradas aos deuses, o deserto tornou-se *locus* aceitável para as práticas cristãs, ainda mais

³⁹⁴ *Op. cit.*, p. 215.

³⁹⁵ *Idem.*

³⁹⁶ *Op. cit.*, p. 216.

³⁹⁷ *Op. cit.*, p. 404.

³⁹⁸ JAEGER, Werner. *Op. cit.*, pp. 15-16.

³⁹⁹ No relato contido em *Gn* 1, 1-31, podemos observar a criação do mundo e dos seres por deus, de acordo com a perspectiva da autoria do livro.

⁴⁰⁰ *Op. cit.*, p. 45.

se considerarmos o Egito, região onde o deserto faz parte quase que permanente do cenário e da vida das pessoas. Entretanto, o que nos interessa agora é entender acerca de qual papel o deserto desempenhava no âmbito do monaquismo eremítico copta. Seguindo o esquema traçado para este capítulo, vale verificarmos alguns casos pontuais no *AT* e *NT*, como seguem:

Se tratando de *AT*, a partir do exemplo de Elias, conforme citado neste subitem, a partir do verificado em *Et*, VII, XIII, podemos dizer que, no caso do papel do deserto, este elemento se faz presente durante a narrativa. Logo em seu início, apesar de não se referir ao deserto propriamente, o autor utilizava tal sentença: “não haverá nestes anos nem orvalho nem chuva, a não ser quando eu o ordenar”⁴⁰¹, ou seja, já no início do V livro, que compõe o chamado “Ciclo de Elias”, em capítulo intitulado como “A Grande Seca”, o autor do texto já colocou em voga uma representação muito próxima de um cenário no deserto: uma grande seca a partir da ausência de orvalho e chuva, como acontece nestas regiões, dando a entender que este ambiente já encontra-se presente na narrativa sobre Elias.

Mais adiante, ainda nesta mesma narrativa, podemos observar o deserto como cenário de um dos eventos mais icônicos do texto, o encontro de Elias com o anjo de Iahweh: “Quanto a ele, fez pelo deserto a caminhada de um dia e foi sentar-se debaixo de um junípero. [...] Mas o Anjo de Iahweh veio pela segunda vez, tocou-o e disse: ‘Levanta-te e come, pois do contrário o caminho te será longo demais’”⁴⁰². Neste excerto, podemos admitir duas representações do deserto, que também são verdadeiras para o caso do monaquismo, quais sejam: o deserto enquanto um local de provações e dificuldades, quando o anjo diz que o caminho será longo e oferece comida ao profeta, mas ao mesmo tempo, o local onde ocorre o contato com o divino, pois, apesar das dificuldades, é ali que o anjo aparece e lhe oferece a ajuda necessária para continuar sua trajetória.

Esta mesma representação, do deserto como local de provações, mas também idílico, pode ser encontrada na *VA*. No primeiro caso, do deserto como local de provações, Antão travou um de seus primeiros combates com os demônios, que de acordo com a narrativa “certa noite, entrando com uma tropa de demônios, abateu-o a poder de golpes, a tal ponto que a dor o estendeu por terra, sem voz”⁴⁰³. Entretanto, Antão após ter vencido tais provações, participou de uma teofania, seguindo o mesmo esquema encontrado em Elias: “O Senhor não se esqueceu do combate de Antão e trouxe-lhe socorro. Levantando os olhos, viu o teto como que aberto e um raio de luz descendo até ele”⁴⁰⁴. Ou seja, na *VA*, assim como em *IRs*, o deserto assume esta dupla representação, tanto como local de dificuldades e provações, quanto como local onde é possível o homem participar de uma experiência religiosa mais intensa, ou mesmo teofânica.

O mesmo também ocorre na *VP*, quando podemos observar o deserto a partir desta dupla representação. No primeiro caso, das provações, observamos que Antão, nonagenário, desafiou o deserto em busca de um monge ainda mais perfeito que ele⁴⁰⁵, como segue: “já era meio-dia e um sol escaldante o acompanhava, mas não desistia de seu itinerário dizendo: ‘Confio em meu Deus que me prometeu mostrar aquele velho servo’”⁴⁰⁶, demonstrando todo o esforço feito pelo ancião em busca de Paulo de Tebas. E como nos casos anteriores, a teofania também se fez presente, porém, com um parêntese, esta que se apresentou no texto da *VP*, apesar de ser um texto cristão, foi uma aparição não-cristã, de um hipocentauro, como segue: “[...] viu passar um homem metade cavalo, que os poetas chamam de

⁴⁰¹ *IRs*, 17, 1.

⁴⁰² *IRs*, 19, 4-7.

⁴⁰³ *VA*, 1, 8.

⁴⁰⁴ *VA*, 1, 10.

⁴⁰⁵ Conforme Jerônimo indica em “*Pero una noche, mientras estaba descansando, le fue revelado que más adentro en el desierto, había otro, mucho más perfecto, al cual debía ir a visitar.*” *VP*, 2, 7.

⁴⁰⁶ “*Ya era mediodía y un sol abrasador lo ahogaba, pero no desistía de su itinerario diciendo: ‘Confío en mi Dios que me prometió mostrar a aquel antiguo consiervo.’* *Idem.*”

‘hipocentauro’⁴⁰⁷. Neste caso, cabe frisar que, mesmo em âmbito cristão, as divindades não-cristãs não foram desacreditadas, mas sim transformadas em demônios ou anjos caídos⁴⁰⁸, uma vez que, segundo o próprio Jerônimo: “No entanto, isto tem sido ficção maliciosa do demônio para assustá-lo, ou talvez o deserto – tão cheio de animais monstruosos – tenha gerado também esta besta, não temos certeza”⁴⁰⁹.

Para além de Elias, o que nos chama a atenção se referindo ao *AT*, é a temática da aversão às cidades, uma vez que entendemos que tal ideia pode ter incorrido no texto de Atanásio e também, em certa medida, no de Jerônimo e que, acaba perfazendo a representação de eremitismo, no sentido não só de justificar sua prática, mas enquanto um reflexo de questões sociais presentes em cada momento. No caso veterotestamentário, entendemos que um exemplo significativo para a representação do deserto como local que transmite aversão às cidades, é o caso da destruição de Sodoma e Gomorra, pois, como nos diz o texto: “O grito contra Sodoma e Gomorra é muito grande! Seu pecado é muito grave!”⁴¹⁰. Aqui o autor do texto informou que as cidades seriam destruídas por Iahweh, porque lá incorria o pecado, ou seja, o texto que foi escrito depois dos acontecimentos narrados, e para, notadamente, enaltecer a figura de Abraão e dos que o seguiam, indicava que aquela sociedade não praticava o que Iahweh, e por conseguinte, Abraão consideravam salutar, e por esta razão sofreram com a punição. Neste caso, podemos dizer que temos no exemplo um caso de práticas conflitantes entre as populações das cidades e os seguidores de Abraão, uma vez que os habitantes da cidade “chamaram Ló e lhe disseram: “Onde estão os homens que vieram para tua casa esta noite? Traze-os para que deles abusemos”⁴¹¹. Neste caso, segundo a narrativa, o resultado para os grupos sociais que compartilhavam destas práticas, indicadas como comuns naquelas cidades foi: “Iahweh fez chover, sobre Sodoma e Gomorra, enxofre e fogo vindos de Iahweh, e destruiu essas cidades e toda a Planície, com todos os habitantes da cidade e a vegetação do solo”⁴¹². Sendo assim, para aqueles grupos sociais que não compartilhavam dos pressupostos abraâmicos, o resultado foi catastrófico, diferentemente de Ló e suas filhas, que apesar de habitarem a cidade, foram salvas por não compartilharem daquelas práticas.

Paralelo semelhante não existe na *VA* e tampouco na *VP*, porém, em ambas as fontes podemos encontrar uma ideia de aversão às cidades, que de maneira semelhante ao caso das “cidades malditas”, não compartilhavam com os valores religiosos cristãos e, portanto, eram pecadoras e por isto punidas. No caso da *VA*, encontramos o seguinte excerto, onde Antão travou um diálogo com o diabo, que respondeu assim: “‘O inimigo acabou, para sempre em ruínas, arrasaste as cidades, sua lembrança sumiu!’ Não tenho mais lugar, nem feições, nem cidade. Agora por toda parte há cristãos e, por cúmulo, o deserto está cheio de monges”⁴¹³. Sendo assim, quando Atanásio se utilizou da referência em *Sl* 9, 6-7⁴¹⁴, estava indicando, enquanto estratégia literária, que o diabo ficou em ruínas, bem como as cidades dos ímpios, destruídos por Iahweh, como consequência de seus pecados, ou seja, práticas sociais divergentes, para o contexto veterotestamentário; e para o seu contexto, do século IV, como Deus não atuava mais pública e diretamente como em épocas mais antigas, o diabo se queixava ao monge pelo fato de que estaria perdendo domínio em cidades que antes lhe

⁴⁰⁷ “[...] *via pasar un hombre mitad caballo, al cual los poetas llaman ‘hipocentauros’*”. *Idem*.

⁴⁰⁸ DODDS, Robert E. *Op. cit.*, p. 155.

⁴⁰⁹ “*Ahora bien, que esto haya sido ficción maliciosa del demonio para espantarlo, o si acaso el yermo -tan fecundo en animales monstruosos- haya engendrado también esta bestia, lo tenemos por incierto*”. *VP, op. cit.*

⁴¹⁰ *Gn*, 18, 20.

⁴¹¹ *Gn*, 19, 5.

⁴¹² *Gn*, 19, 24-25.

⁴¹³ *VA*, 2, 41.

⁴¹⁴ “*Ameaçaste as nações, destruíste o ímpio, para todo o sempre apagaste o seu nome. O inimigo acabou, para sempre em ruínas, arrasaste as cidades, sua lembrança sumiu.*”

pertenciam⁴¹⁵, por isto, portadoras de pecados (na concepção atanasiana), ou de práticas sociais distintas daquelas cristãs. Ou seja, assim como no *AT*, as cidades que divergiam quanto as suas práticas sociais, não serviam como morada aos fiéis, porém, como Deus não atuava mais no sentido de destruí-las, o que restava era abandoná-las e no caso do Egito, obrigatoriamente para o deserto, o que justificava a prática do eremitismo em termos sócio-religiosos.

Partindo desse pressuposto, entendemos que no contexto do século IV, mesmo tendo findado as perseguições, o cristianismo ainda estava se firmando, portanto, nem todas as cidades compartilhavam da fé cristã de maneira homogênea. Ou seja, existiam aquelas cidades em que as práticas não-cristãs persistiam, uma vez que o próprio Atanásio nos forneceu um indício deste processo, quando indicou que “Antão reprova um costume egípcio de honrar os mortos”⁴¹⁶, proveniente das práticas funerárias não-cristãs da região. Sendo assim, essas cidades poderiam ter sido vistas por Atanásio como pecadoras, aos moldes bíblicos citados, o que justificaria uma representação inerente ao eremitismo, qual seja a *fuga mundi*.

Entendemos também que além das questões referentes às divergências nas representações religiosas e práticas sociais distintas, ainda existiam outros problemas que poderiam estimular em alguns fiéis o desejo de se afastar da cidade, e com isto, da sociedade que a habitava. Sendo assim, acreditamos que a partir da prática da *fuga mundi*, enquanto elemento constitutivo do eremitismo copta do III e IV séculos, os monges se distanciavam das práticas do mundo secular, como aquelas relacionadas ao círculo familiar ou político, uma vez que estas práticas “ligariam demasiadamente o homem ao temporal e o desviariam de seu objetivo maior, a vida celeste”⁴¹⁷.

Jerônimo também nos forneceu elementos que podem indicar esta direção, quando Paulo de Tebas, que ao encontrar Antão, o questiona: “em que estado encontra-se a linhagem dos homens? Erguem-se novos edifícios nas antigas cidades? Que regime está dominando o mundo agora? Existem ainda pessoas arrastadas pelos enganos dos demônios?”⁴¹⁸. Aqui, podemos perceber certo grau de desdém de Paulo em relação as cidades, o que poderia indicar certo grau de aversão, quando, principalmente questionava acerca do estágio em que se encontravam aquelas “antigas cidades”, dando a entender que não precisava mais daquelas estruturas para sobreviver, já que havia passado anos praticando o eremitismo. Podemos observar também, neste excerto, a dupla crítica feita por Jerônimo, a saber político-religiosa, uma vez que referiu-se com o mesmo desdém em relação a quem estaria naquele momento “dominando o mundo”, ou seja, sobre o regime político e quando cita sobre o “engano dos demônios”, certamente fazendo referência aos cultos não-cristãos presentes nas cidades.

Atanásio, por fim, nos forneceu uma representação que nos auxiliá no entendimento da *fuga mundi*, ou mesmo nos ajuda a compreender porque tal prática era objetivo monástico, uma vez que no que se refere ao eremitismo, não encontra-se aí apenas o fato de abandonar a cidade para o deserto, mas também, uma série de infortúnios que afligiam a sociedade no Egito do IV século, como podemos observar a seguir:

⁴¹⁵ Acreditamos que Atanásio fazia referência às cidades que eram predominantemente pagãs e que se não estivessem já, naquela época, cristianizadas, estariam passando pelo processo de conversão, ou mesmo teriam grande número de fiéis e, como já demonstrado, o paganismo para este contexto cristão já era considerado demoníaco.

⁴¹⁶ VA, 3, 90.

⁴¹⁷ AMARAL, Ronaldo. *Op. cit.*, p. 235.

⁴¹⁸ ¿en qué estado se halla el linaje de los hombres? ¿Se levantan nuevos edificios en las antiguas ciudades? ¿Qué régimen está ahora dominando el mundo? ¿Hay todavía gente arrastrada por el engaño de los demonios?”. VP, 2, 10.

“Portanto na montanha havia como que tendas cheias de coros divinos de homens, cantando salmos, estudando, jejuando, orando, exultando na esperança dos bens futuros e trabalhando para dar esmolas. Entre eles reinava o amor mútuo e a concórdia. Podia-se verdadeiramente ver como que uma região à parte, de piedade e justiça. Ninguém cometia ou sofria injustiça, ninguém se queixava do coletor de impostos, uma multidão de ascetas empenhados no mesmo esforço pela virtude”⁴¹⁹.

Esta passagem do texto torna-se muito significativa pelo seguinte: primeiro porque nos fornece uma visão não do eremitismo, mas do anacoretismo, quando Atanásio refere-se às muitas tendas cheias de homens. Segundo, porque demonstra o que era feito, ou o que esperava-se ser feito lá, ou seja, a prática da ascese a partir da salmodia, estudo, jejum e oração. E terceiro porque Atanásio entendeu que aquela era uma sociedade apartada da sociedade temporal, pois ali havia o amor mútuo, concórdia, piedade e justiça, ao passo que não havia injustiça e opressão econômica.

Em todo caso, o que nos interessa aqui é a terceira demonstração, uma vez que o autor corroborou nossos apontamentos acerca da *fuga mundi* enquanto prática inerente a representação do eremitismo⁴²⁰, quando afirmava que aquela era uma sociedade à parte. Neste caso, se o autor disse que aquela sociedade monástica, apartada da temporal, compartilhava o amor mútuo e a concórdia, isto significa dizer que fora dali o que ocorria era o contrário, ou seja, violências diversas causadas pela discórdia, uma vez que se antes do efêmero governo de Juliano (361-363), o Egito já servia de palco para as disputas entre nicenos e arianos, com seu governo passou também a sofrer com disputas das divergentes facções cristãs entre si e também destas em relação ao chamado, *a posteriori*, “paganismo”⁴²¹, a se considerar que no texto “Apologia de sua Fuga” (357), Atanásio expôs um atrito contra os arianos que o levou a um de seus exílios, como segue: “Parece que o atual bispo de Antioquia, Leôncio, com Narciso, bispo de Nerônias e Jorge de Laodicéia, assim como todo seu bando de arianos repetiram muitas calúnias a meu respeito”⁴²², e no texto “Contra os Pagãos” (326-328?), Atanásio expôs o seguinte: “Porque tais são as calúnias e os escárnios dos gregos a nosso respeito, eles riem de nós às gargalhadas, sem nenhuma outra coisa terem para nos censurar a não ser a cruz de Cristo”⁴²³, o que demonstra as afirmações supracitadas sobre os conflitos entre os cristãos e em relação também aos não-cristãos.

Fora as questões religiosas em voga, que serviram para demonstrar como o ambiente sócio-religioso se refletiu nos escritos de Atanásio, devemos observar também se este reflexo se encontra nas questões sócio-políticas, de forma concomitante. Fazemos tal afirmação, levando em consideração a afirmação supracitada de Atanásio, quando afirmava que naquela sociedade monacal, praticante da *fuga mundi*, não ocorriam injustiças e também não havia pessoa que se preocupasse com o cobrador de impostos. Isto nos chamou atenção, pois sabemos que desde o alvorecer do III século, o que ocorria no Egito era uma combinação de pobreza e taxaço e pelo o escrito por Atanásio, este contexto, se não completamente mas ao

⁴¹⁹ VA, 2, 44.

⁴²⁰ Vale frisar que, conforme já demonstrado neste capítulo, a ideia da *fuga mundi*, ou seja, de se apartar da sociedade também se fez presente no anacoretismo, não sendo uma exclusividade eremítica.

⁴²¹ MILNE, J. Grafton. *A History of Egypt Under Roman Rule*. 2ª Ed. Londres: Mathuen & Co., 1913, p. 92.

⁴²² AF, 1.

⁴²³ CP, 1.

menos em parte, se manteve até o século IV. Entretanto, o que nos permite fazer tais observações é o texto de Milne, que afirma o seguinte:

“A opressão dos impostos era tal que um grande número de cultivadores foram levados a deixar suas casas e viver uma vida de bandido; e os registros mostram que, numa parte do Fayum, um-sexto da terra anteriormente avaliada para fins de tributação passou a ser improdutiva ou desocupada”⁴²⁴.

Se tratando da representação do deserto no *NT*, podemos elencar dois exemplos significativos para a questão, quais sejam, o de João Batista, conforme citado neste subitem, mas também, inevitavelmente, o exemplo de Jesus, elemento central da religião criada pelos monges eremitas coptas. No que se refere ao primeiro caso, o texto neotestamentário diz que “naqueles dias, apareceu João Batista pregando no deserto da Judeia e dizendo: ‘Arrependei-vos, porque o Reino dos Céus está próximo’”⁴²⁵. E o autor de *Mt*, também indicou que estava se referindo ao profeta Isaías, quando dizia: “*Voz do que grita no deserto: Preparai o caminho do Senhor; tornai retas suas veredas*”⁴²⁶. Portanto, de acordo com o texto bíblico contido no *NT*, o deserto tornou-se o local onde João, além de praticar o ritual do batismo nas águas do Jordão, desempenhava uma função religiosa no sentido de prestar orientação àqueles que lá se encontravam, pois teria a missão de tornar retas as veredas de seus espectadores, na espera pelo chamado “Reino dos Céus”. Este exemplo também não se exime de um reflexo social significativo, pois, João também era um crítico veemente de determinados grupos sociais, como afirma o texto: “Como visse muitos fariseus e saduceus que vinham ao batismo, disse-lhes: ‘Raça de víboras, quem vos ensinou a fugir da ira que está por vir? Produzi, então, fruto digno de arrependimento e não penseis que basta dizer: ‘Temos por pai a Abraão.’ [...]’”⁴²⁷. Então, neste caso, podemos entender que o deserto foi representado como um local onde proezas religiosas eram realizadas: as profecias de Isaías em João Batista e Jesus, onde aqueles que defendiam e criam na chegada de um messias iam em busca de redenção no batismo, como local de oração, de ascese (levando em conta a alimentação de João que consistia apenas em gafanhotos e mel) e também de crítica social.

Entretanto, no texto mateano, podemos encontrar mais elementos acerca do assunto. Por exemplo, mais uma vez, entra em voga a questão da aversão às cidades, como podemos observar em 11, 20-24, quando o autor do texto afirmava sobre as desgraças que se sucederiam nas cidades em que Jesus havia praticado milagres, mas que ainda sim, as pessoas ainda não acreditavam nele como messias, como podemos observar:

“Então começou a verberar as cidades onde havia feito a maior parte dos seus milagres, por não se terem arrependido [...]. Porque se em Sodoma tivessem sido realizados os milagres que em ti se realizaram, ela teria permanecido até

⁴²⁴ “The oppression of the taxes was such that large numbers of the cultivators of the land were driven to leave their homes and live the life of brigands; and a record shows that, in one part of the Fayum, one-sixth of the land formerly assessed for purposes of taxation had gone out of cultivation or was unoccupied”. MILNE, J. Grafton. *Op. cit.*, p. 82.

⁴²⁵ *Mt*, 3, 1-2.

⁴²⁶ *Mt*, 3, 3.

⁴²⁷ *Mt*, 3, 7-9.

hoje. Mas eu vos digo que no Dia do Julgamento haverá menos rigor para a terra de Sodoma do que para vós”⁴²⁸.

O que percebemos é uma relação direta, e evidente, entre este texto e o veterotestamentário que trata da destruição de Sodoma e Gomorra. No caso mais antigo, as cidades foram aniquiladas por conta do pecado que sua população praticava, ou seja, não eram partidários de Abraão. Aqui, a questão era a relutância de seus habitantes em relação a crença em Jesus como o messias, por conta dos milagres que foram realizados nas cidades. Mediante tal relação, podemos indicar que esta mesma ideia de aversão às cidades que não se enquadravam no esquema religioso e/ou social dos autores dos textos, poderia estar contida nos textos de Atanásio e Jerônimo, conforme já demonstrado.

Porém, no *NT*, acreditamos que o caso mais significativo da representação do deserto para o monaquismo copta é o que tem a participação de Jesus, logo em seguida aos eventos de seu batismo por João. Segundo a narrativa, logo após a teofania do “Espírito Santo” sobre Jesus, este mesmo o conduziu para o deserto “[...] para ser tentado pelo diabo. Por quarenta dias e quarenta noites esteve jejuando. Depois teve fome”⁴²⁹. Neste exemplo, além da questão da prática do jejum no deserto, conforme será observada enquanto um dos elementos fundamentais do ascetismo monástico copta, outra representação bastante presente no texto de Atanásio pode ser observada no texto mateano, qual seja: as tentações e a resistência de Jesus ao diabo.

Neste texto, podemos observar que Jesus foi tentado três vezes. Na primeira tentação, o diabo desafiou Jesus, dizendo-lhe: “Se és Filho de Deus, manda que estas pedras se transformem em pães”⁴³⁰. Na segunda tentação, o desafio foi o seguinte: “Se és Filho de Deus, atira-te para baixo, porque está escrito: *Ele dará ordem a seus anjos a teu respeito, e eles te tomarão pelas mãos, para que não tropeces em nenhuma pedra*”⁴³¹. Finalmente, na terceira tentação, ocorreu o seguinte: “E mostrou-lhe todos os reinos do mundo com o seu esplendor e disse-lhe: ‘Tudo isto te darei, se, prostrado, me adorares’”⁴³². Além disso, após a resistência de Jesus às tentações, de acordo com a narrativa, “[...] os anjos de Deus se aproximaram e puseram-se a servi-lo”⁴³³. Ou seja, após quarenta dias de jejum no deserto, Jesus passou a sofrer as tentações proferidas pelo diabo, que foram, todas, repelidas e o resultado da resistência foi que Deus enviou seus anjos para auxiliá-lo a partir de então.

Entendemos que este modelo das tentações de Jesus encontrado em *Mt* é muito significativo para as representações de Atanásio, pois acreditamos que esta ideia encontra-se presente na hagiografia por nós estudada, como segue. Da mesma maneira que no texto mateano, onde Jesus é levado ao deserto (ou ao isolamento, já que já havia sido batizado por João no deserto) somente é tentado após a prática do jejum, no caso da *VA*, tal modelo também é empregado por Atanásio, pois, somente após Antão se iniciar nas práticas ascéticas⁴³⁴ e se instruir com os mais experientes⁴³⁵, incluindo-se aí o jejum, começou a ser tentado pelo diabo, pois, segundo Atanásio: “[...] o diabo, inimigo do bem e invejoso, não suporta ver semelhante propósito num jovem”⁴³⁶. E, por esta razão, tenta o jovem monge no sentido de que abandonasse sua ascese. Porém, da mesma forma que no caso de *Mt*, Antão

⁴²⁸ *Mt*, 11, 20, 23-24.

⁴²⁹ *Mt*, 4, 1-2.

⁴³⁰ *Mt*, 4, 3.

⁴³¹ *Mt*, 4, 6.

⁴³² *Mt*, 4, 8-9.

⁴³³ *Mt*, 4, 11.

⁴³⁴ *VA*, 1,3.

⁴³⁵ *VA*, 1, 4.

⁴³⁶ *VA*, 1, 5.

resistiu às tentações. Cabe dizer ainda que na VA, o tema da tentação diabólica é muito presente, uma vez que aparece pelo menos em 34 títulos de um texto composto por 93 títulos (portanto 32% do texto é composto pela temática); todas as vezes vencidas por Antão, por conta de suas orações e auxílios divinos, o que demonstra nossa indicação do deserto representado como local de provações mas também de teofania.

Em suma, entendemos então que a representação do eremitismo praticado pelos monges coptas era composta, obviamente, pelo papel que o deserto representava para eles (e também para os anacoretas), de acordo com sua concepção religiosa e por conta das imposições geográficas egípcias. Como observamos nos exemplos vetero e neotestamentário, a representação do deserto era a de um local que além de ser presente na vida cotidiana, representava, ao mesmo tempo, a dificuldade das provações, mas também as bem-aventuranças da teofania. Entretanto, a representação do eremitismo não se encerra aí, pois, sustenta a prática da *fuga mundi*, que para nosso entendimento era uma ideia de afastamento do mundo sócio-político, não somente com fins religiosos e/ou ascéticos, mas considerando uma aguda crítica à sociedade vigente, principalmente aquela que habitava as cidades, pois o próprio cristianismo, a partir da ideia de um Deus universal, diminuiu a relevância destes locais em relação aos cultos e, mais que isto, com a permanência de cultos não-cristãos ali, estas cidades tornariam-se inadequadas para a prática do cristianismo, ou pecadoras, por assim dizer, o que colocava em relevo as mesmas ideias avessas às cidades contidas nos textos bíblicos, que apontamos como origem o caso de Sodoma e Gomorra.

Além disso, o contexto social em transformação, que obrigava as pessoas a conviverem com violências, provenientes dos conflitos entre as chamadas heresia e ortodoxia, e opressões de toda sorte, como a física e a econômica por conta das taxações, pode ter se refletido nestas concepções religiosas, fazendo com que o *eremoj* (*ereemos*) passasse de apenas um local deserto, para um local habitado por inúmeros monges, anjos e demônios.

Entretanto, além da solidão praticada pelo monge, e da distância que mantinha da sociedade que o cristianismo considerava corrompida, resta ainda uma ideia, que além de presente na VA e VP, acreditamos ser a principal ideia que compõe a representação do martírio monástico eremítico copta, qual seja: o ascetismo.

2.3. A prática do ascetismo:

Mas o que faz o monge eremita copta na solidão? Como terceiro elemento que consideramos significativo para este ideal monástico, podemos elencar a ascese. Para seguirmos a metodologia proposta neste capítulo, vale verificarmos o significado *stricto sensu* do termo, também proveniente do idioma grego. Após tal verificação, que nos servirá como ponto de partida, traçaremos um breve itinerário de seu significado no âmbito da filosofia grega e, por fim, no que se refere ao seu uso em cenário cristão; portanto, revestido de novas camadas de significados. Este procedimento nos servirá de base teórica para analisarmos a ascese no que concerne à prática em relação ao ideal monástico contido nos textos de Atanásio e Jerônimo.

Segundo Baily, o termo *askhsij* (*áskesis*) significa “exercício” ou “prática”, em referência à prática atlética ou treinamento dos atletas⁴³⁷. No caso de Strong, o termo não aparece *ipsis litteris* como em Baily, porém, encontramos uma aproximação bastante profícua no termo *askew* (*askeóo*), que também aparece relacionado em Baily, cujo significado remonta igualmente ao treino e ao exercício, porém, neste caso, sem nenhuma vinculação à vida atlética⁴³⁸. Portanto, podemos verificar que a camada de significado mais básica do termo não possui nenhuma acepção religiosa *a priori*; entretanto, sabemos que é demasiadamente

⁴³⁷ BAILLY, Anatole. *Op. cit.*, p. 123.

⁴³⁸ STRONG, James. *Op. cit.*, p. 16.

utilizada neste âmbito (conforme demonstraremos a seguir) e, por esta razão, traçaremos agora um brevíssimo itinerário, que tem por objetivo demonstrar a dinâmica da apropriação de significado do termo, de sua ideia mais elementar, até o ponto em voga, ou seja, o do monaquismo eremítico copta entre os séculos III e IV, a partir dos escritos de Atanásio e Jerônimo.

O percurso traçado pelo termo *ἀσκήσις* (*áskesis*) e, portanto, todo o arcabouço de ideias que se vincularam a ele ao longo do tempo, torna-se multifacetado a partir de dentro da própria cultura grega (que o forjou), antes mesmo de ser apropriado pelo cristianismo copta. Sendo assim, podemos tomar como ponto de partida para o emprego do termo já matizado, com o mesmo sentido de exercício e/ou treinamento, porém, desvinculado de uma premissa que refere-se estritamente aos exercícios físicos dos atletas (e também ainda não religiosa), no intervalo de tempo entre os séculos V e IV AEC, a partir das ideias de Antístenes⁴³⁹ (444-365 AEC), que segundo Antiseri e Reale, em sua filosofia encontramos elementos como “[...] a capacidade de autodomínio, a força de ânimo, a capacidade de suportar o cansaço”⁴⁴⁰, até então, tal qual os atletas fazem quando praticam seus exercícios e treinamentos.

Cabe abriremos um parêntese, pois, neste sentido empregado à ideia de ascese, acabamos sendo obrigados a retomar, rapidamente, o debate anterior sobre a solidão, uma vez que este torna-se muito significativo para a ideia de ascese de Antístenes. Segundo Abrão, para este filósofo “o melhor a fazer é afastar-se do convívio dos homens e viver só na natureza”⁴⁴¹, exatamente como Atanásio e Jerônimo afirmaram que faziam os monges eremitas coptas Antão do Deserto e Paulo de Tebas, analisado no subitem anterior, sobre a solidão. Tal ideia é tão presente nesta concepção filosófica que é continuada para além de Antístenes, uma vez que também pode ser encontrada em Diógenes (413-327 AEC), continuador das propostas de Antístenes, pois, segundo Abrão, este filósofo idealizava “o mesmo desprezo pelas convenções sociais [...]”⁴⁴² defendido por seu mestre. Neste caso, além das ideias acerca da ascese, vale dizer que as ideias destes filósofos acerca do afastamento do mundo social, servem para reforçar a sua presença neste trabalho.

Vale frisar que elencamos esta dupla de filósofos, por que além de Antiseri e Reale, que os entendem como figuras-chave do cinismo⁴⁴³, entendemos que a questão da ascese possui raízes muito profundas nesta escola filosófica⁴⁴⁴, considerando também os apontamentos de Swain, quando se refere a Zeller⁴⁴⁵ que, desde o século XIX já “tentou explicar o movimento ascético entre os cristãos dos primeiros séculos como um sobrevivente

⁴³⁹ Optamos por elencar este filósofo, apesar de seu ascetismo ser considerado distinto do ascetismo filosófico e do religioso, porque Swain nos indica que ocorreu um “[...] *revival of Cynicism under the Roman Empire*” (conforme demonstrado no sumário do livro referente ao capítulo V), tornando as ideias deste movimento bem mais inseridas em nosso contexto de análise do que as outras.

⁴⁴⁰ ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *História da Filosofia 1: Filosofia Pagã Antiga*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 106.

⁴⁴¹ ABRÃO, Bernadette Siqueira. *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 71.

⁴⁴² *Idem*.

⁴⁴³ ANTISERI, Dario; REALE, *op. cit.*

⁴⁴⁴ É claro que isto não é uma determinante, pois, desde Swain, acredita-se que o cinismo não possui uma posição de exclusividade quando se trata de influências gregas sobre o ascetismo cristão. Sendo assim, entendemos que existiram ideias provenientes de outras fontes filosóficas e até religiosas, tanto no âmbito da cultura grega, quanto no âmbito de outras culturas, inclusive a judaica. Se observarmos os capítulos de seu livro, o autor nos indica o que já considerava como as principais fontes do ascetismo cristão de origem helênica: cultos antigos como os mistérios de Elêusis; orfismo e pitagorismo; platonismo; cultos orientais como de Cibele e Mitra; ascetismo ético como o do cinismo; ascetismo filosófico como o do estoicismo e neo-platonismo. SWAIN, Joseph Ward. *The Hellenic Origins of Christian Asceticism*. Lancaster: The New Era Printing Company, 1916.

⁴⁴⁵ Filósofo alemão que produziu uma detalhada pesquisa acerca da filosofia grega entre os anos de 1844-52. CURD, Patricia; GRAHAM, Daniel W. *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2008, p. 14.

do cinismo”⁴⁴⁶. Ou seja, se o ascetismo monástico provém do cinismo⁴⁴⁷, que possuiu Antístenes e Diógenes como figuras-chave, tornou-se salutar lançarmos alguma luz acerca destes elementos. Porém, depois de estabelecido o ponto de partida, cabe agora dar continuidade às análises, a partir da ideia de ascetismo inerente ao cinismo, como segue:

“Busco o homem que vive segundo sua mais autêntica essência; busco o homem que, para além de toda exterioridade, de todas as convenções da sociedade e do próprio capricho da sorte e da fortuna, sabe reencontrar sua genuína natureza, sabe viver conforme essa natureza e, assim, sabe ser feliz.”⁴⁴⁸

É com esta sentença que Antiseri e Reale expõem a reformulação que o cinismo de Antístenes sofreu após sua morte e a nova direção dada a esta escola filosófica por Diógenes e ao ascetismo, que inicialmente significava apenas exercício e treinamento. Entretanto, este filósofo ampliava o radicalismo cínico, pois acreditava, e colocava em prática, numa vida “[...] sem necessidade de casa nem de moradia fixa e sem o conforto das comodidades oferecidas pelo progresso”⁴⁴⁹, tal qual era feito pelos monges eremitas coptas quando isolavam-se no árduo deserto, como podemos observar nas práticas que Atanásio narrou acerca de Antão, pois, “os bens que recebeu dos pais, trezentos arures de excelente terra fértil, deu-os de presente às pessoas da aldeia. [...] Vendeu todos os móveis e distribuiu aos pobres todo o dinheiro recebido, salvo pequena reserva para a irmã”⁴⁵⁰. Tal qual a prática narrada por Jerônimo acerca de Paulo de Tebas: “A roupa e o alimento era fornecido pela palmeira. E que não se acredite que isto é impossível!”⁴⁵¹, quando afirma enfaticamente que o monge vivia apenas de uma palmeira que existia em seu eremitério, portanto, desprovido de bens materiais e de convívio social; o que não é difícil de acreditar, levando em conta a inexistência de recursos no deserto.

Tais ideias acerca do indivíduo que vivia em essência, que encontrava sua natureza e passava a viver de acordo com ela, podem ser encontradas também em Atanásio, entretanto, não no sentido empregado pelos cínicos, mas no sentido, obviamente, cristão, a se considerar que para o autor “a divinização do homem é a vida ‘segundo a natureza’, mas no sentido cristão, isto é, segundo o estado da primeira criação”⁴⁵²; ou seja, referindo-se ao estado adâmico, do homem sem pecados. Então segundo os cínicos, para encontrar a felicidade, o

⁴⁴⁶ “Zeller tried to explain the ascetic movement among the Christians of the first centuries as a survival of Cynicism”. *Op. cit.*, p. 2.

⁴⁴⁷ O cinismo foi uma escola filosófica fundada por Antístenes, logo em seguida da morte de Sócrates, seu mestre. O cinismo sofreu uma reformulação radical a partir de Diógenes de Sinope, que passou a entender aquela filosofia como anticulturalista, ou seja, crítica dos próprios valores filosóficos de seu tempo e por isso abandonou o estilo de vida considerado convencional e passou a adotar uma vida baseada apenas no essencial. Formulou também, no âmbito desta filosofia, a ideia de auto-domínio, ou seja, do bastar-se em si mesmo, bem como o desprezo pelos prazeres e uma ultra-valorização do exercício (ascese) e da fadiga (consequência do exercício), que segundo suas ideias eram elementos necessários para fazer o espírito libertar-se das necessidades supérfluas, conforme ANTISERI, Dario; REALE, *op. cit.*, p. 253.

⁴⁴⁸ *Op. cit.*, pp. 253-254.

⁴⁴⁹ *Op. cit.*, p. 254.

⁴⁵⁰ VA, 1, 2.

⁴⁵¹ “El vestido y el alimento se lo suministraba la palmera. Y ¡que no se crea que esto es imposible!”. VP, 2, 6.

⁴⁵² SPIDLÍK, T. Antão Abade (santo). In: BORRIELO, L. Dicionário de Mística. São Paulo: Edições Loyola; Paulus, 2003, p. 74.

indivíduo deveria reencontrar a sua própria natureza, a sua essência. Já para Atanásio⁴⁵³, a vida de Antão é também um exemplo da busca desta essência e o reencontro com a sua natureza. Porém, na concepção do autor, é a natureza divinizada; aquela proveniente do Deus criador, como uma espécie de centelha ou herança que existiria em suas criaturas, como podemos observar a seguir:

“Se a alma conserva sua parte inteligente conforme a natureza, a virtude se forma. Ela é segundo a natureza quando permanece como foi feita, porque foi feita bela e reta. [...] Para a alma, ser reta é ter a inteligência segundo a natureza, como ela foi criada”⁴⁵⁴.

Continuando com as representações ascéticas propostas por Antístenes (força de ânimo, suportar o cansaço e autodomínio), estes podem sim permear a prática do exercício e treinamento, porém, para o caso da ascese monástica, também são elementos bastante significativos, pois, como é possível perceber no texto de Atanásio, referindo-se à Antão, podemos encontrar todos estes elementos, como por exemplo o autodomínio, no excerto em que “o diabo lhe sugeria pensamentos obscenos. Antão os repelia pela oração. O demônio o excitava. Ele, ruborizando-se, fortalecia o seu corpo com a fé, as orações e os jejuns”⁴⁵⁵. Ou seja, observamos aqui a existência de práticas (oração e jejum) utilizadas como um tipo de treinamento ou exercício, no sentido de estabelecer o controle sobre si mesmo, frente aos seus desejos sexuais (pensamentos obscenos), representados por Atanásio como sendo o demônio que instigava Antão a se desvirtuar de seu propósito.

Outro elemento que possui sentido similar aos da filosofia proposta por Antístenes é o da força de ânimo, uma vez que “Antão deu graças ao Senhor, se encorajou contra o demônio e lhe disse: ‘Tu és verdadeiramente muito desprezível, porque, espiritualmente, és negro, e és fraco como um menino. Não tenho mais nenhuma preocupação a teu respeito’”⁴⁵⁶, demonstrando que aqui, mesmo apesar de todas as dificuldades impostas por seu inimigo, Antão encontrava força de ânimo para suportar os embates, inclusive colocando o demônio numa posição de inferioridade, uma vez que Atanásio o representava como um menino, frente à Antão, um adulto, que passou a não mais se preocupar com aquelas fustigações.

Sobre o que se refere à capacidade de suportar o cansaço, podemos observar que, segundo Atanásio, Antão “resolveu exercitar-se nas mais duras austeridades. Muitos se espantavam, mas suportava com facilidade a faina”⁴⁵⁷. Ou seja, neste momento, Antão precisou elevar seu nível ascético, pois estava prevendo futuros, e mais poderosos, ataques do demônio, de acordo com a concepção de Atanásio. Vale frisar também que o próprio texto se utiliza do termo “exercitar-se”, indicando uma aproximação de significados bem clara entre os exercícios físicos atléticos, os exercícios filosóficos cínicos e os exercícios monásticos austeros.

Para Jerônimo, a questão do autodomínio apresenta-se de outra maneira, pois, neste texto, o sentido não é sexual como em Atanásio, mas sim alimentar, levando em conta que Antão, assim que acabou de retornar da longa jornada de quatro dias de caminhada, após a

⁴⁵³ Neste caso, não encontramos paralelo estabelecido no texto de Jerônimo, sobre Paulo de Tebas para comparar com o texto de Atanásio. Por esta razão, citamos apenas a VA. Isto, talvez, possa indicar que Atanásio era mais familiarizado com a filosofia cínica, ou ao menos com algumas de suas ideias básicas, o que Jerônimo, talvez, nem isto fosse e daí a ausência no texto.

⁴⁵⁴ VA, 2, 20.

⁴⁵⁵ VA, 1, 5.

⁴⁵⁶ *Idem*.

⁴⁵⁷ VA, 1, 7.

visita feita à Paulo, “saiu sem comer nem um pouco e voltou pelo caminho que o havia trazido”⁴⁵⁸. Ou seja, para Jerônimo, neste momento, Antão dominou a provável fome que sentia, já que havia acabado de regressar de um percurso de quatro dias de caminhada, e sem relutar, tomou o caminho de volta, sem comer nem um pouco, arrependido de ter deixado Paulo de Tebas em sua ermida.

Como já era de se esperar, de acordo com a natureza mais resumida do texto de Jerônimo, não encontramos outros excertos que pudessem servir para demonstrar as ideias de força de ânimo e a capacidade de resistir o cansaço. Entretanto, acreditamos que o trecho exposto anteriormente, pode nos servir também como indício destes elementos, já que é necessário ter grande força de ânimo e também capacidade para suportar o cansaço, quando Jerônimo relatou que Antão retornou imediatamente para sua viagem de quatro dias no deserto, sendo que havia acabado de chegar da mesma, totalizando então oito dias de viagem.

Após estes paralelos traçados entre a concepção de ascese na filosofia cínica e diretamente nas fontes monásticas, chegamos ao ponto que torna-se necessário analisarmos o ascetismo no âmbito das práticas efetivamente cristãs. Assim, entendemos que uma definição básica para esta ideia seria: “[...] o conjunto de esforços mediante os quais se quer progredir na vida moral e religiosa. [...] No âmbito cristão a ascese tomou muitos significados: mortificação, penitência, exercício de virtudes para a consecução da perfeição”⁴⁵⁹. Ou seja, o estilo de vida adotado pelos ascetas (e também pelos monges eremitas coptas, segundo seus hagiógrafos) que se baseava na busca ao retorno de sua alma, tal como era no momento de sua criação (o retorno à sua natureza ou Deus, conforme já mencionado), que por sua vez, compreendiam a prática de exercícios físicos, mentais e/ou espirituais, que funcionavam como uma espécie de caminho para a união com Deus, na concepção de seus praticantes⁴⁶⁰.

Segundo Vööbus⁴⁶¹, podemos definir a ascese a partir de três práticas centrais, quais sejam: a pobreza, a virgindade e a abstenção de carne e vinho⁴⁶². Entretanto, para o autor, “nessa situação, é imperativo olhar para as fontes judaicas à procura de mais luz”⁴⁶³, considerando que, para ele, tais elementos, no caso do monaquismo sírio, são provenientes da cultura judaica, pois, o autor defende que o cristianismo na Síria foi fundado se não por judeus-cristãos, por sobre suas ideias, mesmo apesar destes elementos serem considerados surpreendentes de se encontrar em âmbito judaico, “uma vez que o judaísmo não estava interessado em ascetismo”⁴⁶⁴. Neste caso, cabe aqui um posicionamento: se o autor indicou que o judaísmo não se interessava pelo ascetismo, mas que tais práticas provêm de comunidades de judeus-cristãos, ou seja, cristãos que ainda resguardavam práticas judaicas,

⁴⁵⁸ “[...] *salio afuera sin comer ni un solo bocado y volvió por el camino que lo había traído*”. VP, 2, 14.

⁴⁵⁹ BORRIELLO, L. Ascese – Ascética. In: BORRIELLO, L. *Op. cit.*, pp. 111-112.

⁴⁶⁰ *Op. cit.*, p. 112.

⁴⁶¹ Vale frisar que na referência aqui utilizada, VÖÖBUS, Arthur. *History of the Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East I: The Origin of Asceticism Early Monasticism In Persia*. Tomus 14. Lovaina, Bélgica: Peeters, 1958 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 184), o autor não trata diretamente do monaquismo copta, mas sim do sírio e persa. Contudo, consideramos suas contribuições de suma importância para a pesquisa, pois, além do autor ser citado por um número considerável de autores mais recentes que tratam da questão do monaquismo antigo, podemos nos apropriar de algumas de suas ideias, uma vez que consideramos o surgimento do monaquismo não foi exclusividade egípcia, mas pode ter surgido de forma autóctone em diversas regiões do oriente, pois, “Sabemos que, ya en la mitad del siglo III, el monacato se extiende como una mancha de aceite por la región del Nilo, Siria, Palestina, por Capadocia e incluso por Hispania y Germania”, como afirma MASOLIVER, Alexandre. *Historia del Monacato Cristiano: Desde los Orígenes hasta San Benito*. Volume 1. Madri: Ediciones Encuentro, 1994, p. 34. Portanto, apesar de não podermos afirmar, com exatidão, sobre o pioneirismo da província do Egito neste caso, a tradição a considera como *locus* de surgimento do movimento, por conta dos escritos de Atanásio e Jerônimo.

⁴⁶² VÖÖBUS, Arthur. *Op. cit.*, pp. 16-17.

⁴⁶³ “[...] *In such a situation it is imperative to look into the Jewish sources on the lookout for additional light*”. *Op. cit.*, p. 17.

⁴⁶⁴ “[...] *since Judaism was not interested in asceticism*”. *Op. cit.*, p. 14.

consideramos sim que podemos encontrar algumas práticas ascéticas no interior da cultura judaica, mesmo que parcialmente cristianizada, pois, o próprio autor afirma que, no caso da pobreza, “são poucos os fragmentos que na literatura judaico-cristã são suficientes para mostrar a observância da pobreza, referentes aos princípios ascéticos”⁴⁶⁵. No que se refere ao caso da virgindade, o autor diz que “também temos vestígios, esporádicos, mas significativos, do fato de que a virgindade foi praticada nesses círculos”⁴⁶⁶. Para o caso da restrição de carne e vinho o autor indica que a “abstinência de carne e vinho não era nova no judaísmo. Desde tempos antigos era praticada por homens piedosos em Nazaré. Os movimentos ascéticos deram nova vida a essas antigas observâncias”⁴⁶⁷.

Acreditamos que Vööbus, ao tratar do caso das origens do ascetismo no monaquismo sírio, oscilava entre uma matriz judaica e uma judaico-cristã, pois, seu livro foi publicado no ano de 1958. Isto é um dado importante, pois, segundo o próprio autor, a questão “também encontra apoio indireto nas novas descobertas dos Manuscritos do Mar Morto”⁴⁶⁸. Ou seja, o autor que, obviamente, já estudava o assunto anteriormente à publicação do livro, precisou se apropriar de alguns elementos provenientes daquelas, que para ele, se apresentavam como novas descobertas, que duraram do ano de 1947 até 1956, a se considerar que “os primeiros manuscritos de Qumran foram encontrados no verão de 1947 em cavernas nas encostas do Mar Morto”⁴⁶⁹ e que os documentos “[...] da caverna 11 de Qumran, encontrada por beduínos em 1956”⁴⁷⁰, foram os últimos encontrados como parte deste *corpus* documental, portanto, apenas dois anos antes da publicação de Vööbus.

Entretanto, segundo as afirmações de Swain, que analisou as origens helênicas do ascetismo cristão ainda no início do século XX, essas próprias origens são polifônicas, ou seja, é um equívoco entendê-las apenas como herança exclusiva dos filósofos que compartilharam o cinismo enquanto ideal de vida, pois, para o autor, entender este cenário heterodoxo, “exigiria um estudo cuidadoso, não somente do ascetismo grego e da história da igreja primitiva, mas também do judaísmo e muitas outras religiões orientais predominantes no Império Romano”⁴⁷¹. Entretanto, como nosso propósito aqui é o de vislumbrar as possibilidades inerentes à prática do ascetismo no âmbito monástico eremítico copta, a partir das representações elaboradas por Atanásio e Jerônimo, também não caminharemos nesta direção árdua, porém, acreditamos ser necessário alguns aportes sobre a ideia de ascetismo a partir do judaísmo⁴⁷², por dois motivos: o primeiro é a evidente proximidade entre algumas práticas e representações judaicas e cristãs, por conta da dupla utilização dos textos veterotestamentários, conforme já mencionado; e o segundo é o fato de que o ascetismo

⁴⁶⁵ “[...] few are the fragments of Aramaean Christian literature, they suffice to show that the observance of poverty belonged to their ascetic principles”. *Op. cit.*, p. 16.

⁴⁶⁶ “We also have traces, sporadic yet significant, of the fact that virginity was practiced in these circles”. *Idem*.

⁴⁶⁷ “Abstinence from meat and wine was not new in Judaism. Since ancient times it was practiced by the pious men in the Nazirate. Ascetic movements put new life into these older observances”. *Idem*.

⁴⁶⁸ “[...] finds indirect support also by the new discoveries in the Dead Sea materials”. *Op. cit.*, p. 17.

⁴⁶⁹ MIRANDA, Valtair A. “Os Anjos Lutam no Meio dos Homens – Os Homens Adoram no Meio dos Anjos”: Liturgia da batalha escatológica no Rolo da Guerra de Qumran. *ORÁCULA* 5.10 (2009), p. 50.

⁴⁷⁰ *Op. cit.*, p. 51.

⁴⁷¹ “[...] would require a careful study, not only of Greek asceticism and early Church history, but also of Judaism and the many oriental religions which were prevalent in the Roman Empire”. SWAIN, Joseph Ward. *Op. cit.*, p. 3.

⁴⁷² Vale frisar que ao falarmos de um ascetismo inerente ao judaísmo, não estamos querendo com isso avultar o sentido literal do termo tal qual nos convém fazer no âmbito do cristianismo, pois, temos em mente que afirmar um ascetismo judaico requer mais esforços do que aqueles que comprometemo-nos a fazer no escopo desta pesquisa, portanto, como afirma Vööbus, consideramos que “Among the practices exercised by pious men in Judaism for the purpose of accelerating the coming of the Kingdom, abstinence with vows was a important means.” VÖÖBUS, Arthur. *Op. cit.*, p. 15. Ou seja, podemos elencar algumas práticas que seriam carregadas de significados correlacionados com a prática do ascetismo no que se refere ao cristianismo, entretanto, é mais seguro denominar os praticantes veterotestamentários de homens piedosos.

filosófico grego não contemplava alguns elementos que aparecem no ascetismo monástico e judaico, quais sejam: Deus e o deserto. Por esta razão, consideramos que uma breve aproximação com a modalidade ascética no âmbito do judaísmo será salutar, pois, acreditamos que neste campo religioso, o esquema da ascese monástica se completa, pois estes elementos (Deus e o deserto) eram elencados pelos autores judaicos, o que não ocorria com os filósofos gregos e mesmo porque, segundo Colombás, “a história de Israel, não era para eles apenas a história do povo judeu, mas a história da Igreja de Cristo, na qual Israel figura no princípio”⁴⁷³.

É claro que não pretendemos fazer uma exegese veterotestamentária, pois, nosso objetivo não é teológico, mas sim historiográfico. Pretendemos identificar na narrativa bíblica, o aparecimento da prática do ascetismo como exercício (corporal ou espiritual) que proporcionaria elevação espiritual, divinização ou união com Deus, acorde com as representações elaboradas pelos autores.

Entendemos que a partir desse exercício, será possível traçar paralelos com os textos de Atanásio e Jerônimo, no sentido de indicar a permanência daquelas ideias nestes textos, uma vez que já se observa tal processo nas fontes, pois, segundo o próprio Jerônimo “alguns, desde muito tempo, vêem Elias e João (Batista) como os pioneiros”⁴⁷⁴. Sendo assim, para dar corpo e forma a tal empreitada, tomaremos como exemplos do ascetismo judaico as figuras de Elias, Eliseu e João Batista, pois, segundo Colombás “Elias, Eliseu, João Batista e outras grandes figuras do Antigo Testamento podem ser consideradas como precursoras dos monges”^{475 476}.

No primeiro caso, de Elias, já encontramos elementos que podem ter sido utilizados por Atanásio e Jerônimo acerca da questão do ascetismo; vejamos: se consideramos que ascese, em seu sentido cristão é a “[...] adaptação sistemática de toda a vida do crente à imagem e semelhança de Deus”⁴⁷⁷ e também que “[...] é o esforço para harmonizar a vida com fé [...]”⁴⁷⁸, podemos entender que Elias adaptou sua vida em prol dos mandamentos de seu

⁴⁷³ “De este modo, la historia de Israel no era para ellos pura y primariamente la historia del pueblo judío, sino la historia de la Iglesia de Cristo, de la que Israel fue figura y principio”. COLOMBAS, García M. *Op. cit.*, p. 27. Apesar de entendermos o papel fundamental que algumas ideias de âmbito judaico possuíam e ainda possuem para o cristianismo, pois, como já dito, o AT é composto por textos desta origem, cabe uma importante ressalva a este respeito, nas palavras de Silva: “No século IV, sabemos que os limites entre o judaísmo e o cristianismo ainda estavam sendo construídos. Essa situação, conjugada com o extraordinário reforço da liderança episcopal sobre as congregações cristãs a partir de Constantino, conduziu à deflagração de uma espiral de antijudaísmo e de retaliação contra os judeus e judaizantes.” SILVA, Gilvan Ventura da. *A Condenação dos Judaizantes nos Concílios Eclesiásticos do Século IV. In: Phoínix. Laboratório de História Antiga / UFRJ. Ano XIV. Rio de Janeiro: Mauad, 2008, p. 164. Acrescentando e dando mais um subsídio às afirmações de Silva, destacamos o capítulo V de outro texto de Atanásio de Alexandria, intitulado “A Encarnação do Verbo”, onde o autor coloca-se “Contra os Judeus Incrédulos Testemunhas da Encarnação de Cristo”, conforme o título do capítulo em voga, onde Atanásio, apesar de se remeter de forma positiva aos exemplos dos profetas e reis veterotestamentários, entende que “os judeus incrédulos encontrariam comprovação nas Escrituras, a cuja leitura também eles se dão” (EnV, 33, 3). ATANÁSIO. *Contra os Judeus Incrédulos Testemunhas da Encarnação de Cristo. In: A Encarnação do Verbo. São Paulo: Paulus, 2010 (Patrística, vol. 18).**

⁴⁷⁴ “Algunos, empezando desde muy atrás, ven a Elías y a Juan (el Bautista) como los pioneros”. VP, 1, 1.

⁴⁷⁵ “Elias, Eliseo, Juan Bautista y otras grandes figuras del Antiguo Testamento pueden considerarse como precursores de los monjes”. COLOMBAS, García M. *Op. cit.*, p. 28.

⁴⁷⁶ Vale dizer também que o exemplo de Elias é muito significativo para o monaquismo copta, a partir da VA e VP, uma vez que é citado em ambas as fontes, como segue: “Dizia que o asceta deve aprender sempre da conduta do grande Elias, como num espelho, a vida que deve levar” conforme VA, 1, 7. E no caso da VP, a citação não é nominal, porém encontramos a questão da alimentação pelos corvos, como em IRs, 17, 4., assim: “Y mientras hablaban de estas cosas, de pronto vieron un cuervo que se había sentado sobre una rama del árbol; y deslizándose desde allí con suave vuelo, les dejó un pan entero ante sus miradas asombradas, y se fue.” Conforme VP 2, 10.

⁴⁷⁷ BORRIELLO, L. Ascese – Ascética. *In: BORRIELLO, L. Op. cit.*, p. 112.

⁴⁷⁸ *Idem.*

Deus, uma vez que segundo o texto bíblico “Elias partiu, pois, e fez como Iahweh ordenara, indo morar na torrente de Carit, a leste do Jordão. Os corvos lhe traziam pão e carne de manhã, pão e carne de tarde, e ele bebia da torrente”⁴⁷⁹. Ou seja, o primeiro ponto a ser frisado é a questão da adaptação da vida de Elias em concordância com o desejo de Iahweh ao mudar-se para Carit, mesmo sob condições adversas, o que nos indica também o seu esforço para conciliar sua vida prática com sua fé. E o segundo ponto é bastante significativo, pois, da mesma forma que Deus enviou corvos para levarem alimento à Elias, de acordo com a narrativa veterotestamentária, o mesmo ocorreu Paulo de Tebas quando visitado por Antão, segundo seu hagiógrafo, como vemos: “viram um corvo que havia pousado num galho de árvore; e descendo dali com um voo suave, lhes deixou um pão inteiro diante de seus olhares espantados, e se foi”⁴⁸⁰. Neste caso, podemos dizer que, como Elias havia adaptado sua vida ao desejo de Deus e também a harmonizado com sua fé, era agraciado com os pães entregues pelos corvos e a mesma ideia apareceu no texto de Jerônimo, já que para este autor, ambos os monges também já haviam se adaptado e harmonizado suas vidas com a fé, ou seja, eram praticantes do ascetismo.

No exemplo acima citado, encontramos um alinhamento de ideias entre Elias e Paulo de Tebas, dois ascetas, obedientes a Deus, que por isto eram agraciados com tais recompensas. Entretanto, neste mesmo sentido, não encontramos a referência em Antão. Porém neste texto, a referência à Elias é outra, a do milagre realizado como recompensa por sua vida ascética. No texto bíblico, o asceta invocou Iahweh dizendo: “‘Iahweh, meu Deus, eu te peço, faze voltar a ele a alma deste menino!’ Iahweh atendeu à súplica de Elias e a alma do menino voltou a ele e ele reviveu”⁴⁸¹. Neste caso, entendemos que Iahweh concedeu o pedido para Elias, porque este levava uma vida ascética, ou seja, baseada em árduas práticas em honra ao seu Deus. No caso de Antão⁴⁸², esta ideia também é válida, ou seja, por conta de seu agudo ascetismo, o monge recebeu de Deus a recompensa de suas súplicas, como Elias, para benefício de outrem, como podemos observar a seguir:

“[...] Não tenho esse poder de curar, para permitir que ela venha a mim, miserável. Curar é obra do Salvador, em todo lugar ele usa de misericórdia para com aqueles que o invocam. O Senhor ouviu a minha oração e me mostrou seu amor aos homens, revelando-me que curará a menina enquanto ela lá está’. De fato, o milagre se realizou”⁴⁸³.

Como podemos observar no excerto acima, Antão não curou a menina, assim como Elias não devolveu a alma ao menino, mas sim Deus, porém, através das suas súplicas. No primeiro caso, Iahweh atendeu ao pedido de Elias e devolveu a alma ao corpo do menino, até então sem vida e no segundo caso, o próprio Antão reconheceu ser impotente neste sentido, inclusive, se julgando miserável, ou seja, que não tinha valor para este tipo de ação; mas por outro lado, reconheceu que a cura foi obra de Deus, a quem denominava Salvador, que ocorreu por conta de sua invocação. Vale frisar que, em ambos os casos, encontramos a noção

⁴⁷⁹ *IRs*, 17, 5-6.

⁴⁸⁰ “[...] vieron un cuervo que se había sentado sobre una rama del árbol; y deslizándose desde allí con suave vuelo, les dejó un pan entero ante sus miradas asombradas, y se fue”. *VP*, 2, 10.

⁴⁸¹ *IRs*, 17, 20-22.

⁴⁸² Na *VP*, não foi encontrada narrativa semelhante por parte de Jerônimo. Por esta razão, apenas traçamos o paralelo entre Elias e Antão e não, também, com Paulo de Tebas.

⁴⁸³ *VA*, 3, 58.

de “Deus”, que se ausentava no contexto do ascetismo de origem grega, conforme comentado acima, entretanto, o elemento “deserto” ainda não figurou nestes exemplos⁴⁸⁴.

Seguindo o esquema proposto, voltemo-nos para o exemplo de Eliseu. O servo de Elias, em momentos que antecederam ao arrebatamento de seu mestre por Iahweh, conforme a narrativa, solicitou o seguinte: “Que me seja dada uma dupla porção do teu espírito!”⁴⁸⁵. Ou seja, neste caso o autor deu a entender que Eliseu, seguidor de Elias, gostaria de herdar suas proezas, passando a ser o continuador de seu modo de vida, que incluía aí, também, a prática da ascese. Ideia que pode ser verificada no próprio texto quando os profetas afirmam que “o espírito de Elias repousa sobre Eliseu”⁴⁸⁶.

A ideia de Eliseu, como herdeiro de Elias se faz presente no texto veterotestamentário, no sentido de que ambos suplicavam ou invocavam Iahweh, que prontamente os atendia. No caso de Elias, em relação à ressurreição do menino e no caso de Eliseu em relação à limpeza das águas de um rio que, até então, eram impróprias para o consumo, como podemos observar no excerto que se segue: “Ele foi à fonte das águas, lançou-lhe sal e disse: ‘Assim fala Iahweh: Eu saneio estas águas e elas não mais causarão nem morte nem esterelidade.’ Essas águas se tornaram sadias até hoje [...]”⁴⁸⁷. Com no caso que se refere à Elias, aqui também fica claro que não foi Eliseu o arquiteto do milagre, mas sim Iahweh, no momento em que o profeta disse que o saneamento das águas é resultado da fala do seu Deus.

Em Antão também podemos observar a ocorrência de milagre em relação à água, quando “[...] pôs-se de joelhos, estendeu as mãos e orou. Logo o Senhor fez jorrar água no mesmo lugar em que ele estava orando. Todos beberam e se refizeram”⁴⁸⁸. É evidente que são exemplos diferentes, senão apenas de mesma natureza hídrica, porém, o que vale ser ressaltado aqui é o fato de que, mais uma vez, como em Elias e Eliseu, o monge eremita conseguiu sua recompensa porque colocou-se de joelhos e orou, não sendo ele o autor da façanha, mas sim o seu Deus, que atuou imediatamente em seu pedido.

Terminadas as correspondências feitas entre o texto de Atanásio e o *AT* nos casos referentes à Elias e Eliseu, cabe-nos agora, dando continuidade ao afirmado anteriormente, nos reportamos ao exemplo neotestamentário, a partir do caso de João Batista, que transmite a ideia de uma prática ascética diferenciada dos profetas veterotestamentários, que ao nosso ver era mais espiritualizada ou especulativa (baseada na oração, conforme observamos nos exemplos selecionados) e, portanto, portadora de certo grau de idealização mais agudo. No caso da prática ascética de João Batista, a consideramos não menos espiritualizada, porém, mais pragmática que a dos profetas veterotestamentários, como veremos em seguida: “João usava uma roupa de pelos de camelo e um cinturão de couro em torno dos rins. Seu alimento consistia em gafanhotos e mel silvestre”⁴⁸⁹. Neste caso, o texto nos indica que João não dava importância para sua vestimenta, pois, através do pelo de camelo que utilizava para cobrir seu corpo, não transmitia nenhum tipo de soberba ou orgulho, já que era uma roupa demasiadamente simplória⁴⁹⁰.

⁴⁸⁴ O elemento “deserto” não figurou em Elias com a mesma intensidade que figura no caso monástico. Porém, não significa dizer que esteve ausente desta narrativa, pois como podemos observar “Iahweh lhe disse: ‘Vai, retoma teu caminho na direção do deserto de Damasco [...]’”, conforme *IRs*, 19, 15. Ou seja, podemos supor aqui o deserto já como *locus* privilegiado para as provações propostas por deus. Entretanto, verificaremos esta questão com a devida atenção no subitem 2.4., que tratará da ideia de eremitismo.

⁴⁸⁵ *2Rs*, 2, 9.

⁴⁸⁶ *2Rs*, 2, 15.

⁴⁸⁷ *2Rs*, 2, 21-22.

⁴⁸⁸ *VA*, 3, 54.

⁴⁸⁹ *Mt*, 3, 4.

⁴⁹⁰ Cabe indicar aqui, que sobre esta questão que envolve a vestimenta, podemos encontrar uma menção próxima em Eliseu, com segue: “[...]Dá para eles, eu te peço, um talento de prata e duas vestes de gala” (*2Rs*, 5, 22). Neste caso, Eliseu não aceitou o pagamento do talento de prata nem as vestes de gala, por ter suplicado um milagre de cura para Iahweh, em relação à Naamã, um leproso. Entretanto, Giezi, um dos servos do profeta, ao

A mesma ideia é observada em Jerônimo, quando afirma que Paulo encontrou seu eremitério, que era “coberto por uma velha palmeira com galhos entrecruzados”⁴⁹¹ e desta única planta produziu sua vestimenta, feita com as folhas da palmeira, bem como seu alimento, como segue: “a roupa e o alimento eram retirados da palmeira”⁴⁹², que assim como no caso de João, sua alimentação era muito restrita, reduzida à gafanhotos e mel silvestre e no caso de Paulo, à palmeira. Também encontramos menção em relação às vestes no texto de Atanásio, quando o bispo afirma que Antão “jejuava diariamente, usando sobre o corpo uma veste de pelos e, por cima, uma veste de pele, que guardou até o fim”⁴⁹³, indicando um alinhamento aos textos acima mencionados.

Sendo assim, é válido frisarmos que estas menções feitas em relação a João Batista, não encerram-se no texto mateano, mas também podemos observar uma correspondência simétrica entre este e o texto marcano, que afirma que “João se vestia de pelos de camelo e se alimentava de gafanhotos e mel silvestre”⁴⁹⁴. Ou seja, neste segundo exemplo, encontramos a mesma ascese prática de João Batista, em relação à vestimenta e alimentação, em termos igualmente encontrados em Mateus. Esta prática ascética alimentar, encontrada nos textos bíblicos e em Jerônimo, aparece em Atanásio com bastante intensidade, uma vez que o bispo de Alexandria afirma que, no caso de Antão, este feito ascético já era inerente ao monge, ou seja, já fazia parte da sua natureza, como se já estivesse nascido asceta, levando em consideração que “[...] o menino não os importunava para ter alimentação abundante e variada, não procurava nela o prazer. Contente com o que era servido, não reclamava de nada”⁴⁹⁵, mesmo sendo “filho de nobres riquíssimos”⁴⁹⁶.

Onde João Batista aparece com maior ênfase é no texto “lucano”⁴⁹⁷, que já inicia sua narrativa fazendo menção ao seu nascimento, bem como o de Jesus. Entretanto, o que nos chama a atenção é o seguinte excerto: “[...] Pois ele será grande diante do Senhor; não beberá vinho, nem bebida embriagante; ficará pleno do Espírito Santo ainda no seio de sua mãe [...]”⁴⁹⁸. Sendo assim, o que podemos apreender é que, segundo esta narrativa, as práticas ascéticas de João Batista, já lhes foram impostas mesmo antes de seu nascimento, por Gabriel, o chamado Anjo do Senhor no texto, indicando que, ao resguardar tais práticas, o asceta se divinizaria ainda ateriormente ao seu parto. Então, tais práticas além de serem recomendações diretas de Deus, conduziriam o praticante a uma vida acorde com a divindade. Entretanto, esta ideia também pode ser observada nas narrativas de Atanásio, uma vez que no exemplo de Antão “[...] a bebida, água pura. Da carne e do vinho é supérfluo falar, uma vez que para os outros ascetas zelosos nada disso existe”⁴⁹⁹. Sendo assim, Antão, como Elias que bebia água

perceber que Eliseu não aceitou a recompensa material, resolveu ir em busca de Naamã, que já estava no caminho de volta e curado. Nesta ocasião, Giezi lhe solicitou a recompensa indevidamente, em nome do profeta. O resultado foi o seguinte: “Eliseu lhe perguntou: ‘Donde vens, Giezi?’ ‘Teu servo não foi a lugar nenhum’, respondeu. Mas Eliseu lhe disse: ‘Acaso meu espírito não estava presente quando alguém saltou do seu carro ao teu encontro? Agora que recebeste o dinheiro, podes comprar com ele jardins, olivas e vinhas, ovelhas, bois, servos e servas. Mas a lepra de Naamã se apegará a ti e à tua posteridade para sempre.’ E Giezi saiu de sua presença branco como a neve, por causa da lepra.” (2Rs, 5, 25-27). Neste caso, o dinheiro e a vestimenta de gala, corromperam Giezi, servo de Eliseu e, talvez, por esta razão, João Batista e Paulo de Tebas, segundo os autores de suas histórias, tenham optado pelas vestimentas mais simplórias.

⁴⁹¹ “[...] cubierto por una vieja palmera con ramas entrecruzadas [...]”. VP, 2, 5.

⁴⁹² “El vestido y el alimento se lo suministraba la palmera”. VP, 2, 6.

⁴⁹³ VA, 2, 47.

⁴⁹⁴ Mc, 1, 6.

⁴⁹⁵ VA, 1, 1.

⁴⁹⁶ *Idem*.

⁴⁹⁷ Não faremos nenhuma menção ao texto joanino, pois neste *corpus*, acerca de João Batista, não foram encontrados elementos simétricos aos discutidos aqui.

⁴⁹⁸ Lc, 1, 15.

⁴⁹⁹ VA, 1, 7.

da torrente de Carit⁵⁰⁰ sob recomendação de Iahweh, também o fazia, de acordo com Atanásio; portanto, desprezando o vinho e toda a bebida que causaria embriaguês, conforme as recomendações de Gabriel em relação a João Batista.

Terminados os aportes em relação a prática ascética em âmbito judaico, a partir dos exemplos de Elias, Eliseu e João Batista, a que se considerar que “o monaquismo cristão surge da doutrina e do exemplo de Cristo, que não só formulou os princípios fundamentais da espiritualidade monástica, como os colocou em prática”⁵⁰¹; e consideramos que o ascetismo faz parte destes princípios fundamentais da espiritualidade monástica. Portanto, nos cabe agora, fazer uma aproximação entre a prática do ascetismo vinculada à própria figura de Jesus, em relação aos escritos de Atanásio.

No caso de elencarmos Jesus como principal exemplo de asceta para os monges eremitas coptas, a partir das representações feitas por Atanásio, é preciso fazer uma delimitação, com intuito de não tornar o exercício demasiadamente extenso, distanciando assim de nossos objetivos. Para tal ação, tomaremos como norte apenas os relatos contidos em Mateus, pois, conforme já estabelecido em oportunidade anterior, acreditamos que este era o evangelho mais difundido no contexto em questão, fazendo com que suas ideias tivessem grande oportunidade de serem apropriadas por nossos hagiógrafos monásticos. Devido a extensão do texto mateano e também de Atanásio, optamos pela elaboração de um quadro síntese, onde identificamos as ideias de ascetismo, seja mais espiritualizado ou mais prático, em ambos os *corpus* documentais, como segue:

Quadro síntese sobre as práticas ascéticas em *Mt* e *VA*.

Evangelho segundo Mateus:		Vita Antonii:	
Excerto:	Conteúdo:	Excerto:	Conteúdo:
<i>Mt</i> , 4, 1-4	Renúncia alimentar.	<i>VA</i> , 1, 1.	Renúncia alimentar.
<i>Mt</i> , 5, 27-30	Mortificação e renúncia sexual.	<i>VA</i> , 1, 2	Renúncia material.
<i>Mt</i> , 6, 5-6	Oração.	<i>VA</i> , 1, 3	Renúncia material e familiar.
<i>Mt</i> , 6, 16-18	Renúncia alimentar.	<i>VA</i> , 1, 5	Renúncia material, familiar, alimentar e sexual.
<i>Mt</i> , 6, 25-34	Renúncia material e alimentar.	<i>VA</i> , 1, 7	Mortificação, renúncia alimentar e material.
<i>Mt</i> , 7, 7-11	Oração.	<i>VA</i> , 1, 11	Renúncia material.
<i>Mt</i> , 8, 18-22	Renúncia material e familiar.	<i>VA</i> , 1, 12	Renúncia material.
<i>Mt</i> , 9, 14-17	Renúncia alimentar.	<i>VA</i> , 1, 13	Renúncia familiar.
<i>Mt</i> , 10, 37-39	Renúncia familiar.	<i>VA</i> , 1, 14	Autorrenúncia.
<i>Mt</i> , 11, 18-19	Renúncia alimentar.	<i>VA</i> , 1, 15	Oração.
<i>Mt</i> , 16, 24-26	Autorrenúncia.	<i>VA</i> , 2, 17	Autorrenúncia.
<i>Mt</i> , 19, 10-12	Renúncia sexual.	<i>VA</i> , 2, 19	Autorrenúncia.
<i>Mt</i> , 19, 27-30	Renúncia material e familiar.	<i>VA</i> , 2, 30	Oração, autorrenúncia e renúncia material e alimentar.
***	***	<i>VA</i> , 2, 39	Oração.
***	***	<i>VA</i> , 2, 40	Renúncia alimentar e oração.

⁵⁰⁰ *IRs*, 17, 2-6.

⁵⁰¹ “[...] *el monacato cristiano surge de la doctrina y del ejemplo de Cristo, quien no sólo formuló los principios fundamentales de la espiritualidad monástica, sino que los puso por obra*”. COLOMBAS, García M. *Op. cit.*, pp. 28-29.

***	***	VA, 2, 44	Renúncia alimentar e oração.
***	***	VA, 2, 45	Autorrenúncia, renúncia alimentar
***	***	VA, 2, 47	Renúncia alimentar, material, autorrenúncia.
***	***	VA, 2, 55	Autorrenúncia, renúncia alimentar, oração, renúncia sexual
***	***	VA, 2, 88	Renúncia sexual.

No que se refere ao quadro síntese acima exposto, concordamos com a afirmação de Colombás sobre a prática ascética dos monges eremitas coptas tomar como um de seus principais fundamentos o exemplo de Jesus, uma vez que são muitos os excertos em conformidade mútua entre o texto mateano e o de Atanásio, pois, em ambos os casos aparecem os seguintes conteúdos: mortificação, oração, autorrenúncia, renúncia material, renúncia familiar, renúncia alimentar e renúncia sexual. Vale lembrar também que o autodomínio encontra-se presente nesses conteúdos, uma vez que sem o domínio sobre si, seria inviável a observância de tantas renúncias. Entretanto, podemos também observar o seguinte: em *Mt* encontramos 6 referências ao conteúdo da renúncia alimentar, 3 sobre a renúncia familiar e material, 2 sobre renúncia sexual, 2 sobre a oração e 1 sobre mortificação e autorrenúncia, demonstrando que, apesar de obviamente, não menos espiritualizada, a ascese em *Mt* era, sobretudo, bastante prática e também restrita em relação aos prazeres, em primeiro lugar provenientes da satisfação alimentar e depois do convívio familiar e conforto material.

Não é exercício hercúleo (e também não é o foco, porém, necessário de ser pontuado) tentarmos supor que os ascetismo mateano era também reflexo de processos sócio-políticos, pois, vale frisar que as condições sociais na Palestina do I século não eram tão favoráveis para a maior parcela da população rural, uma vez que “a maior parte do país se dedicava à agricultura, o que era dificultado pelo clima quente e seco”⁵⁰². Fora este empecilho natural para a principal atividade econômica da região, que só acentuava a carestia, outros elementos históricos corroboram o fato de que a maior parte da população, rural e urbana, da Palestina do século I, não possuíam condições econômicas favoráveis; vejamos:

“De um lado dessa grande divisão estavam os Governantes, que constituíam 1% da população, mas possuíam pelo menos metade da terra. [...] Do outro lado estavam, acima de tudo, os Camponeses – essa vasta maioria da população de cuja colheita cerca de dois terços sustentavam as classes altas. Se tivessem sorte, viviam no nível de subsistência, apenas em condições de sustentar a família, animais e obrigações sociais, e ainda tinham o suficiente para o suprimento de semente do ano seguinte”⁵⁰³.

Apesar do autor não fornecer evidências para a montagem da estatística de 1% da população ser composta pelos governantes que controlavam metade das terras, podemos supor que este grupo era composto, de fato, por uma minoria que controlava grande parte das terras da região. Neste caso, no que se refere aos grupos menos abastados, que compunham a grande maioria da população palestina no século I, fica fácil vislumbrarmos os motivos que conduziram a um discurso que suscitava a ideia de uma renúncia alimentar, já que podemos

⁵⁰² HILL, Jonathan. *Op. cit.*, p. 16.

⁵⁰³ CROSSAN, John Dominic. *Op. cit.*, pp. 40-41.

considerar, com os apontamentos de Crossan, que era uma realidade cotidiana a falta de alimentos e, por isso, a mensagem cristã voltou-se para esta questão, oferecendo àquelas pessoas uma esperança diante da falta de alimentos, pois, assim, o autor acabava aproximando a realidade prática daquelas pessoas com um pressuposto que os conduziria a uma recompensa sobrenatural. Ou seja, o autor transformou a realidade da restrição alimentar, numa premissa religiosa e, mais que isso, numa virtude.

Esta análise, acaba nos conduzindo diretamente para os elementos que mais aparecem no texto mateano em segundo lugar, com 3 citações cada. Neste caso, entendemos que a renúncia familiar, se não era uma realidade tão constante no cotidiano daquela população, era pelo menos uma forte ameaça, uma vez que “em casos de fuga de camponeses para não pagarem impostos, suas famílias ou vizinhos eram brutalmente maltratados e mesmo torturados até a morte”⁵⁰⁴, demonstrando que, igualmente ao caso da renúncia alimentar, a renúncia familiar também era um elemento que poderia ocorrer contravontade, mas que acabou sendo transformado, também, em um pressuposto religioso. A renúncia material, consideramos que segue este mesmo itinerário, ou seja, transformada de condição econômica, em pobreza abençoada, enquanto premissa para o acesso ao chamado Reino de Deus, uma vez que, segundo Crossan, este elemento é proveniente do “[...] *Evangelho de Tomé* 54, do *Evangelho de Q* em Lucas 6,20 e Mateus 5,3, e de Tiago 2,5 respectivamente”⁵⁰⁵.

Agora vejamos o mesmo processo no caso de Atanásio. Neste texto, os elementos destacados aparecem desta maneira: 9 referências sobre renúncia alimentar, 8 sobre renúncia material, 6 sobre oração, 5 sobre autorrenúncia, 3 sobre renúncia sexual e familiar e apenas 1 sobre a ideia de mortificação, o que demonstra que, como no caso de *Mt*, a ideia de ascese atanasiana também é bastante prática, ao contrário do *AT* que não nos mostra com clareza suas práticas no sentido de orientar a vida do praticante da ascese para a obediência e fé em Iahweh. Entretanto, observamos que em *Mt* também aparecem em maior número as renúncias alimentar e material, conforme o evidenciado na *VA*.

Ora; se no primeiro caso conseguimos estabelecer uma correlação entre as práticas ascéticas encontradas com maior proeminência no evangelho e o contexto social, político e econômico do I século, neste caso também torna-se possível traçarmos tais correlações, a se considerar que o Egito nos séculos III e IV encontrava-se sobre os auspícios da tetrarquia⁵⁰⁶, como uma tentativa de restabelecimento político e econômico por parte do imperador, após meio século perturbações nas estruturas imperiais⁵⁰⁷. Cabe ressaltar como características gerais deste período, elementos como a orientação para uma espécie de absolutismo por parte do imperador, uma grande expansão do exército, um aprimoramento burocrático e reformas substanciais no regime tributário⁵⁰⁸, uma vez que:

“[...] a burocratização da administração central, a corte, as pressões externas e as reformas militares implicaram a ampliação dos custos com a

⁵⁰⁴ ROCHA, Ivan Esperança. *Dominadores e Dominados na Palestina do Século I*. História, São Paulo, 23 (1-2): 2004, p. 245.

⁵⁰⁵ CROSSAN, John Dominic. *Op. cit.*, p. 75.

⁵⁰⁶ Este sistema de governo era formado por dois *Senior Augusti* e dois *Junior Caesars*, quais sejam: Galério (Leste), Diocleciano (Egito), Maximiano (Oeste) e Constâncio (Norte), conforme nos indica BOWMAN, Alan K. *Diocletian and the First Tetrarchy 284-305 AD*. In: BOWMAN, Alan K. *Et al. The Cambridge Ancient History. The Crisis of Empire, A.D. 193-337*. V. XII. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 69, p. 75.

⁵⁰⁷ *Op. cit.*, p. 67.

⁵⁰⁸ *Idem*.

complexidade político-administrativa, explicando a necessidade da reforma fiscal e monetária”⁵⁰⁹.

Para Alföldy, este novo sistema político-econômico romano gerou alguns impactos, quais sejam: o Estado romano se tornou “todo poderoso”, o que passou a exigir uma entrega absoluta da população, no que se refere ao pagamento de tributos e, ainda segundo o autor, isto ocorreu por conta da preponderância dos militares. Mas, por outro lado, passou também a ocorrer uma grande rotatividade de imperadores, o que alterou significativamente as antigas estruturas de poder⁵¹⁰. Entretanto, tais alterações não se mantiveram apenas no campo da política, mas se fizeram presentes também no domínio social, uma vez que nos grupos mais elevados o acesso ao poder dos mais abastados (senadores) foi interrompido, por conta de uma debilidade no antigo sistema hierárquico; e no caso dos estratos sociais mais baixos, a distância entre os distintos grupos foi encurtada, ao ponto dos homens livres passarem a ser tratados em pé de igualdade em relação aos não-livres⁵¹¹. E no que se refere a estes grupos, Alföldy afirma que “as verdadeiras vítimas da crise foram as massas trabalhadoras, tanto no campo quanto na cidade”⁵¹², a tal ponto que no Egito algumas aldeias foram ameaçadas de despovoamento por conta da crise que se somava a altas cargas tributárias, fazendo com que estes grupos menos abastados passassem a receber apenas o necessário para sua subsistência⁵¹³.

A partir deste prisma, podemos supor que aquelas práticas ascéticas propostas por Atanásio, que considerou, prioritariamente, elementos como a renúncia alimentar e a material, eram como no exemplo das comunidades cristãs do I século, um reflexo do contexto social, político e econômico em andamento no decorrer do III e IV séculos, contexto este que desestruturou as antigas concepções de poder, baseadas na força dos senadores, em prol de uma nova ordem política, fortemente militarizada, agora baseada no grupo dos equestres. Transformações estas que não atingiram exclusivamente os grupos mais abastados, tendo consequências ainda mais nefastas para os mais pobres, como a falta de alimentos e também, a falta de certo nível de conforto proporcionado pelos bens materiais; o que nos leva a crer que justamente estes elementos da realidade cotidiana tenham se tornado mais preponderantes na ascese atanasiana.

Após termos traçado tal itinerário da ideia de ascese, que se iniciou no âmbito da língua grega e da filosofia cínica proposta do Antístenes e ampliada por Diógenes, passando pelo contexto judaico vetero e neotestamentário nas figuras de Elias, Eliseu e João Batista, culminando com a comparação do ascetismo em *Mt*, a partir da narrativa sobre Jesus de Nazaré e na *VA* com os exemplos de Antão do Deserto, podemos então destacar o que consideramos ser a ascese para Atanásio, a partir de suas próprias palavras:

“Contemplava em um a amabilidade, em outro a assiduidade em orar; neste via a paciência, naquele a caridade para com o próximo; de um notava as vigílias, de outro a assiduidade à leitura, admirava a um pela constância, a outro pelos jejuns e pelo repouso na terra nua. Observava a mansidão de um

⁵⁰⁹ MENDES, Norma Musco; SILVA, Diogo Pereira da. As Representações do Poder Imperial na Tetrarquia. In: Phoênix. Laboratório de História Antiga / UFRJ. Ano XIV. Rio de Janeiro: Mauad, 2008, p. 311.

⁵¹⁰ ALFÖLDY, Géza. *Historia Social de Roma*. Madri: Alianza Universidad, 1996, p. 123.

⁵¹¹ *Op. cit.*

⁵¹² “Las auténticas víctimas de la crisis fueron las masas trabajadoras, tanto en el campo como en la ciudad”. *Op. cit.*, p. 133.

⁵¹³ *Idem.*

e a grandeza de alma de outro; em todos notava ao mesmo tempo, a devoção a Cristo e o amor mútuo. Assim satisfeito, voltava para o lugar onde se entregava à ascese, condensando e esforçando-se por exprimir em si mesmo as virtudes de todos”⁵¹⁴.

Este excerto, de título “Instrui-se junto de outros ascetas e se esforça por imitar suas virtudes” encontrado em VA 1, 4, é muito significativo por acreditamos que exprime sucintamente o que Atanásio entendia como ascetismo, pois, como podemos observar, no título o autor indica que Antão teria ido ao encontro de ascetas mais experientes, com objetivo de aprender a partir de seus exemplos, e enumera no decorrer do texto como sendo características daqueles praticantes: amabilidade, assiduidade, paciência, caridade, constância, mansidão, grandeza de alma, devoção a Cristo e amor mútuo. Ou seja, esta representação que Atanásio faz dos ascetas, nos indica que, para o autor, aqueles monges teriam alcançado tais virtudes em consequência da prática assídua, paciente e constante da ascese, que amiúde, teriam lhes conferido amabilidade, caridade, mansidão, grandeza de alma e amor mútuo, tudo isto a partir da devoção ao Cristo. Em meio a esta representação ascética, podemos elencar seus elementos práticos, que seriam: oração, vigília, leitura, jejum e o repouso na terra nua. Partindo desta premissa, podemos considerar que o grupo composto pelas práticas da oração, vigília e leitura são interconexos, uma vez que a vigília compreende a oração constante realizada de noite, em momento que o praticante deveria estar dormindo e também a leitura de textos considerados sagrados ou virtuosos por esses religiosos. Doravante, o que nos resta são o jejum e o repouso na terra nua, o que corrobora nossas afirmações anteriores sobre a renúncia alimentar e material, encontrada na comparação feita entre *Mt* e *VA*. Isto fica evidente também, noutro excerto onde Atanásio deixa transparecer a sua ideia de ascetismo, onde quase que repete as ideias anteriores:

“Quanto mais coisas fazem, mais devemos praticar nossa ascese contra eles. Arma poderosa contra eles são a vida reta e a fé em Deus. Dos ascetas temem o jejum, as vigílias, as orações, a mansidão, a calma, o desprezo do dinheiro e da vanglória, a humildade, o amor aos pobres, as esmolas, a bondade, e, acima de tudo, a piedade em relação a Cristo”⁵¹⁵.

A partir destes exemplos, podemos compreender “os esforços do bispo Atanásio de Alexandria, para integrar o movimento ascético e seus valores à igreja cristã, em geral ocorreram institucional e filosoficamente”⁵¹⁶, considerando que, de acordo com Brakke, no século IV os cristãos coptas se organizavam em grupos distintos, fazendo com que os bispos, representantes de uma hierarquia cristã ainda em processo de formação, a partir de suas respectivas áreas de atuação, trabalhassem no sentido de imprimir uma forma singular de culto cristão no Egito, no que tange a uma teologia e hierarquia uniforme⁵¹⁷, conforme verificado no primeiro capítulo.

⁵¹⁴ VA, 1, 4.

⁵¹⁵ VA, 2, 30.

⁵¹⁶ “[...] *the efforts of Bishop Athanasius of Alexandria (bishop 328-73) to integrate the ascetic movement and its values into the wider Christian Church both institutionally and philosophically*”. BRAKKE, David. *Athanasius and the Politics of Asceticism*. Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 2.

⁵¹⁷ *Op. cit.*

Neste sentido, era de suma importância para Atanásio ser visto como o arauto do ascetismo no Egito, pois ali os monges se organizavam “para formar brigadas de homens vestidos de preto que executavam as tarefas da Igreja: em primeiro lugar, destruir os templos pagãos, e mais tarde devastar as ruas e as basílicas quando ocorriam polêmicas [...]”⁵¹⁸, como no caso do arianismo combatido veementemente por Atanásio, e por esta razão entendemos que “A vida de Antão ‘o padrão suficiente para a disciplina’ dos monges; os leitores desse texto não deveriam meramente admirar Antão, mas também imitá-lo”⁵¹⁹.

Entretanto, esta relação de poder não se fazia apenas no sentido bispos → monges, mas também de forma inversamente proporcional monges → bispos, pois, concordamos com Vööbus, quando afirma que “a imensa autoridade dos monges também lhes assegurava a participação nos assuntos eclesiásticos, a direção que gradualmente assumiram”⁵²⁰. Autoridade esta que lhes era conferida por conta de suas proezas ascéticas, que os colocavam, se não no topo da ainda pretensa hierarquia eclesiástica, mas no topo da santidade no Egito entre o III e IV séculos, ao mesmo nível que os recém-extintos mártires, conforme o exposto anteriormente em capítulo vindouro, e ainda mais que isto, pois, acreditamos que naquele contexto conturbado do Egito, onde grupos cristãos se debatiam entre os limites do que seria a ortodoxia da fé em contraposição à heresia e, também, em relação ao próprio Império Romano, que passava por um período de profundas transformações, pode ter ocorrido um processo muito parecido com o que ocorreu alguns séculos antes, no contexto das comunidades cristãs do século I, como nos indica Miranda:

“Aparentemente, a leitura da realidade histórico-social das comunidades cristãs no final do primeiro século indica que os grupos cristãos se debatiam com a necessidade de construção de identidades, por causa da separação em processo das comunidades judaicas e pela relação ambígua com a sociedade romana. [...] Diante de um mundo em conflito, a única alternativa que o visionário acredita existir para os fiéis seguidores do Cordeiro, assim, é a ruptura completa com o mundo, bem como a espera pela oportunidade de participar da vitória de Cristo, na forma do martírio idealizado”⁵²¹.

Para o autor, a necessidade da construção de identidades entre grupos cristãos em conflito no primeiro século, que estavam em processo de diferenciação em relação às sinagogas e também a distância destas comunidades em relação aos romanos não-cristãos, foi o mote maior para que João de Patmos (?-?) estabelecesse o ascetismo como elemento de segregação de sua comunidade, considerada por ele ideal, em relação às outras. Em nosso caso, acreditamos que processo similar pode ter se avultado, porém, não em relação a

⁵¹⁸ “[...] para formar brigadas de hombres ataviados de negro que ejecutaban las tareas de la Iglesia: ante todo, destruir los templos paganos, y más tarde asolar las calles y las basílicas cuando se ventilaban polémicas doctrinales”. JOHNSON, Paul. *Op. cit.*, p. 132.

⁵¹⁹ “[...] Antony's life ‘a sufficient pattern for the discipline’ of monks; the readers of this work should not merely admire Antony, but also imitate him. Athanasius self-consciously presents Antony's life as an ideal, a ‘pattern’ to be followed”. BRAKKE, David. *Op. cit.*, p. 201.

⁵²⁰ “The immense authority of the monks also secured them an entrance into ecclesiastical affairs, the direction of which they gradually assumed”. VÖÖBUS, Arthur. *Op. cit.*, p. V.

⁵²¹ MIRANDA, Valtair A. Ascetismo e Sectarismo no Apocalipse de João. *Reflexus*, Ano VI, n. 8, 2012/1, p. 136.

comunidades cristãs e judaicas, como no exemplo de Miranda, mas em relação as diversas comunidades cristãs que professavam, cada uma, o que entendiam como o caminho reto (portanto, também nos séculos III e IV existiam grupos cristãos que se debatiam pela necessidade de construção de uma identidade, conforme já observado na contenda ariana) e, também, em relação aos contatos existentes entre estas comunidades e o Império, num jogo de forças centrípetas e centrífugas (portanto, no que se refere à proximidade que uns grupos possuíam em relação ao Império, ou ao distanciamento que os outros possuíam, pelo fato de não se alinharem àqueles, como no caso de grupos apontados como heréticos), levando em conta que “desde um simples anacoreta nos eremitérios desérticos até o episcopo metropolitano observamos um notável peso da mudança organizacional da sociedade marcado por um repertório e por um vocabulário cristão”⁵²².

2.5. Considerações finais:

Em suma, o que podemos observar acerca do ascetismo praticado pelos monges eremitas coptas nos séculos III e IV, a partir das representações produzidas por Atanásio e Jerônimo, ao mesmo tempo que dizem respeito a uma profunda prática espiritual, baseada fundamentalmente na oração constante, possuía também sua expressão corporal. Pois em sua expressão fundamental, que acabou permanecendo de certa maneira para o nosso contexto, a ascese, antes de tudo, consistia na prática de exercícios. Portanto, diferentemente dos gregos que forjaram o termo, os cristãos poderiam entender a prática ascética a partir de um significado inerente tanto à alma quanto ao corpo. Porém, o significado da prática ascética não representava apenas uma ideia inerente ao âmbito religioso, mas também uma expressão social de um grupo que buscava sua autoafirmação e identidade, frente aos grupos difusos que professavam a mesma fé no Cristo e também como um elemento que permeava a dinâmica social do poder no Egito do III e IV séculos.

Segundo nossa hipótese central, entendemos que a prática do ascetismo monástico, baseada fundamentalmente numa série de restrições alimentar, sexual e social; estas últimas tidas como geradoras tanto de prazer quanto de conforto e luxo; e numa intensa austeridade religiosa, quando acrescida pela prática da solidão, que remete imediatamente na ausência de outro para auxiliar ou socorrer aquele que precisa de ajuda, bem como o duro cotidiano no deserto escaldante de dia e gelado à noite, além da severa ausência de recursos naturais e materiais úteis para garantir uma condição de sustento minimamente confortável, acabava por exprimir uma ideia de sacrifício e sofrimento por parte dos monges eremitas, que tornaram possível a sua aproximação intensa com os mártires de outrora. Aproximação esta, feita não ingenuamente, ou apenas por conta de fins religiosos ou místicos, mas também por conta de interesse político, num contexto de relações de poder dinamizadas por intensos conflitos entre os cristianismos concorrentes. Isto é o que buscaremos comprovar a seguir.

⁵²² NICOLAEV, Alan. Manifestações Ascéticas Cristãs no Mediterrâneo Oriental: A Configuração dos Homens Santos na História Lausfaca. Mare Nostrum, ano 2012, n.3, p. 35.

III. HERDEIROS DE MÁRTIRES: O estereótipo de mártir no monaquismo eremítico copta

3.1. Introdução:

Após a análise das práticas e representações inerentes aos termos “monge”, “eremitismo” e “ascetismo”, provenientes da língua grega, encontrados na cultura judaica e apropriados pelo cristianismo no Egito, nos debruçaremos sobre o elemento que acreditamos dar acabamento ao ideal monástico eremítico copta do III e IV séculos, nas representações elaboradas por Atanásio e Jerônimo, qual seja, o martírio.

O significado do termo “martírio” e de seus derivados como “mártir”, ou seja, aquele que sofreu o martírio, igualmente aos casos anteriores, também têm origem no idioma grego, a partir do termo *martureō* (*martyréoo*), que segundo Bailly possui diversos significados como: “ser testemunha”, “fazer testemunha”, “testemunhar”, “prestar depoimento”, “atestar” ou até “dar garantia”⁵²³. Para Strong, o termo pode significar “testemunha”, “testemunhar” e “depor”⁵²⁴.

⁵²³ BAILLY, Anatole. *Op. cit.*, p. 549.

⁵²⁴ STRONG, James. *Op. cit.*, p. 46.

Avemarie e Henten corroboram nossos apontamentos anteriores, pois entendem o termo “mártir” como “um desenvolvimento semântico do substantivo grego *martys* (“testemunha”)⁵²⁵. Sendo assim, podemos dizer *a priori*, que todos estes significados convergem num mesmo sentido, no ato do mártir ter visto ou saber de algo e relatá-lo a alguém ou mesmo na presença de muitos, atestando e defendendo a veracidade dos fatos da maneira como foram por ele observados ou por outrem relatados. Sendo assim, qualquer que seja o bônus ou ônus, o mártir é apenas uma testemunha, no sentido *stricto* do termo.

Em âmbito judaico-cristão, amiúde, dar um testemunho não era prática tão simples assim, pois não bastava apenas dar uma versão de fatos vistos ou sabidos por parte da testemunha. Quando relacionamos este termo aos judeus ou cristãos, não podemos dissociar desta representação uma morte terrivelmente dolorosa por parte das testemunhas. Entretanto, nem tudo era ônus, pois esses acontecimentos acabavam servindo, para as autoridades de ambas as religiões, como base para um processo didático a partir dos exemplos fornecidos por aqueles que vertiam seu próprio sangue ao dar seu testemunho, transformando este ato “[...] como modelo de fé a ser seguido por todos os cristãos”⁵²⁶.

Uma questão que pretendemos esclarecer agora, que torna-se fundamental para a compreensão de nosso itinerário de pesquisa vindouro, é a seguinte: que relação pode existir entre os eventos dos martírios e o monaquismo eremítico copta, levando-se em conta que o período das perseguições aos cristãos ocorreu “[...] durante o governo do imperador Décio em 250 d.c, até o edito de Galério de 311 d.c, embora esse mesmo edito não tenha impedido que houvesse outras perseguições de dimensões menores e localizadas”⁵²⁷, época em que o movimento monástico ainda estava num incipiente processo de formação e os mártires mais famosos acabaram mesmo nem sendo monges? Acreditamos que apesar dos monges não terem vivenciado a experiência dos martírios, o estereótipo de mártir foi incorporado ao de monge, como observaremos neste capítulo.

3.2. O estereótipo de mártir pré-cristão:

Com objetivo de melhor compreendermos em que termos o estereótipo de mártir se fundamenta, tornar-se-á necessário matizar o entendimento a seu respeito, com a intenção de verificarmos o amplo espectro de possibilidades inerentes a sua análise, pois entendemos que existem determinados traços em situações que se não são semelhantes ao martírio com visto até aqui, ao menos se aproximam de tal modelo. Para tanto, cotejaremos este estereótipo a partir da aparelhagem mental grega e judaica, conforme o estabelecido em nosso itinerário de pesquisa.

No que se refere ao estereótipo de mártir no contexto dos antigos gregos, o que temos é uma fronteira muito tênue entre este e a representação de herói, no que tange a ideia de *noble death* ou morte heróica, uma vez que, de acordo com Avemarie e Henten: “morte heróica também pode ser chamada de martírio ou é similar ao martírio”⁵²⁸. Neste sentido e seguindo a dinâmica empregada para este capítulo, faremos algumas observações acerca do estereótipo de mártir, ou da morte heróica para aqueles que forjaram o termo e, portanto,

⁵²⁵ “[...] *a semantic development of the Greek noun martys* (‘witness’)”. AVEMARIE, Friedrich; HENTEN, Jan Willen van. *Martyrdom and the Noble Death: Selected texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2002, p. 2.

⁵²⁶ BRANDÃO, Sílvia Sgroi. Perseguições e Martírios na *História Eclesiástica*: Análise dos Escritos de Eusébio de Cesareia. Revista História e Cultura, Franca-SP, v.2, n.3 (Especial), p.268-279, 2013, p. 269.

⁵²⁷ SILVA, Diego Henrique Sanches da; VENTURINI, Renata Lopes Biazoto. Os Mártires do Coliseu: O Martírio na Consolidação dos Ideais Cristãos no Dominado Romano. VI Jornada de Estudos Antigos e Medievais UEM – Trabalhos Completos, 2007, p. 1.

⁵²⁸ “[...] *noble death that can be called martyrdom or are rather similar to martyrdom*”. AVEMARIE, Friedrich; HENTEN, Jan Willen van. *Op. cit.*, p. ix.

primeiro o utilizaram: os gregos. Após este exercício, buscaremos tal estereótipo no contexto veterotestamentário, entendendo ser esta sua matriz judaica.

Se formos em busca das origens do estereótipo de mártir, temos que nos remeter à Grécia antiga, por conta da significação do termo *marturew* (*martyréoo*) ter sido obra daquele povo. Entretanto, no que se refere não ao termo, mas as representações inerentes a ele, é preciso retornarmos para o século VIII ou VII AEC, para além da Grécia ou, no oriente; espaço e tempo geradores da mais antiga noção de martírio (ou apenas morte heróica) da qual se tem notícia, a partir dos relatos acerca de Ahiqar o sábio, como segue: “então Esarhaddon ficará muito enfurecido ouvindo palavras como essas, que direi para ele, e ele terá Ahiqar morto”⁵²⁹. Neste caso, podemos observar que Ahiqar, membro arameu da corte assíria, após ter sido traído por seu sobrinho Nadin, é sentenciado à morte pelo rei Esarhaddon⁵³⁰. Entretanto, um elemento que chama a atenção é o fato de que, além da questão crucial da condenação à morte, tal veredito é dado pelo governante a um membro de sua corte, mas que não fazia parte de sua etnia e que, portanto, não compartilhavam, ou pelo menos eram distantes em termos de práticas culturais e representações; modelo este que se fará presente em boa parte dos estereótipos de martírios aqui analisados. Outro ponto em destaque é o das relações de poder contidas neste tipo de ação, já que ao denunciar o tio, provavelmente, Nadin almejava auferir vantagens perante o rei.

Após este ponto de partida, podemos retomar o caso do estereótipo de mártir (ou ainda apenas morte heróica) no caso dos gregos. Como no episódio da ascese já estudado, também podemos apontar que a prática da morte heróica deita suas raízes nas concepções dos antigos filósofos gregos, levando em consideração que, segundo os autores, na concepção destas pessoas “o sacrifício era valorizado em nome de terceiros ou causas importantes. Alguns deles colocam em prática este ideal. Eles serviam de modelo, porque mostraram como objetivos importantes podem ser alcançados, mesmo sob circunstâncias extremamente difíceis”⁵³¹. Aqui nós já encontramos uma representação mais elaborada que no exemplo de Ahiqar, pois, estes filósofos, além de condenados à pena capital pelas autoridades, como no relato do sábio oriental, entendiam que estavam entregando sua vida para o bem-estar de outros ou em defesa de uma causa que lhes parecessem merecedora de tal sacrifício. Além disso, encontramos aqui a função didática da morte heróica, pois, segundo os autores, quem a sofria se tornava um modelo cuja mensagem dizia respeito ao alcance dos objetivos, mesmo sob extremas dificuldades.

Um caso bastante significativo para ilustrar os últimos apontamentos é o do julgamento e condenação de Sócrates, encontrado na Apologia de Platão, se considerarmos que “a morte de Sócrates foi um caso especial para gregos e romanos. É claro que Sócrates tinha uma posição privilegiada. Sua atitude calma, mas inflexível durante seu discurso de defesa e a resposta à sua condenação na Apologia de Platão rendeu admiração de muitos”⁵³².

Sendo assim, o cenário que se apresentava à época do julgamento do filósofo foi o seguinte: “Sócrates é acusado pelo poeta Meleto, pelo rico curtidor de peles, influente orador e político Anitos, e por Lição, personagem de pouca importância. A acusação era grave: não

⁵²⁹ “Then Esarhaddon will be highly enraged hearing words like these, which I will say to him, and he will have Ahiqar killed”. *Ahq*, col. II, 22-31.

⁵³⁰ AVEMARIE, Friedrich; HENTEN, Jan Willen van. *Op. cit.*, p. 24.

⁵³¹ “[...] valued sacrifice on behalf of others or for important causes. Some of them put this ideal into practice themselves. They functioned as model figures, because they showed how important goals could be reached even under extremely difficult circumstances”. *Op. cit.*, p.11.

⁵³² “Socrates’ death was a special case for Greeks and Romans. [...] Socrates clearly had the prime position. His calm but unyielding attitude during his speech of defence and the response to his conviction in Plato’s Apology compelled the admiration of many”. *Op. cit.*, p.12.

reconhecer os deuses do Estado, introduzir novas divindades e corromper a juventude”⁵³³. Porém, o que ocorria era que Sócrates acabou cultivando muitas inimizades por conta de sua atuação, que segundo a fonte consistia no filósofo ficar “[...] vagueando e interrogando, de acordo com o deus, a quem, seja cidadão, seja forasteiro, eu tiver na conta de sábio, e, quando julgar que não o é, coopero com o deus, provando-lhe que não é sábio”⁵³⁴.

Neste caso, as conclusões de Sócrates e de seus jovens seguidores acabaram desagradando políticos, poetas, artesãos e toda a sorte de grupos sociais atenienses, que logo elaboraram uma acusação contra o filósofo, pois, segundo a própria fonte, os jovens seguidores de Sócrates passaram também a questionar as pessoas e, “em consequência, os que eles examinam se exasperam contra mim e não contra si mesmos, e propalam que existe um tal Sócrates, um grande miserável, que corrompe a mocidade”⁵³⁵.

Fator relevante para as nossas análises é que Sócrates agia “de acordo com o deus”, ou seja, o que ele fazia (chegar a conclusão de que os que se diziam sábios na verdade não eram) foi uma missão dada a ele por uma divindade, e mesmo tendo ciência de que tais atitudes poderiam gerar conflitos, o filósofo praticou os pressupostos que foram passados pela divindade, defendendo sua crença, mesmo que isto lhe custasse a própria vida⁵³⁶. Além disso, mesmo durante o julgamento, não deixou de atestar a sua concepção, inclusive aceitando pacificamente sua condenação ao *hades*; modelo que acreditamos encontrar nos casos estudados.

Seguindo com o itinerário do estereótipo de mártir, anterior ao cristianismo, podemos dizer que além das matrizes apresentadas, a saber assíria e grega, o judaísmo também pode se apresentar enquanto uma terceira matriz para este estereótipo, considerando que “as histórias de martírios judaicos mais antigas são parte do *2Mc* (cerca de 125 AEC), um dos quatro livros nomeados depois dos irmãos macabeus rebelarem-se contra o rei grego Antíoco IV”⁵³⁷, e para além do texto dos macabeus, também podemos citar como corolário das representações do martírio, no que tange à matriz judaica, o texto sobre Daniel, “com cerca de quarenta anos mais antigo que *1* e *2Mc*, já incluía duas histórias sobre a execução de sábios da Judeia que correspondem as histórias dos mártires macabeus”⁵³⁸. Sendo assim, vejamos os casos:

No que se refere à narrativa dos macabeus, podemos encontrar dois casos que possuem relação direta com a questão em voga, inclusive, porque diferente dos casos anteriores, os textos se utilizam do termo “martírio” para denominar os eventos, quais sejam: os martírios de Eleazar e dos sete irmãos, encontrados em *2Mc*, 6-7, conforme verificaremos. No primeiro caso, encontramos um elemento importante para nossas análises: o *leitmotiv* do martírio, que a nosso ver, possui ecos ulteriormente nos martírios cristãos. Neste caso, o cerne da questão foi a instalação forçada do culto não-judaico, politeísta, entre os judeus, notadamente monoteístas, como segue: “Depois de não muito tempo, o rei enviou Geronte, o ateniense, com a missão de forçar os judeus a abandonarem as leis de seus pais e a não se governarem mais segundo as leis de Deus”⁵³⁹. A partir desta determinação, houve resistência por parte de determinados grupos em aceitar as práticas não-judaicas, que passaram a ser realizadas no templo e, sendo assim, “quanto aos que não se decidissem a passar para os costumes gregos,

⁵³³ PESSANHA, José Américo Motta. Sócrates: Vida e Obra. In: VVAA. Sócrates. São Paulo: Nova Cultural, 1987, não paginado (Os Pensadores).

⁵³⁴ ApS, Ciência e Missão de Sócrates.

⁵³⁵ *Idem*.

⁵³⁶ *Idem*.

⁵³⁷ “The oldest Jewish stories of martyrdom are part of Second Maccabees (about 125 BCE), one of the four books named after the Maccabean brothers who rebelled against the Greek king Antiochus IV”. AVEMARIE, Friedrich; HENTEN, Jan Willen van. *Op. cit.*, p. 42.

⁵³⁸ “[...] which is about forty years older than 1 and 2 Maccabees, already includes two stories about the execution of sages from Judaea that closely correspond to the Maccabean martyr stories.”. *Idem*.

⁵³⁹ *2Mc*, 6, 1.

que os matassem”⁵⁴⁰, segundo o relato do texto. Então, começam a vigorar no texto os exemplos de martírios, conforme tabela abaixo:

Martírios em 2Mc 6-7.

Vítimas:	Causas:	Tipologia:
Duas mulheres.	Circuncisão dos filhos	Exposição pública com os filhos / Jogadas da muralha
Grupo.	Celebração oculta do sabat.	Queimadura.
Eleazar (escriva).	Recusa em ingerir carne de porco, proveniente dos sacrifícios não-judaicos.	Suplício na roda.
Seis irmãos.	Recusa em tocar a carne de porco, proveniente dos sacrifícios não-judaicos.	Tortura com flagelos e angústia nervosa / Extração da língua, couro cabeludo e dedos / Queimadura.
Sétimo irmão.	Recusa em tocar a carne de porco, proveniente dos sacrifícios não-judaicos.	Todas as anteriores, porém com “crueldade ainda mais feroz que aos outros”.
Mãe dos sete irmãos.	Recusa em tocar a carne de porco, proveniente dos sacrifícios não-judaicos.	Indefinida.

O que podemos depreender dos dados expostos acima é que, naquele contexto sócio-político de dominação selêucida⁵⁴¹ do II século, o que ocorria era uma tentativa de universalização da cultura helênica, através de imposição, muitas vezes violenta ao aceite de práticas culturais e religiosas, neste caso em relação aos judeus resistentes, que compartilhavam de uma aparelhagem mental destoante daquela imposta pelos gregos, pelo menos no tocante ao seu aspecto religioso, uma vez que os gregos praticavam uma religião politeísta e os judeus, neste II século, já adotavam o monoteísmo. Sendo assim, Antíoco IV (Epífanês), “[...] como forma de consolidar seu poder, toma medidas helenizantes, concedendo o status de polis a várias cidades, promove a adoração de Zeus e reivindicando, para si, prerrogativas divinas”⁵⁴², o que gerava atrito entre a política religiosa helenizante imposta pelo rei selêucida e a população judaica monoteísta dominada.

Sendo assim, podemos dizer que este modelo de martírio macabeu exercia uma função social deveras relevante, uma vez que poderiam servir às comunidades judaicas enquanto um elemento didático, no sentido de que a partir daqueles exemplos de mortes heróicas, os membros das comunidades que entrassem em contato com tais textos, deveriam entender a mensagem de que diante de quaisquer ameaças, mesmo que fosse a morte iminente, as práticas judaicas jamais deveriam ser negligenciadas, pois enquanto dominados ou em exílio, estas serviriam enquanto fomentadoras da coesão social e também legitimadoras de suas práticas e representações, que serviam como elementos formadores de uma aparelhagem mental própria daqueles grupos, pois, como nos informa o próprio texto: “[...] não se desconcertem diante de tais calamidades, mas pensem antes que esses castigos não sucederam para a ruína, mas para a correção da nossa gente”⁵⁴³.

Torna-se importante também alertarmos que os martírios macabeus possuem uma especificidade, até mesmo em relação ao caso de Daniel, pois, os autores dos textos entendiam que o estopim dos acontecimentos era o seu próprio pecado, o que explica o fato

⁵⁴⁰ 2Mc, 6, 9.

⁵⁴¹ Com a morte de Alexandre o Grande em 323 AEC, seu império foi dividido entre seus generais em três reinos distintos, situados na Macedônia, no Egito e na Mesopotâmia, onde surgiu o reino selêucida. SANTANA, Thiago Borges de. O Modus Vivendi Helênico e a Revolta dos Macabeus no Séc. II aEC. Revista Oráculo, ano 9, nº 14, 2013, p. 35.

⁵⁴² SANTANA, Thiago Borges de. *Op. cit.*, p. 38.

⁵⁴³ 2Mc, 6, 12.

do texto possuir termos como “castigo” e “correção”, conforme observado acima. O problema foi que Jasão (que era irmão do sumo sacerdote Onias III) faz uma barganha com o rei que consistia em suborno e na garantia de uma eficaz helenização dos judeus, em troca do cargo de sumo sacerdote, então assumido por seu irmão⁵⁴⁴.

Outro exemplo que expõe uma ideia de estereótipo martirial no âmbito judaico é o caso de Daniel, que não poderia deixar de figurar neste momento, devido a sua ligação direta com o exemplo dos macabeus supracitado, levando em consideração que “[...] é imprescindível pensar nas visões apocalípticas do Livro de Daniel e na resistência armada da era macabaica”⁵⁴⁵, se levarmos em conta que “o livro de Daniel é mais que uma literatura isolada, é reflexo de um movimento maior. Esse movimento será como a ação conflitante de grupos sociais distintos que lutam pelo controle do sistema de realização histórica”⁵⁴⁶; a saber, os selêucidas e as comunidades judaicas⁵⁴⁷.

No caso que pode ser encontrado em Daniel, podemos observar um modelo martirial bem mais detalhado que nos exemplos anteriores. De acordo com a narrativa, o cerne da questão foi a inauguração da estátua de ouro erigida a mando de Nabucodonosor, a qual todos deveriam prostrar-se em adoração ao ídolo aurífero, porém, conforme as palavras do arauto real, “aquele que não se prostrar e não adorar será imediatamente atirado à fornalha acesa!”⁵⁴⁸. Eis o problema, aliás, muito semelhante ao apresentado no exemplo dos macabeus, pois, em ambos os casos, existia de um lado a autoridade não-judaica em busca de demonstrar seu poderio, forçando os judeus a quebrarem suas regras de conduta religiosa e, por outro lado, os judeus, ou pelo menos parte deles⁵⁴⁹, irredutíveis em trair a religião e práticas herdadas de seus pais e que acreditavam ser provenientes daquele que era considerado o seu único Deus.

Seguindo na análise, nos deparamos com o seguinte desfecho, como resultado da desobediência de Sidrac, Misac e Abdênago: “Eles foram , pois, amarrados com suas túnicas, seus calções, seus barretes e suas outras vestes, e arremessados à fornalha acesa”⁵⁵⁰, porém, de acordo com o texto, pela fidelidade dos condenados com Deus, “o fogo não tinha exercido poder algum sobre seus corpos, os cabelos de sua cabeça não tinham sido consumidos, seus mantos não tinham sido alterados, e nenhum odor de fogo se apegara a eles”⁵⁵¹. Sendo assim, podemos depreender o seguinte sentido social do texto:

“Em qualquer caso, a religião de Daniel e seus companheiros é um elemento central da sua identidade. O monoteísmo dos quatro colocava limites na autoridade estatal no momento em que a política do rei e a prática religiosa dos judeus entraram em conflito. O diálogo entre Nabucodonosor e os três homens em 3:14-18

⁵⁴⁴ SANTANA, Thiago Borges de. *Op. cit.*

⁵⁴⁵ SILVA, Bruna Jéssica Cabral. O Movimento Apocalíptico e Macabeu como Protesto ao Domínio Helênico. *Revista Oráculo*, ano 9, nº 14, 2013, p. 64.

⁵⁴⁶ *Op. cit.*, p. 68.

⁵⁴⁷ Vale indicar que o uso deste tipo de texto para a presente pesquisa, não se dá com a intenção de análises mais aprofundada acerca de seu próprio contexto de produção, mas sim, apenas para a verificação de elementos textuais que podem ser de importância para a elaboração de um modelo estereotipado de mártir pré-cristão.

⁵⁴⁸ *Dn*, 3, 6.

⁵⁴⁹ Vale frisar que não consideramos os judeus enquanto um grupo social único ou homogêneo, visto que de acordo com Chevitarese, a região então dominada “[...] foi palco de violentas tensões entre facções judaicas rivais”, indicando assim que não existia uma homogeneidade em relação ao grupo dos judeus. CHEVITARESE, André Leonardo. Reflexões em torno de Daniel 9, 1-19. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. *Op. cit.*, p. 20.

⁵⁵⁰ *Dn*, 3, 21.

⁵⁵¹ *Dn*, 3, 27.

antes da execução mostra a dupla lealdade e a tensão entre a autoridade do rei e a de Deus”⁵⁵².

Naquele contexto social, o elemento que salta aos olhos é a ocorrência de tensões entre a autoridade estatal e os judeus, conforme mencionado acima. Porém, o que também é relevante, e antes disto, são as tensões existentes entre grupos, que antes próximos ao rei, perderam sua proeminência por conta da presença judaica, uma vez que podemos perceber tal questão na acusação a seguir: “Ora, aí estão alguns judeus, a quem confiaste a administração da província da Babilônia. [...] Esses homens não tomaram conhecimento do teu decreto, ó rei: não servem a teu deus e não adoram a estátua de ouro que levantaste”⁵⁵³. Porém, no caso em que Daniel foi levado à fornalha com seus companheiros, não podemos dizer que o martírio se concretizou nos mesmos termos das análises anteriores, por conta do milagre ocorrido com o aparecimento do chamado “quarto homem”.

Por conseguinte, também no caso de Daniel lançado à cova dos leões, aliás, pelos mesmos motivos observados na primeira tentativa, pois, “[...] os ministros e os sátrapas se puseram a procurar um motivo de acusação contra Daniel nos negócios do Estado”⁵⁵⁴, não podemos dizer que o martírio se concretizou, nos mesmos moldes do estabelecido anteriormente, devido a ocorrência de um segundo milagre, conforme o texto, uma vez que, após ter sido lançado para o deleite dos leões, Daniel quando interrogado pelo rei respondeu o seguinte: “Ó rei, vive para sempre! Meu Deus enviou-me seu anjo e fechou a boca dos leões, de tal modo que não me fizeram mal”⁵⁵⁵.

Segundo Avemarie e Henten, os exemplos dos macabeus e de Daniel são de grande valia para nossa análise do estereótipo martirial no cristianismo, e também enquanto elemento presente nas representações monásticas coptas, posto que para estes autores, no que se refere ao martírio, existe um modelo padrão tanto nas narrativas judaicas quanto nas cristãs, uma vez que “várias narrativas judaicas e cristãs não só combinam com nossa definição de mártir, mas também mostram um padrão único de elementos narrativos na mesma sequência”⁵⁵⁶:

“1 Um decreto emitido pela autoridade (pagã) é o ponto de partida para a narrativa. A transgressão desse decreto resulta em pena de morte.

2 A fiscalização do cumprimento da lei coloca judeus e cristãos num conflito de lealdade, uma vez que os judeus não podem ser fiéis ao seu deus, a Lei, o modo de vida judaico e o cristão devem fazer concessões das suas convicções religiosas.

3 Quando os cristãos ou judeus são obrigados – por exemplo, depois de sua prisão – a escolher

⁵⁵² “In any case, the religion of Daniel and his companions is a central element of their identity. The monotheism of the four puts fundamental limits on the state authority at the moment when the king’s policy and the Judaeans’ religious practice run into conflict with each other. The dialogue between Nebuchadnezzar and the three men in 3:14–18 just before their execution shows their double loyalty and the tension between the authority of the king and that of God”. AVEMARIE, Friedrich; HENTEN, Jan Willen van. *Op. cit.*, p. 44.

⁵⁵³ *Dn*, 3, 12.

⁵⁵⁴ *Dn*, 6, 5.

⁵⁵⁵ *Dn*, 6, 22.

⁵⁵⁶ “Several Jewish and Christian narratives not only match our definition of the martyr, but show also a common pattern of narrative elements in the same sequence”. AVEMARIE, Friedrich; HENTEN, Jan Willen van. *Op. cit.*, p. 4.

entre cumprir com a lei do governo ou permanecer fiel à sua religião e práticas, eles escolhem morrer ao obedecer às autoridades.

4 Esta decisão torna-se óbvia durante o exame feito pelo governante ou outros funcionários, que é por vezes acompanhado de torturas.

5 A execução é descrita ou ao menos indicada”⁵⁵⁷.

Tal grade de leitura torna-se um instrumento de suma importância para nossas análises, já que entendemos que algumas representações forjadas no âmbito do judaísmo e transmitidas pelos textos veterotestamentários, foram apropriadas pelo cristianismo, pelo fato de seus fieis considerarem-se integrantes de uma história salvífica que tem como ponto de partida a religião judaica⁵⁵⁸, ou até mesmo pelo fato de ambas as religiões se utilizarem dos mesmos livros, como é o caso do *AT*. Sendo assim, acreditamos que “alguns dos mais famosos textos cristãos mostram semelhanças impressionantes com textos de martírios judaicos ou passagens do Novo Testamento sobre a morte de Jesus”⁵⁵⁹.

Para dar cabo à empreitada iniciada neste subtítulo, aplicaremos a metodologia proposta por Bardin na parte introdutória da presente pesquisa, com objetivo de tornar visível o que entendemos como sendo uma proposta de estereótipo martirial antes do cristianismo, a saber no que concerne à aparelhagem mental grega e judaica, pois acreditamos que tais matrizes de representações serviram como base ou ao menos contribuíram de alguma maneira para a elaboração do estereótipo do mártir inserido no movimento monástico eremítico copta.

O estereótipo de mártir antes do cristianismo.

Matriz	Termos estruturantes:
Grega	Sacrifício do mártir como provedor de um bem comum, ou de causas que merecessem ser defendidas com a entrega da própria vida.
Grega	Atitude calma e inflexível diante da condenação à morte.
Grega	Defesa de uma causa divina.
Judaica	Resistência diante do abandono de práticas religiosas precedentes.
Judaica	Resistência ao ultrapassar interditos religiosos, ao quebrar ou realizar determinados rituais ou imposições estatais.
Judaica	Condenação por autoridade de outra matriz étnico-religiosa.
Judaica	Torturas variadas seguidas de morte violenta, num tom

⁵⁵⁷ “1 An enactment issued by the (pagan) authorities is the point of departure for the narrative. Transgression of this enactment results in the death penalty. 2 The enforcement of the law brings Jews or Christians into a conflict of loyalty, since Jews cannot stay faithful to their God, the Law and their Jewish way of life and Christians have to make concessions to their religious convictions. 3 When Christians or Jews are forced – for instance, after their arrest – to decide between complying with the law of the government or remaining faithful to their religion and practices, they choose to die rather than obey the authorities. 4 This decision becomes obvious during the examination by the ruler or other officials, which is sometimes accompanied by tortures. 5 The execution is described, or at least indicated”. *Idem*.

⁵⁵⁸ Acreditamos em tal hipótese, levando em conta que “os primeiros cristãos, portanto, eram judeus que acreditavam que Deus tinha ressuscitado Jesus dos mortos, provando, assim, sua mensagem”, conforme HILL, Jonathan. *Op. cit.*, p. 24; e também porque consideramos que “originalmente, o Cristianismo era um produto da vida religiosa do Judaísmo”, conforme nos indica JAEGER, Werner. *Op. cit.*, p. 14-15.

⁵⁵⁹ “[...] some of the most famous Christian texts show striking similarities with Jewish martyr texts or New Testament passages about the death of Jesus”. AVEMARIE, Friedrich; HENTEN, Jan Willen van. *Op. cit.*

Conforme o exposto no quadro acima, que sintetiza o que podemos depreender do estereótipo de mártir no âmbito das culturas grega e judaica, podemos perceber que o método da análise de conteúdo, a partir da elaboração de estereótipos, aliado ao método comparativo, foi de grande valia para a ampliação de nosso entendimento acerca de que termos sinalizavam na audiência ou leitores dos textos o que era um mártir, ou seja, que atitudes e que situações deveriam ocorrer para que configurasse, no caso grego a morte heróica e no caso judaico, o testemunho de sangue. Com esta “deixa”, passemos agora ao caso do martírio no âmbito do cristianismo.

3.3. O estereótipo de mártir cristão:

No que se refere ao cristianismo, o grande modelo que serviu como estereótipo de mártir, sem dúvida, é fundamentado na figura do próprio Jesus de Nazaré, e as principais fontes a serem verificadas a esse respeito são os Evangelhos. Certamente, temos em mente que estes documentos não apresentam versões fidedignas dos fatos, tal qual ocorreram, mas sim versões acerca do tema, considerando o contexto específico de cada comunidade que os produziu. Além disso, temos em mente ainda que em meio à narrativa apresentada acerca do martírio de Jesus, encontrar-se-ão elementos constituintes da religiosidade dessas comunidades.

Em *Mt* podemos dizer que o tema do martírio aparece ainda anteriormente ao momento da narrativa em que Jesus é propriamente martirizado. Em *Mt*, 10, 17-22, segundo a narrativa, Jesus teria dado alguma autoridade para seus seguidores mais íntimos, chamados Apóstolos, como a possibilidade de realizar exorcismos e curas de enfermidades. Entretanto, chama a atenção para nossas análises o excerto mencionado anteriormente, quando o autor do texto nos indica que Jesus estaria instruindo os seus doze seguidores acerca de como deveriam agir diante da possibilidade de serem martirizados e assim segue o texto:

“Guardai-vos dos homens: eles vos entregarão aos sinédrios e vos flagelarão em suas sinagogas. E, por causa de mim, sereis conduzidos à presença de governadores e de reis, para dar testemunho perante eles e perante as nações. [...] Aquele, porém, que perseverar até o fim, esse será salvo.”⁵⁶⁰

Podemos retirar deste pequeno trecho alguns elementos significativos em relação ao estereótipo martirial antes de Jesus, anteriormente comentado. Na sequência em que aparecem no trecho, podemos citar em primeiro o termo estruturante da tortura ou uso de violência contra a vítima acusada, que conforme o apresentado correria o risco de ser flagelada nos sinédrios e sinagogas. Em segundo, podemos citar o termo estruturante da condenação por autoridades de outra matriz étnico-religiosa, no caso do mártir diante de governantes e reis. E em terceiro, o termo de uma causa que merecesse ser defendida com a própria vida, no caso em questão, a própria salvação do fiel, após sua morte. Vale destacar também o uso explícito e literal do termo “testemunho” no excerto, o que configura uma menção direta ao nosso objeto de estudo. Além disso, vale apontar para a possível familiarização que o autor de *Mt* tinha com os casos dos martírios veterotestamentários, pois, todos os termos estruturantes utilizados pelo autor são de origem judaica, conforme apresentado em quadro antecedente.

⁵⁶⁰ *Mt*, 10, 17-22.

Ainda em *Mt*, 10, aparece mas um termo estruturante de matriz judaica mais adiante no texto. O autor faz uma referência acerca da questão da manutenção da atitude calma e inflexível diante da condenação à morte, quando mais uma vez refere-se ao próprio Jesus dizendo o seguinte: “Não tendes medo deles, portanto”⁵⁶¹, e também: “não temais os que matam o corpo, mas não podem matar a alma”⁵⁶². Aqui, de acordo com o texto, Jesus parece instruir seus seguidores no sentido de adotarem atitude calma e inflexível diante dos temores de uma morte terrível anunciada diante dos olhos da vítima.

Seguindo adiante para a narrativa do martírio de Jesus em *Mt*, podemos identificar seu início após a traição de Judas, quando a vítima é levada ao sumo sacerdote chamado Caifás. Naquele momento, observamos a procedência do termo estruturante da atitude calma e inflexível, quando o acusado cala-se diante das tantas acusações: “Nada respondes? Que testemunham estes contra ti? Jesus, porém, ficou calado”⁵⁶³, não demonstrando medo ou desespero diante da situação. Adiante, podemos verificar também outro termo estruturante do estereótipo martirial de origem judaica, quando, segundo o texto, Jesus disse: “Tu o disseste. Aliás, eu vos digo que, de ora em diante, vereis o *Filho do Homem sentado à direita do Poder e vindo sobre as nuvens do céu*”⁵⁶⁴, configurando o termo estruturante da defesa de uma causa divina. A resposta dos seus julgadores foi a seguinte: “É réu de morte. E cuspiram-lhe no rosto e o esbofetearam. Outros lhe davam bordoadas [...]”⁵⁶⁵, apresentando no texto os termos da condenação pela autoridade e das torturas.

Outro termo estruturante que pode ser encontrado é o da tortura em tom de “espetáculo” humilhante, pois, segundo o texto, os soldados “[...] levando Jesus para o Pretório, reuniram contra ele toda a corte. Despiram-no e puseram-lhe uma capa escarlate. Depois, tecendo uma coroa de espinhos, puseram-lhe na cabeça e um caniço na mão direita”⁵⁶⁶. Ou seja, publicamente, segundo o texto, a vítima foi escarnecida e humilhada.

Finalmente, o derradeiro momento da morte da vítima, após a sessão de torturas e zombaria. Segundo o autor do texto, “por volta da hora nona, Jesus deu um grande grito: ‘*Eli, Eli, lamá sabachtháni?*’, isto é: ‘Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?’ [...] Jesus, porém, tornando a dar um grande grito, entregou o espírito”⁵⁶⁷, concretizando o seu martírio.

Encontramos uma aproximação muito grande em *Lc* 12. Neste trecho, o autor coloca Jesus instruindo seus seguidores, igualmente em *Mt*, a não temerem o martírio: “Meus amigos, eu vos digo: não tendes medo dos que matam o corpo e depois disso nada mais podem fazer”⁵⁶⁸, fazendo também uma alusão ao termo estruturante da espera calma e inflexível da condenação. Trecho semelhante também pode ser encontrado em *Mc*, porém inserido num contexto de um discurso escatológico, quando segundo o texto, Jesus disse: “Entregar-vos-ão aos sinédrios e às sinagogas, e sereis açoitados, e vos conduzirão perante governadores e reis por minha causa, para dardes testemunho perante eles”⁵⁶⁹.

As aproximações entre *Mt*, *Lc* e *Mc* prosseguem, a partir do início da tortura e humilhação da vítima: “Os guardas caçoavam de Jesus, espancavam-no, cobriam-lhe o rosto e o interrogavam [...]”⁵⁷⁰, até a morte do condenado à cruz, nestes termos: “[...] e Jesus deu um forte grito: ‘*Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito*’. Dizendo isso, expirou”⁵⁷¹. Sendo

⁵⁶¹ *Mt*, 10, 26.

⁵⁶² *Mt*, 10, 28.

⁵⁶³ *Mt*, 26, 62-63.

⁵⁶⁴ *Mt*, 26, 64.

⁵⁶⁵ *Mt*, 26, 66-67.

⁵⁶⁶ *Mt*, 26, 27-29.

⁵⁶⁷ *Mt*, 26, 46-50.

⁵⁶⁸ *Lc*, 12, 5.

⁵⁶⁹ *Mc*, 13, 9.

⁵⁷⁰ *Lc*, 22, 63.

⁵⁷¹ *Lc*, 23, 46.

assim, acreditamos que ocorreram as mesmas apropriações de termos geradores do estereótipo martirial em ambos os textos, ou que um se utilizou do outro como base para seus escritos, ou ainda que ambos tomaram como base um texto comum, denominado “Fonte Q” pelos especialistas no tema⁵⁷².

No que se refere ao caso do martírio para o Cristianismo, ou seja, após Jesus de Nazaré, consideramos que os primeiros escritos que abarcaram a temática, ainda que não exclusivamente, datam do final do século I, através das cartas de Clemente aos coríntios. Sendo assim, entendemos que “esse é provavelmente o mais antigo (texto) do cristianismo primitivo escrito fora da Bíblia que refere-se à mártires”⁵⁷³.

No que se refere aos escritos bíblicos, podemos considerar o mesmo período para o aparecimento de textos que envolvam o tema do martírio, da mesma forma não exclusiva, a partir do texto que narra o martírio do diácono Estêvão, uma vez que podemos considerar como data para sua produção, o intervalo de tempo entre os anos 80 e 90 do século I⁵⁷⁴, tal qual as cartas de Clemente. Entretanto, o primeiro documento cristão onde o martírio se apresenta como temática exclusiva é datado de meados do século II, uma vez que “o ‘Martírio de Policarpo’ sobre o martírio do bispo Policarpo de Esmirna é provavelmente o mais antigo documento cristão totalmente dedicado ao martírio”⁵⁷⁵.

No sentido de imprimir coerência à nossa empreitada, agora colocaremos em voga algumas questões referentes ao martírio no âmbito do *NT*, já que os textos veterotestamentários já foram observados, bem como os Evangelhos. Neste caso, conforme mencionado em parágrafo anterior, faremos alguns apontamentos acerca do martírio de Estêvão. Porém, antes de nos focarmos no caso em si, torna-se relevante fazermos algumas indicações acerca do próprio livro de Atos dos Apóstolos, uma vez que já no início do texto é possível encontrar uma referência, no mínimo, interessante para nosso caso, pois, segundo o texto, os apóstolos teriam recebido, diretamente de Jesus, a incumbência do martírio, como segue: “Mas recebereis uma força, a do Espírito Santo que descera sobre vós, e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judeia e a Samaria, e até os confins da terra”⁵⁷⁶. Aqui podemos observar alguns elementos bastante significativos para a ideia do martírio cristão, já que, em primeiro, Jesus teria afirmado aos seus que receberiam uma força para aguentarem as dificuldades; fato que já os coloca em posição de destaque entre a totalidade dos fiéis e também já antecipa que teriam que suportar situações difíceis que estariam por vir e, por esta razão, necessitariam de tal força divina, pois, segundo o encontrado em *Mt*: “E, por causa de mim, sereis conduzidos à presença de governadores e de reis, para dar testemunho perante eles e perante as nações”⁵⁷⁷.

Vejamos agora se o martírio de Estêvão se encaixa na grade de leitura proposta por Avemarie e Henten. Como ponto de partida para o modelo de martírio judaico-cristão, os autores indicam que deveria ocorrer uma promulgação emitida pelas autoridades, e que a transgressão da determinação estatal resultaria em pena de morte ao infrator. No caso de

⁵⁷² KONINGS, Johan. Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da “Fonte Q”. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 10.

⁵⁷³ “*It is probably the oldest early Christian writing outside the Christian Bible that refers to martyrs*”. AVEMARIE, Friedrich; HENTEN, Jan Willen van. *Op. cit.*, p. 88.

⁵⁷⁴ SELVATICI, Mônica. “O Altíssimo não Habita em Obras de Mãos Humanas”: A Crítica de Estêvão ao Templo de Jerusalém no Livro dos *Atos dos Apóstolos*. In: CHEVITARESE, André Leonardo; *et alii*. Jesus de Nazaré: Uma Outra História. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006, p. 131.

⁵⁷⁵ “*The Martyrdom of Polycarp about the martyrdom of bishop Polycarp of Smyrna is probably the oldest Christian document fully devoted to martyrdom*”. HENTEN, Jan Willem van. *Martyrs, Martyrdom, and Martyr Literature*. In: GAGARIN, Michael. *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*. Volume 1. Nova Iorque: Oxford University Press, 2010, p. 365.

⁵⁷⁶ *At*, 1, 8.

⁵⁷⁷ *Mt*, 10, 18.

Estêvão, já em referência a este primeiro item, não podemos confirmar a sua adequação à grade de leitura proposta, visto que Estêvão não é condenado e tampouco executado por autoridades romanas, ditas “pagãs”, mas sim judaicas, uma vez que “amotinaram assim o povo, os anciãos e os escribas e, chegando de improviso, prenderam-no e o levaram à presença do Sinédrio”⁵⁷⁸. Isto, mais que um relato de martírio, ou mesmo mais que um texto religioso, é também uma fonte que faz transparecer os conflitos sociais que ocorriam em Jerusalém, levando em consideração que “o relato de Atos caracteriza a expansão realizada pelo grupo dos judeus cristãos helenistas como um evento casual e sem organização prévia, em função da perseguição movida contra ele pela(s) sinagoga(s) de judeus helenistas em Jerusalém”⁵⁷⁹, o que clarifica ainda mais o entendimento de que os martírios podem ser considerados como expressões dessas tensões sociais, envoltas numa explícita divergência entre práticas culturais, representações e aparelhagens mentais distintas.

Já que o martírio de Policarpo foi citado como sendo o primeiro documento que trata com exclusividade da temática do martírio e também é de âmbito cristão, verifiquemos se este enquadra-se na grade de leitura proposta acima. Em seu primeiro ponto o texto se encaixa, uma vez que podemos identificar a atuação das autoridades ditas “pagãs” (portanto, não-cristãs e não-judaicas) em relação à morte do mártir, uma vez que segundo Eusébio, “neste tempo morreu mártir Policarpo, quando enormes perseguições estavam perturbando a Ásia”⁵⁸⁰, confirmando a morte da vítima e também que: “O Procônsul queria persuadi-lo e alegava como pretexto sua idade, e suplicava-lhe que, já que estava na flor da juventude, tivesse compaixão de si mesmo; mas ele não vacilou, mas valentemente atraiu para si as feras, quase forçando-as e atizando-as [...]”⁵⁸¹, o que indica a presença e atuação das autoridades na figura do procônsul. Em relação ao segundo ponto, que refere-se ao fato da aplicação da lei divergir dos pressupostos religiosos ou morais dos cristãos, obrigando-os a fazerem concessões às autoridades, porém, o mártir decidiu pela morte “[...] para poder afastar-se mais rapidamente da vida injusta e criminosa daqueles”⁵⁸², o que indica uma divergência entre os pressupostos estatais e do fiel e também a negação da concessão à autoridade. No tocante ao terceiro ponto, sobre a decisão de seguir ou não as determinações das autoridades, o texto também se encaixa, pois, segundo Eusébio de Cesareia, “Herodes e seu pai, Nicetas, fizeram-no subir em seu carro, sentaram-no a seu lado e trataram de persuadi-lo dizendo: ‘Mas que há de mal em dizer: César é o Senhor! E em sacrificar, e com isto salvar a vida?’”⁵⁸³, mas o que eles obtêm como resposta de Policarpo foi o seguinte: “Não tenho intenção de fazer o que me aconselhais”⁵⁸⁴. Em relação ao quarto ponto da grade de leitura, sobre a decisão do mártir tornar-se evidente para as autoridades, que seguem com torturas, o texto continua adequado, uma vez que “Como não conseguiram seu intento, começaram a dizer-lhe palavras terríveis e fizeram-no descer a toda pressa [...]”⁵⁸⁵, e também porque:

“Em seguida foram colocando a sua volta os instrumentos preparados para a fogueira, mas quando já iam pregá-lo, disse-lhes: “Deixai-me assim, pois quem me dá esperar com pés firmes o fogo, me dará também, sem que seja necessária

⁵⁷⁸ At, 6, 12.

⁵⁷⁹ SELVATICI, Mônica. *Op. cit.*, p. 135.

⁵⁸⁰ HE, XV, 1.

⁵⁸¹ HE, XV, 5.

⁵⁸² *Idem.*

⁵⁸³ HE, XV, 15.

⁵⁸⁴ *Idem.*

⁵⁸⁵ HE, XV, 16.

a segurança de vossos pregos, o manter-me firme na fogueira”⁵⁸⁶.

Sobre o quinto e último ponto da grade de leitura proposta por Avemarie e Henten, acerca da execução da vítima ser descrita, ou ao menos indicada pelo texto, podemos afirmar que a narrativa de Eusébio se adequa simetricamente em relação aos pontos propostos pelos autores, considerando que em relação a esta última prerrogativa, o texto nos indica que “vendo pois o Centurião a insistência dos judeus, pôs o corpo no meio, como de costume, e queimou-o. E assim nós logo retiramos seus ossos, [...] e os guardamos em lugar conveniente”⁵⁸⁷. Sendo assim, após este exercício, podemos indicar uma definição para a ideia de martírio para a concepção cristã, como segue:

“Assim, propomos uma definição funcional do martírio que tem sua base na tradição judaica, bem como em fontes cristãs: um mártir é uma pessoa que, em uma situação extremamente hostil prefere uma morte violenta ao cumprimento de uma exigência das autoridades (normalmente pagãs). Essa definição implica que a morte de uma pessoa dessa maneira é um elemento estrutural na escrita sobre mártir. A execução deve ser pelo menos mencionada. Os Atos de Justino, por exemplo, incluem pelo menos um anúncio do veredito e terminam com uma nota sobre os mártires irem para o local da execução enquanto glorificavam Deus”⁵⁸⁸.

Em suma, através deste breve exercício analítico, que buscou verificar elementos do estereótipo martirial encontrados nos Evangelhos, acerca do caso de Jesus, bem como noutros textos neotestamentários e também textos exteriores à Bíblia, pudemos observar que a grade de leitura proposta por Avemarie e Henten torna-se presente com mais ou menos intensidade, dependendo do texto analisado, evidenciando que além de não poder ser descartada, é de suma importância para o entendimento acerca do objeto em questão. Além disso, os termos estruturantes por nós elaborados tomando como base a teoria dos autores supracitados em conjunto com a operacionalização das fontes a partir da proposta da análise de conteúdo no que tange ao modelo dos estereótipos em tom comparativo, também se apresentou como uma opção analítica bastante profícua, atendendo nossos objetivos. Sendo assim, podemos seguir em direção ao estereótipo martirial nas fontes monásticas.

3.4. A herança do martírio no monaquismo eremítico copta:

Após a verificação do estereótipo martirial a partir de sua matriz grega, judaica e cristã, iremos tomar como tarefa, identificar elementos que corroborem tal ideia na VA e VP,

⁵⁸⁶ HE, XV, 31.

⁵⁸⁷ HE, XV, 43.

⁵⁸⁸ “Therefore, we propose a functional definition of martyrdom that has its basis in Jewish as well as Christian sources: a martyr is a person who in an extremely hostile situation prefers a violent death to compliance with a demand of the (usually pagan) authorities. This definition implies that the death of such a person is a structural element in the writing about this martyr. The execution should at least be mentioned. The Acts of Justin, for example, include at least an announcement of the verdict and conclude with the note that the martyrs went to the place of execution while glorifying God”. AVEMARIE, Friedrich; HENTEN, Jan Willen van. *Op. cit.*, p. 3.

conforme nossos objetivos para o capítulo. Sendo assim, primeiro precisamos identificar se o tema do martírio, pelo menos, se faz presente nos textos. Em se tratando do texto atanasiano, podemos afirmar que sim, porém, em momentos distintos da narrativa a ideia aparece direta ou indiretamente. Por exemplo, em VA, 2, 19 que se intitula *quotidie morior*, ou seja, morrer diariamente, o que temos é uma referência direta ao texto de *ICor*, 15, 31 como segue: “Todo dia estou exposto à morte”, o que indica uma ideia de que o monge deve estar disposto à morrer sempre. Porém, como no século IV as perseguições já haviam terminado⁵⁸⁹, a morte não mais chegaria pelo martírio, mas era uma morte simbólica, uma morte para o mundo, já que o monge, praticante da solidão no deserto, se retirava da vida sócio-política das cidades.

Partindo dessa premissa, sabemos que o autor escreveu após o fim das perseguições, mas referiu-se ao período em que estas ainda ocorriam. Sendo assim, Atanásio explicou: “Todo dia, ao nos levantarmos, pensemos que não chegaremos até à noite, e à noite, ao nos deitarmos, pensemos que não acordaremos no dia seguinte”⁵⁹⁰. Então, o que temos aqui não é uma referência ao estereótipo martirial, mas acreditamos funcionar como uma espécie de preparação para o tema, que aparece depois, e também como um elemento importante para a prática da *fuga mundi* e da ascese, pois:

“Dispostos e vivendo assim todo dia, não pecaremos, não teremos desejo de nada, não teremos ressentimento contra ninguém, não entesouraremos na terra, mas, esperando morrer todo dia, seremos pobres, perdoaremos tudo a todos (ou seremos condescendentes em tudo com todos); se não dominarmos inteiramente os desejos de mulher ou de outros prazeres impuros, desviar-nos-emos deles como de coisas caducas, lutando sempre e tendo em vista o dia do julgamento, porque o maior temor e o perigo dos tormentos dissipam a doçura do prazer e mantêm a alma dócil”⁵⁹¹.

Na VA, 2, 46, podemos afirmar que o tema do martírio aparece diretamente citado no texto, pois se intitula “Antão vem a Alexandria confortar os confessores e procurar o martírio”. Sendo assim, além de ir servir aos mártires (também denominados confessores, pois confessando a crença no Cristo, estariam dando testemunho), o título estabelecido por Atanásio ainda indica mais: que Antão ao ir para Alexandria se juntar aos mártires, também o fazia em busca dele próprio tornar-se um deles. O que nos encoraja a afirmar isto com segurança é o texto, quando Atanásio diz que “os santos confessores foram conduzidos a Alexandria. Antão, deixando seu mosteiro, acompanhou-os, dizendo: ‘Combateremos, também nós, se formos chamados, ou contemplaremos aqueles que combatem’”⁵⁹². Neste caso, Atanásio confirmou a ideia de que Antão, de fato, não se enquadrou nos termos estruturantes do estereótipo do mártir, pois, não foi preso e nem obrigado a nada pelas autoridades, nem torturado, humilhado ou mesmo vitimado por uma morte violenta como

⁵⁸⁹ Já que em 303 ocorreu a terceira e última grande perseguição perpetrada pelo imperador Diocleciano, com duração de dois anos na parte oeste do Império e continuou durante algum tempo no leste, conforme STE. CROIX, Geoffrey E. M. *¿Por que fueron perseguidos los primeros cristianos?* In: FINLEY, M. *Estúdios Sobre Historia Antigua*. Tradução R. López. Madri: Akal, 1981, p. 234.

⁵⁹⁰ VA, 2, 19.

⁵⁹¹ *Op. cit.*

⁵⁹² VA, 2, 46.

ocorria com os mártires, porém, sabendo do ocorrido, foi para Alexandria em vista de auxiliá-los.

O outro ponto, é que Antão, segundo Atanásio, desejava também receber o “batismo de sangue”, por isso se expôs ajudando os mártires, uma vez que o texto afirma, peremptoriamente, que o monge “desejava sofrer o martírio. Mas, não querendo entregar-se a si mesmo, servia aos confessores nas minas e nas prisões”⁵⁹³. Aqui existe um ponto importante, pois, além de Atanásio dizer que Antão desejava ser mártir, não conseguindo tal proeza, também não se entregava. Acreditamos que isto pode ser um reflexo das posições de Atanásio na tentativa de elaboração da chamada ortodoxia da fé cristã, pois, como já sabemos, o bispo de Alexandria foi grande opositor das chamadas heresias, principalmente a ariana⁵⁹⁴, e neste caso, parece que o bispo desejava afastar de Antão a imagem de um circuncelião⁵⁹⁵, pois estes “[...] passaram a ser considerados puramente monges errantes hereges”⁵⁹⁶, que entendiam o suicídio enquanto uma forma de martírio⁵⁹⁷. Portanto, se Atanásio indicasse que Antão, de fato e inquestionavelmente, desejasse o martírio e ainda atuasse no sentido de consegui-lo, o monge poderia ter sido apontado como membro deste grupo, considerado herético, o que desabonaria toda a conduta política pregressa de Atanásio, conforme pôde ser observado nas primícias deste texto.

Então, o estado atual de nosso problema é o seguinte: se Atanásio afirmasse, somente, que Antão desejava sofrer o martírio, correria o grande risco de ter a imagem de seu hagiografado aproximada da denominada heresia dos monges circunceliões. O que o bispo fez, enquanto estratégia textual, foi amenizar o desejo de Antão pelo martírio, colocando o monge com uma espécie de “diácono dos mártires” durante sua estadia em Alexandria, já que atuava no sentido de “[...] receber e acompanhar até o fim aqueles que davam testemunho”⁵⁹⁸.

Sendo assim, Atanásio parece que elabora uma estratégia textual que variava entre aproximação e afastamento da imagem de Antão a dos circunceliões, pois, logo após as afirmações mais amenizantes, retorna com indicações mais enfáticas do desejo do monge pela morte heróica no martírio, uma vez que mesmo sob a proibição do prefeito de Alexandria sobre a presença dos monges nos julgamentos dos mártires, Atanásio diz que Antão não se ocultou, pois: “[...] sem preocupar-se com a proibição, mandou lavar sua veste de cima e no dia seguinte se colocou bem em evidência sob os olhos do prefeito”⁵⁹⁹, como se esperasse ser o próximo preso, julgado e martirizado e, mais uma vez, o hagiógrafo afirma que Antão “[...] desejava dar testemunho pelo sangue e se afligia por não conseguir fazê-lo”⁶⁰⁰. Mas, por fim, volta a amenizar o desejo do monge, afirmando que Antão “serviu, pois, os confessores da fé, como se estivesse preso com eles, e se consumia nesse serviço”⁶⁰¹. Portanto, Antão não foi

⁵⁹³ *Idem.*

⁵⁹⁴ “Atanásio esteve presente no Concílio de Nicéia como um jovem diácono da comitiva de Alexandre, patriarca de Alexandria, a quem o concílio apoiou contra Ário”, conforme HILL, Jonathan. *Op. cit.*, p. 82. Inclusive, no próprio texto, Atanásio expõe sua aversão ao arianismo e às heresias em geral conforme VA, 3, 68 “Horror de Antão ao cisma e à heresia”; VA, 3, 69 “A pedido dos bispos, vem a Alexandria refutar os arianos”; VA, 3, 82 “Visão profética das violências arianas”.

⁵⁹⁵ “[...] os circunceliões são um movimento insurgente também rural, mas da África romana, cujas ações são geralmente localizadas na Númia, muito presente nos textos de Agostinho escritos contra os donatistas.”, conforme SILVA, Uiran Gebara da. *Rebeldes contra o Mediterrâneo. Mare Nostrum*, ano 2012, n. 3, p. 1.

⁵⁹⁶ SILVA, Uiran Gebara da. *Bagaudas e Circunceliões: revoltas rurais e a escrita da história das classes subalternas na Antiguidade Tardia*. 365 f. Tese de Doutorado – USP, São Paulo, 2013, p. 10.

⁵⁹⁷ FREITAS, Lucas Jorge de. *Estudo da Cosntrução do Ethos Retórico Donatista e suas Implicações no Cristianismo Africano do Século IV e V*. 164 f. Dissertação de Mestrado – USP, São Paulo, 2013, p. 32.

⁵⁹⁸ VA, 2, 46.

⁵⁹⁹ *Idem.*

⁶⁰⁰ *Idem.*

⁶⁰¹ *Idem.*

mártir, porém, o tema aparece no texto e o monge é colocado de forma bem próxima daqueles que entregaram sua vida pela fé.

No que se refere ao tema do martírio presente no texto de Jerônimo, podemos também confirmar que este se faz presente, pois, logo no início dos escritos, imediatamente após o prólogo, a narrativa que se segue em *VP*, 2, 2 é situada e intitulada “*Los tiempos de la persecución*” imposta por Décio e Valeriano, portanto ainda no século III, época em que teria vivido o seu hagiografado. Rapidamente, Jerônimo enfatiza e enaltece o papel do martírio, pois, segundo seu texto “Cornelio de Roma e Cipriano de Cartago verteram alegremente seu sangue no martírio”⁶⁰²; termos que nos indicam uma aproximação bastante salutar ao tema martirial por parte do autor.

Seguindo no texto, Jerônimo continua a sua estratégia de enaltecimento do martírio, pois afirmava que “os cristãos daquela época só desejavam uma coisa: cair pela espada em nome de Cristo”⁶⁰³. Porém, partindo da premissa de que a questão que envolvia os circunceliões e donatistas ainda não havia experimentado uma solução, levando em consideração que “a vertente donatista ocupa um lugar de destaque na história da África cristã, sendo proeminente na própria história da igreja ocidental como um momento decisivo para ela e para seus principais nomes nos séculos IV e V”⁶⁰⁴, acreditamos que Jerônimo, assim como Atanásio, precisou tomar certos cuidados ao enaltecer o martírio. Isto explicaria o fato do hagiógrafo fazer a seguinte ressalva:

“Mas o astuto inimigo, procurando lentos suplícios para a morte, desejava mais matar as almas que os corpos. O mesmo Cipriano (o que teve que passar por aqueles tormentos), disse que não permitiam matar os que desejavam morrer”⁶⁰⁵.

Ou seja, aparentemente, podemos deduzir que Jerônimo se utilizou de estratégia similar a de Atanásio, que consistia em por primeiro enaltecer a prática do martírio e depois, amenizar o texto, por conta da ainda não resolvida questão donatista. Entretanto, ainda sobre o estereótipo de mártir podemos dizer que, subtamente, Jerônimo nos fornece o exemplo de dois martírios em *VP*, 2, 3, intitulado “*Moscas y delicias*”. Neste caso, o autor cita os exemplos de dois mártires desconhecidos, pois não cita seus nomes, onde o primeiro, jovem, enfrentou em seu martírio picadas de insetos após ter sido untado com mel e exposto ao sol forte e o segundo, também jovem, teria precisado morder sua língua para resistir às tentações de uma prostituta.

Ao contrário de Atanásio que apenas faz referências aos casos de martírios ocorridos em Alexandria, Jerônimo chega a descrever parte do que secudeu com os jovens mártires anônimos. O que já nos basta para afirmarmos que a representação de martírio inculcada em Jerônimo vai de encontro com nossa proposta do estereótipo de mártir, a partir do termo estruturante referente a torturas variadas seguidas de morte violenta, num tom de “espetáculo” e humilhação pública, o que, aliás, é o ápice do martírio, portanto um dos seus momentos que mais chama a atenção de quem entra em contato com esse tipo de narrativa.

⁶⁰² “[...] *Cornelio de Roma y Cipriano de Cartago vertieron gozosos su sangre en el martirio*”. *VP*, 2, 2.

⁶⁰³ “*Los cristianos de aquella época sólo anhelaban una cosa: caer a espada por el nombre de Cristo*”. *Idem*.

⁶⁰⁴ FREITAS, Lucas Jorge de. Estudo da Formação Identitária Donatista e suas Implicações no Cristianismo Africano do Século IV. In: 22º SIICUSP (Simpósio Internacional de Iniciação Científica e Tecnológica da USP). São Paulo, USP, 2011.

⁶⁰⁵ “*Mas el astuto enemigo, buscando lentos suplicios para la muerte, deseaba más matar las almas que los cuerpos. El mismo Cipriano (el cual tuvo que pasar por aquellos tormentos), dice que no permitían matar a los que deseaban morir*”. *VP*, *op. cit.*

Aparentemente, estes dois casos dos jovens mártires que resistiram tanto à dor quanto ao desejo carnal, parecem totalmente desconexos do restante do texto, já que logo em seguida, Jerônimo começa a narrar a história de Paulo de Tebas, que não possui nenhuma relação com a história das jovens vítimas. Porém, em nossa concepção, da mesma forma que entendemos que Atanásio em seu texto fez uma preparação para a sua audiência, antes de entrar diretamente nos conteúdos que suscitavam o estereótipo martirial, como visto em VA, 2, 19 acerca da instrução de que o monge deve “morrer diariamente”, acreditamos que Jerônimo se utilizou do mesmo instrumento persuasivo, visto que as duas historietas dos jovens mártires antecedem imediatamente à história de Paulo de Tebas, que, igualmente aos mártires citados, “teriam por volta de uns dezesseis anos”⁶⁰⁶. Sendo assim, ao que nos parece, Jerônimo primeiro cita, aparentemente de forma descompromissada, a história de dois jovens mártires que se mantiveram fieis à sua fé, mesmo diante das tribulações da dor e do desejo, e logo em seguida entra com a história de Paulo de Tebas, ainda jovem, dando a entender que, intencionalmente, o que fez foi estabelecer uma aproximação entre os jovens mártires e o seu monge.

Cabe ainda, como parte de suma importância em nossa tarefa aqui proposta, encontrarmos o ponto focal, que de fato nos permita afirmar que era intenção de Atanásio e Jerônimo conferir a herança dos martírios para os monges coptas, que não se enquadram, na prática e nem na grade de leitura acerca dos martírios proposta por Avemarie e Henten e tampouco em nossos termos estruturantes do estereótipo de mártir. Neste caso, o apresentado até aqui nos fornece uma base sólida para afirmarmos que os autores supracitados, intencionalmente, como parte de uma persuasão retórica e/ou estratégia literária, aproximaram a imagem dos mártires à dos monges. Entretanto, parar por aqui, significa dizer que o mártir e o monge foram apenas representados por imagens binárias, sem que de fato tenha se estabelecido um vínculo mais intenso entre ambos, que seria necessário para provocar um tipo de catarse na audiência de seus textos, com objetivo de que esta encontrasse um conteúdo em comum, que associasse diretamente o mártir ao monge.

Neste caso, entendemos que este elemento existe e transpassa em todas as direções e sentidos a grade de leitura de Avemarie e Henten, a nossa proposta dos termos estruturantes para o estereótipo de mártir, e também pode ser encontrado nas narrativas hagiográficas acerca dos monges Paulo e Antão, qual seja: uma ação/agenda de sentido apofático em todos esses casos, que possui uma reverberação tanto teológica quanto histórica.

Os termos a)po/fasij (*apóphasis*) ou a)pofa/skw (*apopháskoo*) têm o significado de “negação” ou “contradição”⁶⁰⁷, ou seja, tanto a ação de negar algo, quanto dizer algo negativo ou contra o que foi dito anteriormente. Na teologia, o chamado Apofatismo é um sistema que se desenvolve pela negação, ou seja, por dizer aquilo que Deus não é e não o que ele é, uma vez que de acordo com esta concepção, Deus é impossível de ser entendido ou interpretado a partir dos atributos e conceitos dos humanos, ou do mundo sensível e inteligível, por entender que Deus “[...] está além de todas as coisas criadas e de todo o conhecimento relativo a elas – transcendendo todo e qualquer conhecimento e conceito.”⁶⁰⁸

A apófase por nós utilizada não tem como fundamento a teologia apofática, mas sim seu sentido *lato* (de negação ou contradição) exercido pelos macabeus, por Daniel, por Jesus e pelos seus seguidores, os mártires de fato. Utilizamos o termo aqui então como uma ação apofática, pois, todos eles negaram-se e contradisseram publicamente a imposições diante de uma autoridade legitimada, portanto, detentora de um poder institucionalizado e amplamente reconhecido, mesmo sob pena de castigos públicos, humilhações de toda sorte e até a sua

⁶⁰⁶ “[...] tenía por entonces unos dieciséis años [...]”. VP, 2, 3.

⁶⁰⁷ BAILLY, Anatole. *Op. cit.*, p. 108.

⁶⁰⁸ SPITERIS, Y. Apofatismo *In*: *Lexicon. Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 41.

própria morte, conforme os termos de Avemarie e Henten e os nossos termos estruturantes, onde podemos encontrar seu sentido histórico através da negação geradora de tensão e conflito entre as autoridades legitimadas e os grupos alvo de sua ação política.

Por outro lado, mas sem deixar o sentido da ação apofática como visto anteriormente, os monges aqui estudados (ou suas representações) exerceram o que podemos chamar de uma agenda apofática, ou seja, aquela que se constituiu numa negação e/ou contradição espontânea ou não obrigatória da sua própria conveniência urbana, transformando todos os dias do resto de suas vidas numa espécie de martírio incruento, não por aqueles termos da imolação da vítima, mas pelo fato de que ao abnegarem do “mundo romano”, vivenciavam diariamente experiências sofríveis para o corpo, como jejuns rigorosos, trabalho intenso, poucas horas de sono, suspensão de estímulos sexuais; e sofríveis igualmente para a mente, como os não poucos e intensos combates com os demônios que os assombravam em sonhos ou em bizarras hierofanias. E tudo isto sob o sol escaldante do deserto de dia e durante a noite fria e solitária em seus eremitérios. O que não esvazia seu sentido histórico de tensão e conflito com as autoridades legitimadas, pois, acabavam indo na contramão do *modus vivendi* romano.

Desta maneira, ou seja, através de suas práticas e/ou representações, a apófase monástica acabava associando-se a apófase do mártir, a partir de seu estereótipo encontrado em Jesus, por conta da apropriação daquela mesma ação/agenda apofática, à maneira de um auto-sacrifício – no caso de Jesus, pelo fato de que ele sendo o Filho, poderia ter se poupado do martírio e no caso dos monges, pelo fato de que não eram forçados ao noviciado ou mesmo recebiam uma ordem direta de Deus, como observamos nos casos veterotestamentários, mas o faziam por conta própria.

Neste sentido, Jerônimo pode ser elencado para sintetizar todo este nosso esforço analítico em algumas poucas e sábias palavras: “Há um martírio também para quem tenha observado a virtude; para testemunhar Cristo insepulto no deserto, perseguidor e mártir, ao mesmo tempo, de mim mesmo”⁶⁰⁹. Assim, nas representações de Atanásio e Jerônimo, o monge é um mártir que não perde sua vida, mas a entrega para o Cristo, retirando-se e negando as imposições do mundo. Não sofre com o espancamento e a crueldade das torturas, mas castiga seu próprio corpo e mente com rigoroso ascetismo. Não é humilhado em público, mas humilha-se a si mesmo na pobreza e na solidão, negando aqueles que disfrutam dos prazeres da riqueza e *status quo*. Isto tudo em busca de dar seu testemunho de fé, numa atitude tanto de entrega quanto de negação de corpo e alma.

Portanto, o apresentado nos parágrafos acima corroboram nossos apontamentos de que o estereótipo do mártir também se apresenta enquanto elemento do ideal monástico eremítico copta do III e IV séculos, a partir das representações monacais elaboradas por Atanásio e Jerônimo, pela via do apofatismo; o que, aliás, acreditamos ser de tamanha engenhosidade por parte dos hagiógrafos, visto que “os mártires eram modelos para os grupos que transmitiam e liam os escritos sobre eles. A figura do mártir possuía um importante papel no processo de formação das identidades”⁶¹⁰ para estes grupos. Ou seja, se os mártires eram modelos para a audiência que entrava em contato com os textos a eles dedicados, podemos entender que a ideia de Atanásio e Jerônimo, ao aproximar Antão e Paulo desses confessores poderia ser a mesma, a saber, a de tornar os seus monges também como modelos a serem seguidos, visto que, no decorrer do IV século, período em que podemos situar ambos os textos, “o monaquismo em expansão buscava produzir os seus heróis”⁶¹¹. E até mesmo porque “na visão

⁶⁰⁹ “Hay un martirio también para quien ha observado la virtud; por testimoniar a Cristo yaceré sin sepultura en este desierto, perseguidor y mártir, a un mismo tiempo, de mí mismo.” VM, 6.

⁶¹⁰ “The martyrs are model figures for the groups who transmit and read the writings devoted to them. Martyr figures play an important role in the process of the formation of self-identity”. AVEMARIE, Friedrich; HENTEN, Jan Willen van. *Op. cit.*, p. 7.

⁶¹¹ FREITAS, Edmar Checon de. *Op. cit.*

dos antigos gregos, o herói era alguém com alguma qualidade extraordinária, a quem o divino passa a ser acessível, e a cuja morte deve-se fazer jus⁶¹²; o que torna-se relevante neste caso, pois “grande parte da tradição ‘pagã’ sobre o além-mundo baseava-se em uma crença típica do mundo greco-romano, todavia influente no judaísmo helenizado⁶¹³, que acabou sendo também apropriada pelo cristianismo, pois, conforme já visto “originalmente, o Cristianismo era um produto da vida religiosa do Judaísmo⁶¹⁴, por isso apropriando-se de muitos de seus estereótipos e conteúdos, bem como de suas práticas e representações.

Além disso, temos que observar estes elementos como uma dinâmica própria do desenvolvimento do monaquismo enquanto parte integrante de um processo maior que visava estabelecer, naqueles séculos, os pressupostos fundamentais do cristianismo. Neste sentido, outro elemento presente naquele contexto era o fato de que “na Antiguidade Tardia cristãos assim como judeus reinterpretaram tradições sobre mortes violentas de pessoas famosas que pertenciam às suas comunidades⁶¹⁵. Isto pode ser explicado porque:

“[...] essas idéias habitam o imaginário de grande parte da população dos povos que viviam as margens do Mediterrâneo. Nesse sentido, a noção de uma ‘vitória sobre a morte’, ou dito de outra maneira, de uma ressurreição de entre os mortos (anástasis necrôn) a@na⁻stasij nekraⁿ, como aparece no NT, e que tornou-se basilar na crença cristã, apresentava um vigor novo, estimulando a propagação do cristianismo em todo mundo greco-romano⁶¹⁶.

Terminando com as palavras de Caldas, podemos dizer então que o mártir experimentava o mistério da ressurreição, pois, ao dar seu testemunho de sangue, morria biologicamente, mas na esperança de ressuscitar ao lado de Jesus, conforme suas promessas evangélicas, enquanto os monges ao dar seu testemunho incruento, morriam para o mundo na esperança de ressuscitarem para Deus.

2.6. Considerações Finais:

Em suma, podemos dizer então que a trajetória do estereótipo de mártir se apresentou a partir de dois momentos distintos: no primeiro, entendemos que o martírio deve ser visto apenas enquanto morte heróica, já que não apresenta todos os significados que perfazem o núcleo da ideia, como a intenção de dar testemunho em favor de uma causa. Como podemos observar no que diz respeito ao caso de Ahiqar, onde a ideia da morte heróica se apresenta de forma pouco delimitada, o que temos é apenas um modelo ainda bem rudimentar e longínquo de uma pena capital, dada a um inocente por conta de traição.

Ainda neste primeiro momento, da morte heróica, temos o exemplo dos filósofos gregos, que na pele de Sócrates, representam um caso mais complexo do que o de Ahiqar, mas que também acreditamos ainda não ser possuidor de todos os significados que fomentam

⁶¹² CALDAS, Marcos José de Araújo. Vida e Morte no Cristianismo Primitivo. Revista Cantareira (Revista Eletrônica de História / UFF), Volume 1, Número 3, Ano 2, ago 2004, não paginada.

⁶¹³ *Op. cit.*

⁶¹⁴ JAEGER, Werner. *Op. cit.*, pp. 14-15.

⁶¹⁵ “In late antiquity Christians as well as Jews reinterpreted traditions regarding the violent deaths of famous people belonging to their communities”. AVEMARIE, Friedrich; HENTEN, Jan Willen van. *Op. cit.*, p. 6.

⁶¹⁶ CALDAS, Marcos José de Araújo. *Op. cit.*

o estereótipo do martírio, a partir do modelo da testemunha e da defesa incondicional de seu pressuposto religioso, no sentido de uma resistência à apostasia, ao ser forçado a refutar seus próprios pressupostos religiosos; o que inexistia em Sócrates.

Entretanto, no que se refere ao momento, judaico-cristão, acreditamos que a ideia passou a ser não mais apenas de uma morte heróica, como nos casos anteriores, mas sim do martírio propriamente dito. Primeiro, porque o termo passou a ser utilizado, como no caso dos macabeus e de Daniel, apesar de não ter se encaixado na grade de leitura proposta. Já no momento que nos remetemos aos casos dos martírios de Jesus, Germânico e Policarpo, pudemos nos utilizar da grade de leitura proposta por Avemarie e Henten, bem como nosso quadro dos termos estruturantes do estereótipo do mártir.

Por fim, o martírio como pertencente ao ideal monástico eremítico copta do III e IV séculos, acreditamos ter servido para Atanásio e Jerônimo como um elemento que os permitiu alçar seus personagens, mesmo não sendo mártires, a uma condição de modelo para as audiências das suas hagiografias, partindo do pressuposto que este tipo de escrito religioso “[...] se desenvolveu amplamente nos primeiros séculos do Cristianismo, com destaque para as *Vidas de Santos*, uma das modalidades de maior sucesso após o período de perseguições aos cristãos [...], o que favorecia o intento eclesiástico de expansão do Cristianismo”⁶¹⁷. Neste sentido, como as perseguições e, por conseguinte, os martírios, haviam sido recentemente extintos, acreditamos que a permanência da ideia de martírio e dos mártires ainda permanecia impressa com certa intensidade na aparelhagem mental do III e IV séculos, o que foi aproveitado pelos hagiógrafos no sentido de empreender alto grau de prestígio para os seus monges.

⁶¹⁷ SILVA, Leila Rodrigues da. Prefácio. In: AMARAL, Ronaldo. Santos Imaginários, Santos Reais: a literatura hagiográfica como fonte histórica. São Paulo: Intermeios, 2013, p. 13.

CONCLUSÃO

Após concluída a “peregrinação” que visava demonstrar como se constituiu o ideal monástico eremítico copta no III e IV séculos, chegamos à conclusão de que este, nas representações elaboradas por Atanásio e Jerônimo, pode ser composto por quatro ideias centrais, que se fizeram presentes nos textos com alto grau de intensidade, quais sejam: a solidão, o eremitismo, o ascetismo e o martírio (idealizado).

Sobre a prática da solidão, entendemos que esta é a mais fundamental no que se refere ao que significa ser monge, uma vez que o próprio termo *monaxo/j* (*monachós*) possui uma vinculação direta com esta ideia, quando forjada nos limites do idioma grego, o que também foi apontado por uma historiografia de dupla face, religiosa e laica. Entretanto, foi possível ver que esse limite necessita ser alargado, levando em conta que o termo passou a vigorar em escritos cristãos, porém gnósticos, desde o II século de nossa era, indicando ainda a ideia da solidão, mas desta como pressuposto religioso. A partir daí, observamos também que a prática da solidão vinculada a um pressuposto religioso já vigorava na cultura judaica a partir dos exemplos bíblicos, mas que, no caso do *NT*, pode ter funcionado também como uma crítica de fundo social empreendida por judeus-cristãos em relação àqueles que optaram em não seguir o querigma.

Foi visto também que já no século III, o termo aparece em escritos de diversas naturezas, já com o significado que acreditamos ter sido utilizado por Atanásio e Jerônimo, que além de profundamente carregado de um significado religioso, não deixou de ser também uma crítica àquela sociedade não-cristã e urbana, que não se enquadrava na realidade proposta pela religião cristã. Portanto, podemos dizer que o significado do termo monge é permeado por uma ideia que se refere ao religioso cristão que no isolamento proporcionado pela estadia nos desertos que circundavam as cidades egípcias, buscava nas práticas ascéticas a sua concepção de cristianismo, tornando “A solidão, elemento do monge”⁶¹⁸.

Sobre as representações acerca do eremitismo, igualmente às outras, também podemos observar que a origem do termo remonta ao idioma grego, que em seu significado mais

⁶¹⁸ VA, 3, 85.

pragmático, podemos afirmar que representava a ideia de deserto. Este mesmo *locus* tão significativo para a geografia egípcia, já que era e é composta em sua maior parte por este cenário. Entretanto, em se tratando do uso desta representação para o âmbito monástico, foi preciso antes das análises, estabelecermos um limite entre duas formas monásticas, que não raramente se confundem na historiografia, qual sejam: o próprio eremitismo e o anacoretismo.

Neste sentido, passamos a entender que o eremitismo é uma forma de vida monástica considerada superior ou perfeita, já que o praticante vivendo em total isolamento, não necessitaria do auxílio de outrem, enquanto no anacoretismo o que percebemos é uma ideia de solidão sazonal ou parcial, já que os monges anacoretas viviam num regime de solidão incostante, pois, esporadicamente reuniam-se com outros anacoretas para suas práticas religiosas.

Após resolvida esta questão, o que podemos perceber também foi que esta prática religiosa, apesar de difundida num mundo permeado por uma aparelhagem mental muito influenciada por pressupostos gregos, só foi possível a partir de uma virada de concepção, elencada pela própria difusão do cristianismo, pois, a ideia de se afastar da sociedade ou da cidade natal para o antigo grego era vista como negativa e até como um tipo de punição, comparada à pena capital, já que fora das fronteiras de sua cidade o indivíduo perdia todas as suas referências sociais, políticas, religiosas e materiais.

A virada cristã, neste caso, pode ter orientado o monaquismo rumo ao deserto, visto que o Deus cristão não era local e nem dependia da família do fiel, como a religiosidade grega, mas era um deus universal, presente tanto na cidade quanto no deserto. Aliás, algumas vezes presente mais no deserto que nas cidades, se considerarmos os exemplos bíblicos da destruição de Sodoma e Gomorra. Fora isto, podemos dizer também que a representação do eremitismo vigorou como um reflexo (e vice-versa) das condições sócio-econômicas do Egito entre os séculos III e IV, por conta de mudanças significativas em relação às taxações, conflitos entre a autoridade romana e aqueles que praticavam o cristianismo e, em paralelo, conflitos no seio do próprio cristianismo, a partir das disputas entre partidários da pretensão ortodoxia contra aqueles apontados como hereges.

Fora isso, vale lembrar que os espaços urbanos, além de servirem de palcos para conflitos diversos, também deixaram de ser vistos como espaços divinizados para os cristãos, já que abrigavam uma burocracia e uma população ainda não-cristã, ou ao menos não totalmente cristã, o que tornava as cidades, em certo ponto, locais incompatíveis para a fé de alguns cristãos mais empenhados em sua espiritualidade. Além disso, vale também apontarmos para o papel que o deserto representava para a religião judaica, muitas vezes visto como local onde ocorriam teofanias entre os profetas ou figuras veterotestamentárias proeminentes a Iahweh, o que de certa forma pode ter sido apropriado pelo cristianismo, uma vez que além de João Batista habitar este local, Jesus foi imediatamente levado para lá para ser tentado pelo diabo, de acordo com os textos neotestamentários; isto, inegavelmente, é uma ideia que evidentemente se fez presente nas hagiografias de Atanásio e Jerônimo, que colocavam o deserto como local das tentações demoníacas, mas também das vitórias dos monges sobre seus desejos, em prol de uma vida divinizada, e por isto Jerônimo afirmou ser Paulo de Tebas “... o único monge perfeitamente solitário que habitava o deserto”⁶¹⁹.

No que se refere à prática do ascetismo em âmbito monástico, o que podemos depreender foi um intenso processo de apropriações que o termo participou ao longo dos séculos. Também forjado no seio da cultura grega, teve seu significado original apenas referido aos treinamentos e exercícios praticados pelos antigos atletas. Mas o termo, ainda nos limites da cultura grega, logo foi revestido de novos significados quando apropriado pelos filósofos cínicos, que sublimaram seu significado mais elementar e passaram a entender a

⁶¹⁹ “... el único monje perfectamente solitario que habitaba en el yermo”.VP, 2,7.

ascese não mais apenas como exercícios corporais, mas também espirituais, entretanto ainda desvinculados de uma acepção puramente religiosa, baseado na ideia de autodomínio e desprezo ao material.

A partir disto, o que observamos foi uma correspondência muito significativa entre as ideias cínicas acerca da ascese e as ideias suscitadas por Atanásio e Jerônimo em seus textos, desde o autodomínio, o desapego material e a busca pela essência, que para os hagiógrafos se traduzia na busca por seu deus. Neste sentido, tanto nos exemplos bíblicos quanto nos encontrados na *VA* e *VP*, podemos também entender que tais práticas podem ter funcionado como uma espécie de reflexo do contexto social em que foram suscitadas (e vice-versa), pois, tanto para judeus, judeus-cristãos e os monges do III e IV séculos, o desapego ao conforto material, alimentar, da família etc, às vezes, antes de serem práticas religiosas, eram condições impostas pela administração romana, tendo em vista todas as transformações sócio-políticas decorrentes da implementação da tetrarquia, características do período do *dominato* e bem evidentes naquela época em que o império passava por uma onda de transformações.

Além disso, ainda existia a dinâmica política do próprio cristianismo, num período onde forças centrífugas atuavam no sentido de se afirmarem enquanto parte consistente da religião cristã ainda muito plural e, por outro lado, a atuação de forças centrípetas que agiam no sentido de aproximar distintas formas de praticar e representar o cristianismo a partir da atuação de bispos que se aproximavam ou se distanciavam desta ou daquela concepção da religião cristã e, no meio dos constantes conflitos, os monges sendo utilizados enquanto uma espécie de “massa de manobra” que pressionava os concílios, mas que também se exercitavam espiritualmente, distantes nos desertos onde passavam “sua vida em oração e solidão”⁶²⁰.

Finalmente, nos deparamos com o estereótipo do martírio, cujo termo também foi cunhado no âmbito cultural grego, no qual o mártir apenas representava uma testemunha de algo que viu ou que julgava saber. Entretanto, neste emaranhado que se apresenta ao historiador que se debruça na tentativa de compreender as ideias, surge um elemento proveniente também da cultura grega, que passou a agregar mais significado ao termo, qual seja: a morte heróica. Ideia esta que deita suas raízes ainda num passado mais distante, a partir do visto na história de Ahiqar, mas que se apresenta de forma mais delimitada através dos acontecimentos ocorridos no julgamento de Sócrates, a partir do texto de Platão, onde o filósofo aceita a morte em defesa de seus pressupostos.

Entretanto, o martírio para além da cultura grega, se apresenta de forma muito significativa para o monaquismo, quando utilizado pelos autores de Macabeus e Daniel, pois apresenta aqueles como indivíduos que morreram em defesa de sua fé, frente a tentativa de universalização da cultura grega que pretendia avançar sobre os costumes dos judeus e Daniel também como o que deu testemunho de sua fé frente aos não-judeus, mas que, entretanto, acaba não se enquadrando na grade de leitura proposta por Avemarie e Henten, pois não morreu em consequência das condenações que o levaram à fornalha e à cova dos leões.

Onde encontramos um modelo que serviu para a grade de leitura proposta foi nos relatos de Eusébio de Cesareia, acerca dos testemunhos dados por Germânico e Policarpo, que segundo o autor, de fato verteram sangue em defesa de sua fé, igualmente na contramão de uma tentativa de imposição da religião de Roma e também da autoridade de seus representantes, veementemente negadas por aqueles que receberam o batismo de sangue. Neste caso, mesmo reconhecendo que os monges hagiografados por Atanásio e Paulo também não derramaram seu sangue ao confessarem sua fé, tiveram, muito engenhosamente, suas imagens aproximadas dos mártires, no caso de Antão, agindo em auxílio aos confessores e no

⁶²⁰ “[...] *su vida en oración y soledad*”. *VP*, 2, 6.

caso de Paulo, sendo aproximado a partir de uma estratégia textual que leva a audiência a entender o monge como aquele que não perdeu sua vida, mas que entregou sua vida pela fé.

Tudo isto ainda sob o risco de ter seus hagiografados apontados como circunceliões, o que pode refletir o contexto dos conflitos existentes entre os Cristianismos que disputavam entre si uma posição mais proeminente entre os fieis, e também no sentido de que na ausência dos mártires, causada pelo fim das perseguições, os textos hagiográficos serviam de esteio para a produção de modelos que serviriam para o ambicioso processo de expansão e unificação do Cristianismo, e neste sentido Antão, assim como Paulo, “desejava sofrer o martírio”⁶²¹.

Entendemos também que o uso dos elementos constitutivos deste ideal foi, não somente possível, mas eficaz no Egito, pois aquela região reunia condições próprias para o florescimento de tais ideias, porque além de um contexto sócio-político onde o conflito se fazia presente, tornando a busca por modelos de virtudes a serem seguidos pelos fieis de uma religião que ainda buscava sua legitimação, acreditamos que lá o processo de helenização, entendido aqui como o contato multilateral entre judaísmo, religiões politeístas e cristianismo, encontrou mentes férteis para se desenvolver, a se considerar que o Egito, antes mesmo do chamado período helenístico a partir das “[...] conquistas de Alexandre Magno, na segunda metade do século IV a.C.”⁶²², já havia passado por um processo de interações culturais a partir do contato com judeus, por conta de sua presença narrada em Êxodo, datada de provavelmente XV AEC⁶²³, e também pelas visitas empreendidas por Heródoto quando da escrita de sua História, acerca do V século AEC⁶²⁴.

Por fim, entendemos que se Atanásio e Jerônimo se valeram do estereótipo martirial, mesmo após o seu fim e dentro de textos que tinham como finalidade, para eles, narrar a vida e as proezas ascéticas dos monges Antão e Paulo, poderia ser devido a certo grau de importância que tal ideia possuía para as intenções dos hagiógrafos, considerando que para atingir as suas audiências, era necessário também que esta ideia ainda pairasse sobre aquela aparelhagem mental e também tivesse uma correspondência no contexto social, para que fizesse algum sentido aos que entrassem em contato com os textos, ou seja, eram representações perfeitamente decodificáveis para quem tomava conhecimento dos textos.

Em suma, à guisa não de uma conclusão imperativa, mas de nos permitimos fazer um balanço de nosso itinerário de pesquisa, no sentido de verificarmos mais profundamente se o martírio foi utilizado por Atanásio e Jerônimo, com objetivo de tornar os monges como os autênticos herdeiros dos mártires, podemos entender que este trabalho serviu como parte do percurso, pois, através da elaboração de um entendimento acerca do ideal monástico proposto na VA e na VP, acreditamos ter sido possível, aqui, suscitar elementos que comprovam nossa hipótese, de que o monge passou a assumir o lugar do mártir, como o modelo mais que perfeito de cristão, nas representações forjadas por Atanásio de Alexandria e Jerônimo de Estridão e portadoras de um intento que visava estabelecer um tipo único e bem definido de cristianismo.

⁶²¹ VA, 2, 46.

⁶²² SANTOS, Rita de Cássia Codá dos. Epitáfios Gregos – A função conativa no epigrama fúnebre: o apelo à eternidade. Rio de Janeiro: HP Comunicação, 2005, p. 29.

⁶²³ “Diante das observações dos dados da história bíblica e do Egito Antigo, a conclusão inevitável é a datação do Êxodo por volta de 1446 a.C.” conforme NETO, Tiago Abdalla Teixeira. A Batalha Contra Sísera: Uma análise cronológica e histórico-contextual de Juízes 4 e 5. 35 f. Monografia. SBPV. Atibaia, 2008, p. 7.

⁶²⁴ Conforme GUTERRES, tiago da Costa. Heródoto e os Poetas: a *sphragis* e a manifestação autoral nas histórias. 117 f. Dissertação. UFRGS, 2012, p. 19.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentação:

AHIQAR... *History of Ahigar*. In: AVERMARIE, Friedrich; HENTEN, Jan Willem van. *Martyrdom and the Noble Death: Selected texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2002.

ATANÁSIO. *Contra os Judeus Incrédulos Testemunhas da Encarnação de Cristo*. In: *A Encarnação do Verbo*. São Paulo: Paulus, 2010 (Patrística, vol. 18).

_____. *Contra os Pagãos*. São Paulo: Paulus, 2010 (Patrística, vol. 18).

_____. *Vida e Conduta de Santo Antão*. São Paulo: Paulus, 2010 (Patrística, vol. 18).

BENTO. *A Regra de São Bento: Latim-Português*. Tradução D. João Evangelista Enout. 3ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 8ª Impressão. São Paulo: Paulus, 2012.

CASSIANO, João. *The Conferences of Jhon Cassian*. *Christian Classics Ethereal Library*. [Online]. Disponível em: <http://www.ccel.org/c/cassian/conferences/cache/conferences.pdf>, acessado em 31/12/2014.

EUSÉBIO. *História Eclesiástica*. São Paulo: Novo Século, 2002.

ISIDORO. *The Etymologies of Isidore of Seville*. New York: Cambridge University Press, 2006.

JERÔNIMO. *Jerome's Apology for Himself Against the Books of Rufinus In: Jerome: The Principal Works of St. Jerome. Christian Classics Ethereal Library.* Michigan: Grand Rapids, [s.d.] (Nicene and Post-Nicene Fathers Series II, Volume 6).

_____. *La Vida de San Malco.* Cuadernos Monásticos, nº 76, 1986, pp. 101-113.

_____. *La Vida de Hilarión de San Jerónimo.* Cuadernos Monásticos, nº 109, 1994, pp. 226-268.

_____. *La Vida de San Pablo, el Primer Ermitaño.* Cuadernos Monásticos, nº 115, 1995, pp. 526-551.

_____. *Letter III. To Rufinus the Monk. In: Jerome: The Principal Works of St. Jerome. Christian Classics Ethereal Library.* Michigan: Grand Rapids, [s.d.] (Nicene and Post-Nicene Fathers Series II, Volume 6).

_____. *Letter XV. To Pope Damasus. In: Jerome: The Principal Works of St. Jerome. Christian Classics Ethereal Library.* Michigan: Grand Rapids, [s.d.] (Nicene and Post-Nicene Fathers Series II, Volume 6).

_____. *Letter XVII. To The Presbyter Marcus. In: Jerome: The Principal Works of St. Jerome. Christian Classics Ethereal Library.* Michigan: Grand Rapids, [s.d.] (Nicene and Post-Nicene Fathers Series II, Volume 6).

_____. *Letter XXII. To Eustochium. In: Jerome: The Principal Works of St. Jerome. Christian Classics Ethereal Library.* Michigan: Grand Rapids, [s.d.] (Nicene and Post-Nicene Fathers Series II, Volume 6).

JULIANO. *Juliano a los Alejandrinos (Carta 110) In: BLANCO, José García; GAZAPO, Pilar Jiménez. Juliano: Contra los Galileos. Cartas y Fragmentos. Testimonios. Leyes.* Madrid: Editorial Gredos, 1982 (Biblioteca Clásica Gredos 47).

PLATÃO. *Defesa de Sócrates. In: PESSANHA, José Américo Motta. Sócrates: Vida e Obra. In: VVAA. Sócrates. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores).*

TOMÉ. *Evangelho Segundo Tomé, o Dídimos. In: RODRIGUES, Cláudio J. A. Apócrifos e Pseudo-Epígrafos da Bíblia. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2004.*

Historiografia:

ABRÃO, Bernadette Siqueira. *História da Filosofia.* São Paulo: Nova Cultural, 2004.

ALFÖLDY, Géza. *Historia Social de Roma.* Madrid: Alianza Universidad, 1996.

AMARAL, Ronaldo. *A Santidade Habita o Deserto: A Hagiografia à Luz do Imaginário Social.* São Paulo: UNESP, 2009.

_____. *Santos Imaginários, Santos Reais: a literatura hagiográfica como fonte histórica.* São Paulo: Intermeios, 2013.

ANATOLIOS, Khaled. *Athanasius*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2004 (Early Church Fathers).

_____. *Athanasius: The Coherence of his Thought*. Londre; Nova Iorque: Routledge, 2005.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *História da Filosofia 1: Filosofia Pagã Antiga*. São Paulo: Paulus, 2003.

AVEMARIE, Friedrich; HENTEN, Jan Willen van. *Martyrdom and the Noble Death: Selected texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2002.

BAGNALL, Roger S. *Egypt in Late Antiquity*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

BOWMAN, Alan K. *Et al. The Cambridge Ancient History. The Crisis of Empire, A.D. 193-337*. V. XII. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

BRAKKE, David. *Athanasius In: ESLER, Philip F. The Early Christian World*. Vol. 2. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2000.

_____. *Athanasius and the Politics of Asceticism*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

BURTON-CHRISTIE, Douglas. *La Palabra en el desierto: La Escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano*. Tradução María Tabuyo, Agustín López. Madri: Ediciones Siruela, 2007.

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. *Sociedades do Antigo Oriente Próximo*. Rio de Janeiro: Ática, 1986.

CHADWICK, Henry. *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*. Nova Iorque; Oxford: Oxford University Press, 2001 (Oxford History of the Christian Church).

CHEVITARESE, André Leonardo; *et alii*. *Jesus de Nazaré: Uma Outra História*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006.

COULANGES, Fustel. *A Cidade Antiga: O Estudo sobre o Culto, o Direito e as Instituições da Grécia e de Roma*. São Paulo: Martin Claret, 2009 (Coleção a obra-prima de cada autor).

CROSSAN, John Dominic. *Jesus: Uma Biografia Revolucionária*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

CURD, Patricia; GRAHAM, Daniel W. *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2008.

DECONICK, April D. *Recovering the Original Gospel of Thomas: A History of the Gospel and Its Growth*. Londres: T&T Clark, 2006.

DODDS, Robert E. *Paganos y Cristianos en una Epoca de Angustia: Algunos Aspectos de la Experiencia Religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Madri: Ediciones Cristandad, 1975.

DONADONI, S. O Egito sob a Dominação Romana *In: MOKHTAR, Gamal. História Geral da África II: África Antiga*. Brasília: UNESCO, 2010.

DORIAN, Nancy. *The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary*. Leida, Países Baixos: Brill, 2014.

FRANGIOTTI, Roque. Introdução *In: ATANÁSIO. Contra os pagãos; A encarnação do Verbo; Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e Conduta de S. Antão*. São Paulo: Paulus, 2002 (Patrística; 18).

GIORDANI, Mário Curtis. *História da Antigüidade Oriental*. 13ª ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

GÓMEZ, Jesús Álvarez. *Historia de la Iglesia I. Edad Antigua*. Madri: BAC, 2001.

GONZÁLEZ, Justo L. *Historia del Pensamiento Cristiano*. Barcelona: Editorial Clie, 2010.

GRIMAL, Pierre. *História de Roma*. São Paulo: UNESP, 2011.

HAVELOCK, Eric A. *A Revolução da Escrita na Grécia e suas Conseqüências Culturais*, Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1996.

HILL, Jonathan. *História do Cristianismo*. São Paulo: Rosari, 2009.

HUNT, David. *The Successors of Constantine In: CAMERON, Averil; GARNSEY, Peter. The Cambridge Ancient History. The Late Empire, A.D. 337-425. Volume XIII*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

INTRODUCCIÓN *In: La Vida de San Malco: San Jerónimo*. Cuadernos Monásticos, nº 76, 1986, pp. 101-113.

JOHNSON, Paul. *Historia del Cristianismo*. Barcelona: Zeta, 2010.

KONINGS, Johan. Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da “Fonte Q”. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007.

LITTLE, Lester K. Monges e Religiosos *In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.)*. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. v. II. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

MASOLIVER, Alexandre. *Historia del Monacato Cristiano: Desde los Orígenes hasta San Benito*. Volume 1. Madri: Ediciones Encuentro, 1994.

MASRI, Iris Habib el. *The Story of the Copts. The True History of Christianity in Egypt. Book I From the Foundation of the Church by Saint Mark to the Arab Conquest.* Califórnia: St. Annny Monastery, [s. d.].

MENDES, Norma Musco; SILVA, Diogo Pereira da. As Representações do Poder Imperial na Tetrarquia. *In: Phoênix. Laboratório de História Antiga / UFRJ. Ano XIV.* Rio de Janeiro: Mauad, 2008.

MILNE, J. Grafton. *A History of Egypt Under Roman Rule.* 2ª Ed. Londres: Mathuen & Co., 1913.

MONDONI, Danilo. História da Igreja na Antiguidade. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006 (Coleção CES).

MONJES DE LA ISLA LIQUIÑA. *Introducción, Traducción y Notas In: ATANÁSIO. Vida de San Antonio. Cuadernos Monásticos – Fuentes, año 10, nº 33-34, 1975.*

MORENO, Francisco. São Jerônimo: A Espiritualidade do Deserto. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina. II do Concílio de Nicéia ao Início da Idade Média. Tomo 1. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

PESSANHA, José Américo Motta. Sócrates: Vida e Obra. *In: VVAA. Sócrates.* São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores).

RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition.* Berkley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 2005.

REBENICH, Stefan. *Jerome.* Londres: Routledge, 2002.

RIVAS, Fernando. *Introducción, Traducción y Notas In: JERÔNIMO. La Vida de San Pablo, el primer eremitaño, de San Jerónimo. Cuadernos Monásticos – Fuentes, nº 115, 1995.*

ROSTOVTZEFF, M. História de Roma. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

SANTOS, Rita de Cássia Codá dos. Epitáfios Gregos – A função conativa no epigrama fúnebre: o apelo à eternidade. Rio de Janeiro: HP Comunicação, 2005.

SILVA, Gilvan Ventura da. A Condenação dos Judaizantes nos Concílios Eclesiásticos do Século IV. *In: Phoênix. Laboratório de História Antiga / UFRJ. Ano XIV.* Rio de Janeiro: Mauad, 2008.

STE. CROIX, Geoffrey E. M. *¿Por que fueron perseguidos los primeros cristianos? In: FINLEY, M. Estudios Sobre Historia Antigua.* Tradução R. López. Madri: Akal, 1981.

SWAIN, Joseph Ward. *The Hellenic Origins of Christian Asceticism.* Lancaster: New Era Printing Company, 1916.

VESSEY, Mark. *Jerome and Rufinus In*: AYRES, Lewis; LOUTH, Andrew; YOUNG, Frances. *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

VÖÖBUS, Arthur. *History of the Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East I: The Origin of Asceticism Early Monasticism In Persia*. Tomus 14. Lovaina, Bélgica: Peeters, 1958 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 184).

Teoria e Metodologia:

AMARAL, Emanuel D'able do. *Introdução à História Monástica*. Salvador: São Bento, 2006.

AMARAL, Ronaldo. *A Santidade Habita o Deserto: A Hagiografia à Luz do Imaginário Social*. São Paulo: UNESP, 2009.

_____. *Santos Imaginários, Santos Reais: A Literatura Hagiográfica como Fonte Histórica*. São Paulo: Intermeios, 2013.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *História da Filosofia 1: Filosofia Pagã Antiga*. São Paulo: Paulus, 2003.

AVEMARIE, Friedrich; HENTEN, Jan Willen van. *Martyrdom and the Noble Death: Selected texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2002.

BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Tradução Luís Antônio Reto e Augusto Pinheiro. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2009.

BAUER, Johannes; *et alli*. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

BOBBIO, Norberto. *Estado Governo Sociedade. Para uma teoria geral da política*. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

BROWN, Peter. *Antiguidade Tardia*. In: VEYNE, Paul (Org.). *História da Vida Privada, 1: do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BUENO, Justino de Almeida. *Cadernos de História Monástica 1: Introdução Geral*. Juiz de Fora: Mosteiro da Santa Cruz; São Paulo: Abadia São Geraldo, 2003.

_____. *Cadernos de História Monástica 2: Santo Antão e o Anacoretismo Copta*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2011.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): A Revolução Francesa da Historiografia*. Tradução Nilo Odália. 2ª ed. São Paulo: UNESP, 1992.

CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia: A História entre Certezas e Incertezas*. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

_____. *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. Tradução Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

_____. A História Cultural: Entre Práticas e Representações. 2ª ed. Alges, Portugal: Difel, 2002.

CHEVITARESE, André Leonardo. Fronteiras Internas Atenienses no Período Clássico. (Re)Definindo Conceitos e Propondo Instrumentais Teóricos de Análise. In: Phoênix. Laboratório de História Antiga / UFRJ. Ano 10. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

_____; CORNELLI, Gabriele. Judaísmo, Cristianismo, Helenismo: Ensaio sobre Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo. Rio de Janeiro; Piracicaba: Ottoni, 2003.

COLOMBAS, García M. *El Monacato Primitivo*. 2ª ed. Madri: BAC, 2004.

CROSSAN, John Dominic. Jesus: Uma Biografia Revolucionária. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

ENOUT, João Evangelista. Tradução e Notas In: BENTO. A Regra de São Bento: Latim-Português. 3ª ed., rev. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003.

FLAMARION, Ciro; VAINFAS, Ronaldo. Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia. 5ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

JAEGER, Werner. Cristianismo Primitivo e Paideia Grega. Lisboa: Edições 70, 2001.

LITTLE, Lester K. Monges e Religiosos In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Volume II. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

MORIN, Germain. O Ideal Monástico e a Vida Cristã dos Primeiros Dias. Juiz de Fora: Mosteiro da Santa Cruz, 2002.

RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 2005.

ROGERSON, J. W. O Livro de Ouro da Bíblia: Origens e Mistérios do Livro Sagrado. Rio de Janeiro: Ediouro, 2011.

SCOTT, James. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. D.F.; México: Ediciones Era, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. Os Protagonistas Anônimos da História: Micro-História. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

Artigos e trabalhos acadêmicos:

ACÁCIO, Camila *et al.* A Condição da Mulher no Império Romano: Noções Jurídicas e Sociais. Anais do Segundo Encontro Nacional de Produção Científica do Grupo Institucional de Pesquisa em Direitos Humanos e Fundamentais (GPDH-UDESC), 2011.

AMARAL, Ronaldo. Orígenes: Um Asceta Condescendente com a Matéria. A Ambiguidade Espiritual-Material na Existência Bem-Aventurada. Fênix – Revista de História e Estudos Culturais. Vol, 6, ano VI, nº 3, Julho/Agosto/Setembro, 2009.

ANATOLIOS, Khaled. “*The Body as Instrument*”: A Reevaluation of Athanasius’ Logos-Sarx Christology. Coptic Church Review, Volume 18, Number 3, 1997.

ANTONIO, Victor Sá Ramalho. Elite Romana e Reformas Urbanas na Itália: O Caso de Pompeia. Mare Nostrum: Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo (USP), Ano 3, Vol. 3, 2012.

BARROS, José D’Assunção. História Comparada: Atualidade e Origens de um Campo Disciplinar. História Revista, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 279-315, jul./dez. 2007a

_____. História Comparada – Da Contribuição de Marc Bloch à Constituição de um Moderno Campo Historiográfico. História Social, Campinas/SP, Nº 13, p. 07-21, 2007b.

BRANDÃO, Sílvia Sgroi. Perseguições e Martírios na *História Eclesiástica*: Análise dos Escritos de Eusébio de Cesareia. Revista História e Cultura, Franca-SP, v.2, n.3 (Especial), p.268-279, 2013.

BUMAZHNOV, D. F. *Some Further Observations Concerning the Early History of the Term MONAXOS (Monk)*, In: BAUN, J.; et. al. *Studia Patristica*. XLIV-XLIX. Paris: Peeters, 2010.

CALDAS, Marcos José de Araújo. *Crypto-Christianismus*: o Criptocristianismo dos primeiros três séculos no contexto da epigrafia Greco-Romana. Revista Jesus Histórico, UFRJ, Ano V, Volume 8, 2012.

_____. Vida e Morte no Cristianismo Primitivo. Revista Cantareira (Revista Eletrônica de História / UFF), Volume 1, Número 3, Ano 2, ago 2004.

CARPINETTI, Luís Carlos Lima. Motivos Bíblicos da *Apologia* de Jerônimo Contra Rufino. Revista Philologus. CiFEFiL, Ano 11, nº 32, [s.d.], [não paginada].

_____. O Aspecto Polêmico da *Apologia* de Jerônimo Contra Rufino. 252 f. Tese (doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

_____. O Recurso à Autoridade dos Clássicos e o Retrato do Adversário como Estratégias Discursivas na *Apologia contra Rufino*, de Jerônimo. *Clássica*, São Paulo, v. 15/16, n. 15/16, p. 203-213, 2002/2003.

CHOAT, Malcom. *Monastic letter collections in Late Antique Egypt: Structure, Purpose, and Transmission*, In: TOVAR, Sofía Torallas; MONFERRER-SALA, Juan Pedro. *Cultures in Contact: Transfer of Knowledge in the Mediterranean Context. Selected Papers*. Cordoba: CNERU; Beirut: CEDRAC, 2013.

_____. *The Development and use of Terms for ‘monk’ in Late Antique Egypt*. *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 45 (2002), 5-23.

CORBELLINI, Vital. A Participação de Atanásio no Concílio de Nicéia e a sua Defesa do *Homooúsios*. Teocomunicação (PUCRS), Porto Alegre, v. 37, n. 157, p. 396-408, set. 2007.

FERREIRA, João Cesário Leonel. Ciências Sociais, Teoria Literária e o Evangelho de Mateus: História da Pesquisa Europeia e Norte-Americana. Oracula, São Bernardo do Campo, 4-7, 2008.

FIGUEIREDO, Angela Cristina Sarvat. O Cristianismo Copta: Uma Face Particular do Multiculturalismo Cristão. Núcleo de Estudos da Antiguidade NEA-UERJ. I Congresso Internacional de Religião, Mito e Magia no Mundo Antigo & IX Fórum de Debates em História Antiga, 2010.

FREITAS, Edmar Checon de. A Competição Monástica: Paulo e Antão. VIII Encontro Regional de História: História & Religião, ANPUH, 1998.

FREITAS, Lucas Jorge de. Estudo da Cosntrução do *Ethos* Retórico Donatista e suas Implicações no Cristianismo Africano do Século IV e V. 164 f. Dissertação de Mestrado – USP, São Paulo, 2013.

_____. Estudo da Formação Identitária Donatista e suas Implicações no Cristianismo Africano do Século IV. In: 22º SIICUSP (Simpósio Internacional de Iniciação Científica e Tecnológica da USP). São Paulo, USP, 2011.

GUTERRES, Tiago da Costa. Heródoto e os Poetas: a *sphragis* e a manifestação autoral nas histórias. 117 f. Dissertação. UFRGS, 2012.

HELAL OURIACHEN, El Housin. *Origen y desarrollo de la topografía monacal en la Hispania meridional durante la Antigüedad Tardía*. Revista de Claseshistoria. Publicación digital de Historia y Ciencias Sociales. Artículo 281, 15 de febrero de 2012.

IWASAKI, Maki. *The Significance and the Role of the Desert in the Coptic Monasticism: Monastery of St. Samuel as a Case Study*. 沙漠研究 *Journal of Arid Land Studies*. 22-1, 139 - 142, 2012.

LOBIANCO, Luís Eduardo. Serápis – Divindade política de Alexandria: Helenismo e Legitimação do Poder Ptolomaico e Romano do Egito à Luz da Religião. Revista Jesus Histórico, UFRJ, v. 9, 2012.

MARTÍNEZ MAZA, Clelia. *La Katoché en los Cultos Egipcios*. Arys, 3, 2000, pp. 163-165.

MAZZA, Mario. *Aspetti Economici del Primo Monachesimo Orientale: Considerazioni Preliminari*, In: CALDERONE, Salvatore; et. al. *Studi Tardoantichi I*. Messina: Sicania, 1986.

MIRANDA, Eduardo Belleza Abdala. “Apostasia Solar: Juliano (361-363) e a Retomada do Culto Solar”. Seminário Olhares Sócio-Históricos sobre a Religião. Dinâmicas Territoriais, Cultura e Religião, UFRRJ: Caderno de Anais do Seminário Olhares Sócio-Históricos sobre a Religião. Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, Maio 22 – 23, 2012.

MIRANDA, Valtair A. Ascetismo e Sectarismo no Apocalipse de João. Reflexus, Ano VI, n. 8, 2012/1.

_____. “Os Anjos Lutam no Meio dos Homens – Os Homens Adoram no Meio dos Anjos”: Liturgia da batalha escatológica no Rolo da Guerra de Qumran. *Oracula*, 5.10 (2009).

NASCIMENTO, Maria Regina do. Religiosidade e Cultura Popular: Catolicismo, Irmandades e Tradições em Movimento. *Revista da Católica, Uberlândia*, v. 1, n. 2, p. 119-130, 2009.

NETO, Tiago Abdalla Teixeira. *A Batalha Contra Sísera: Uma análise cronológica e histórico-contextual de Juízes 4 e 5*. 35 f. Monografia. SBPV. Atibaia, 2008.

NICOLAEV, Alan. Manifestações Ascéticas Cristãs no Mediterrâneo Oriental: A Configuração dos Homens Santos na História Lausíaca. *Mare Nostrum*, ano 2012, n.3.

OLIVEIRA, Jorge Gabriel Rodrigues de. *A Mística dos Monges Negros: Lectio Divina Beneditina na Antiguidade Tardia*. 73 f. Monografia de conclusão de curso (especialização) – Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

PEREIRA, Ana Paula Lopes. O Relato Hagiográfico como Fonte Histórica. *Revista do Mestrado de História (USS)*, Vol. 9, n° 10, 2007.

RAFFAELI, Juliana Salgado. O Isolamento Ascético nas Atas Conciliares Toledanas do Século VII. Associação Brasileira de Estudos Medievais – ABREM. Atas do X Encontro Internacional de Estudos Medievais – X-EIEM Diálogos Íbero-Americanos. UnB, Brasília, DF, Junho, 2013.

ROCHA, Ivan Esperança. Dominadores e Dominados na Palestina do Século I. *História*, São Paulo, 23 (1-2): 2004.

RODRIGUES, Elisa. Mateus, o Contador de Histórias. *Oracula*, São Bernardo do Campo, 3.5, 2007.

RODRIGUES, Marcus Vinícius Macri. Banquetes Romanos: Comensalidade, Hierarquia e Poder na Roma Antiga. *NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade (NEA-UERJ)*, Ano VII, Número II, 2014.

SANCOVSKY, Renata Rozental. Interações Judaico-Cristãs e Cultura Litarária Polêmica no Mediterrâneo Tardo-Antigo. *WebMosaica – Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall*, v. 4, n. 1 (jan-jun), 2012.

_____. Práticas Discursivas e Campos Semânticos das Narrativas *Adversus Iudaeos*. Séculos IV ao VII d. C. *Phoênix*, Rio de Janeiro, 16-1: 128-146, 2010.

SANTANA, Thiago Borges de. *O Modus Vivendi Helênico e a Revolta dos Macabeus no Séc. II aEC*. *Revista Oracula*, ano 9, n° 14, 2013.

SARAIVA, Wellington Gomes. O Evangelho Segundo Tomé: Uma Análise da Recepção de Jesus de Nazaré. *Revista Heródoto: História e Ciências Humanas*, v. 2, n. 1, 2014.

SILVA, Diego Henrique Sanches da; VENTURINI, Renata Lopes Biazoto. Os Mártires do Coliseu: O Martírio na Consolidação dos Ideais Cristãos no Dominado Romano. VI Jornada de Estudos Antigos e Medievais UEM – Trabalhos Completos, 2007.

SILVA, Diogo Pereira da. As Perseguições aos Cristãos no Império Romano (séc. I-IV): Dois Modelos de Apreensão. *Revista Jesus Histórico e sua Recepção* - Ano IV, (2011), volume 7.

SILVA, Uiran Gebara da. *Bagaudas e Circunceliões: revoltas rurais e a escrita da história das classes subalternas na Antiguidade Tardia*. 365 f. Tese de Doutorado – USP, São Paulo.

_____. *Rebeldes contra o Mediterrâneo*. *Mare Nostrum*, ano 2012, n. 3.

YAMASHITA, Jougi Guimarães. O conceito de resistência entre a memória e a história. XXVII Simpósio Nacional de História (ANPUH): Conhecimento histórico e diálogo social. Natal, RN, 22 a 26 de Julho, 2013.

Dicionários, enciclopédias e glossários:

BAILLY, Anatole. *Le Grand Bailly: Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000.

BORRIELO, L. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Edições Loyola; Paulus, 2003.

CHAMPLIN, Russell Norman. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. São Paulo: Hagnos, 2002 (Volume 5, P-R).

DIAS, Geraldo J. A. Coelho. *Glossário Monástico-Beneditino: Em Torno dos Espaços Religiosos – Monásticos e Eclesiásticos*. Portugal, Porto: IHM-UP, 2005.

GAGARIN, Michael. *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*. Volume 1. Nova Iorque: Oxford University Press, 2010.

LAYTON, Bentley. *A Coptic Grammar. With Chrestomathy and Glossary. Sahidic Dialect*. Wiesbaden, Alemanha: Harrassowitz Verlag, 2000 (Porta Linguarum Orientalium).

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Volume II. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

MAKAR, Kyrillos. *The Coptic Language: Introduction*. Flórida, EUA: St. Mary & St. Mina Coptic Orthodox Church, [s. d.].

SCHÜLER, Arnaldo. *Dicionário Enciclopédico de Teologia*. Porto Alegre: Concórdia Editora; Canoas, RS: Editora da ULBRA, 2002.

SPITERIS, Y. *Lexicon*. *Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

STRONG, James. *A Concise Dictionary of the Words in The Greek Testament*. Nashville; New York: Abingdon Press, 1890.

a)pokata/stasij (*apokatástasis*): restauração; conceito origenista que afirma que após o “fim dos tempos”, todas as almas, pecadoras ou não, serão restauradas e reunir-se-ão com Deus.

a)pofo/skw / a)po/fhmi (*apopháskoo / apópheemi*): negação; contradição.

aÓskhsij (*áskhesis*): exercício; ascetismo.

gra/foj (*gráphos*): escrever; escrita.

e©rhmoj (*ereemos*): deserto; local isolado.

e©rhmī thj (*ereemítees*): eremita; ermitão; pessoa que vive sozinha em local ermo; gênero de monges que vivem sozinhos, sem contato com outros monges e que o fazem por terem alcançado a perfeição na prática da solidão e do ascetismo, não mais necessitando de contatos com outrem ou mesmo de treinamento com monges mais experientes.

Eu)se/bioj Swfro/nioj I(erw/numoj (*Eysébios Soophrónios Hierōonymos*): Jerônimo de Estridão; monge; secretário papal; escritor da *Septuaginta* (versão latina dos textos bíblicos traduzidos diretamente do hebraico).

Zeuj (Zeús): Zeus; deus da mitologia grega considerado o rei do Olimpo e deus do trovão.

ka/laqoj (*kálathos*): vaso de frutas das imagens do deus Sérapis, depositado em sua cabeça.

katoxo/i (*katochói*): religiosos reclusos do templo de Sérapis, em Alexandria.

kh/rugma (*kéerygma*): mensagem; anúncio; proclamação; pregação; também chamada de “boa nova” a pregação do Evangelho.

koinō bioj (*koinóbios*): vida comum; comunidade; cenobitismo; gênero de vida monástica comunitária, na qual os monges vivem num mosteiro ou monastério, sob a liderança de um abade e, geralmente, sob as normas de uma regra monástica definida.

marturē w (*martyréoo*): testemunha; aquele que deu a vida em defesa de sua concepção religiosa, negando as determinações de uma autoridade legitimada.

mo/noj (*mónos*): solitário; sozinho.

monaxō j / monaxo/i (*monachós / monachói*): monge; monges; religiosos cristãos que adotam a solidão e o ascetismo como estilo de vida.

monofisitismoj (*monophisitismos*): uma natureza; mesma natureza; monofisismo; concepção cristológica que afirma que Jesus possuiu apenas a natureza divina e não a humana.

o(mo/j (*homós*): um; mesmo.

o(moou/sioj (*homoóysios*): mesma essência; consubstancialidade; concepção cristológica que afirma que as pessoas da Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo compartilham da mesma essência e por isso o Filho não foi criado, sendo ele Deus.

o)usia (*oysia*): essência; substância.

PeriÜ A)rxwVn (*Péri Archōon*): Dos Princípios; texto exegético de Orígenes, no qual se utiliza do método da interpretação alegórica na análise dos textos bíblicos, assim como Fílon de Alexandria utilizou para os textos judaicos.

Se/rapij (*Sérapis*): divindade sincrética greco-egípcia, que se utiliza da imagem do deus grego Zeus, portando um vaso de frutas na cabeça. Muito utilizada pela dinastia ptolomaica para difundir e legitimar seu poder em Alexandria.

u(po/stasij (*hypóstasis*): ser; substância individual; na cristologia refere-se a união hipostática das três pessoas da Trindade.

xa/rij (*cháris*): graça; na teologia refere-se ao amor de Deus pelos seres humanos e a possibilidade de possuírem uma essência divina capaz de produzir a união mística do humano com o divino.