

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

As controvérsias entre cristianismo e paganismo a partir das crônicas da destruição do Serapeum de Alexandria (391 d. C.) nas obras de Rufino de Aquileia, Sócrates de Constantinopla, Teodoreto de Ciro e Sozomeno.

Cydne Rosa Lopes Losekann

Porto Alegre, 2012.

Cydne Rosa Lopes Losekann

As controvérsias entre cristianismo e paganismo a partir das crônicas da destruição do Serapeum de Alexandria (391 d. C.) nas obras de Rufino de Aquileia, Sócrates de Constantinopla, Teodoreto de Ciro e Sozomeno.

Monografia apresentada ao curso de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de bacharel em História.

Orientador: prof. Dr. Francisco Marshall

Porto Alegre, 2012.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Carmen e Severo, assim como a minha avó, Rosa, pelo apoio em todos os sentidos que lhes foi possível. Agradeço a Mariana, minha namorada, pelo carinho, pela companhia e por todas as sugestões. Agradeço ao Raphael, meu vizinho, pela amizade e pela ajuda nos momentos em que a tecnologia (leia-se: impressora) falhou. Agradeço ao prof. Francisco Marshall, meu orientador, e aos colegas e amigos do Núcleo de História Antiga da UFRGS, importante espaço para a minha formação para além dos recursos oferecidos pelo currículo do curso de História. Por fim, ao colega e amigo Lucas Molina pelas opiniões, sempre úteis, acerca dos meus trabalhos e ao Juliano Marques, sobretudo pelas orientações para lidar com a burocracia acadêmica.

A Severo Aristark Losekann
in memoriam

RESUMO

Neste trabalho de conclusão de curso serão analisados os relatos acerca da destruição do *Serapeum* de Alexandria (391 d. C.) nas obras de quatro historiadores. São eles: Rufino de Aquileia, Sócrates de Constantinopla, Teodoreto de Ciro e Sozomeno. Tais autores escreveram a partir de um contexto de ascensão do cristianismo à condição de religião hegemônica no mundo romano, ainda que as tradições do paganismo, vigente durante a Antiguidade, continuassem a exercer influência nas sociedades romanas – sobretudo em Alexandria. Em vista dessas condições, pretende-se compreender como o discurso comum a esses relatos se relacionou com a consolidação do cristianismo e com sua busca por afirmação frente ao paganismo.

Palavras-chave: cristianismo, paganismo, Antiguidade Tardia, Serapeum, Serápis.

SUMÁRIO

RESUMO.....	5
INTRODUÇÃO.....	7
1 ANTIGUIDADE TARDIA: CONTEXTO E CONCEITOS.....	11
2 ALEXANDRIA E SEU CONTEXTO SOCIAL	17
2.1 A FORÇA DO PAGANISMO EM ALEXANDRIA	17
3 A DESTRUIÇÃO DO SERAPEUM E AS NARRATIVAS DE RUFINO DE AQUILEIA, SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA, TEODORETO DE CIRO E SOZOMENO.....	22
3.1 DO CULTO AO TEXTO.....	22
3.2 A HISTÓRIA ECLESIAÍSTICA.....	22
3.3 AS NARRATIVAS SOBRE A DESTRUIÇÃO DO SERAPEUM.....	24
3.3.2.1 O Discurso Perfeito de Hermes Trismegisto.....	28
4 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	30
4.1 Fontes primárias.....	30
4.2 Obras consultadas.....	30
5 ANEXOS.....	34
5.1 Figuras.....	34

INTRODUÇÃO

Em 391, deu-se a destruição de um dos principais templos do paganismo tardo-antigo; o maior santuário da porção oriental do Mediterrâneo, o qual, nas palavras de Amiano Marcelino (330 – ~391), rivalizava apenas com o Capitólio em seu esplendor: o *Serapeum* de Alexandria (Amiano Marcelino, *Res Gestae*, 22.16). Tratava-se de um santuário consagrado a Serápis, divindade sincrética inicialmente vinculada à dinastia ptolomaica que se popularizou entre as comunidades pagãs das províncias do Império, sobretudo no Egito, durante a dominação romana. Se a comparação com um referencial da *urbs aeterna* referida por Amiano Marcelino parece hiperbólica sob o ponto de vista estético – visto que do Serapeum, hoje, resta apenas o chamado Pilar de Pompeu –, ela tem muito a oferecer acerca de sua importância para o paganismo na Antiguidade Tardia.

Os eventos envolvendo os ataques ao *Serapeum* repercutiram na obra de contemporâneos da Antiguidade Tardia e de historiadores modernos. Em geral, os eventos de 391 são citados *en passant*, para exemplificar os extremos das relações controversas entre cristãos e pagãos. Com base nos estudos desenvolvidos no campo da Antiguidade Tardia, o presente trabalho pretende explorar o potencial do caso dos ataques ao *Serapeum* e de seus cronistas para o entendimento das relações supramencionadas e das transformações do mundo romano em processo de cristianização.

O capítulo de abertura deste trabalho destina-se à definição dos conceitos de “cristianismo/cristão” e de “paganismo/pagão”. Não há dúvidas de que os conceitos históricos estejam sujeitos às transformações, de que não sejam estáticos ou imunes à contingências. No entanto, trata-se de generalizações necessárias para que o historiador identifique e situe os limites de sua pesquisa. Assim como as obras cristãs referidas pelo presente estudo, os conceitos possuem sua própria história e auxiliam na construção de novas narrativas. A esta pesquisa compete elucidar o que esses conceitos representavam ao fim do século IV e em que auxiliam o pesquisador contemporâneo a entender as transformações da sociedade romana nesse contexto.

Antes da segunda metade do século IV, o cristianismo era entendido ora como mais uma superstição marginal, ora reprimido como uma ameaça à ordem vigente. A religião cristã surgiu como dissidência do judaísmo em uma região do Império Romano com graves problemas sociais. Tratava-se uma religião voltada para a unidade e para o universalismo, mais do que para as diferenças. Possuía, portanto, menor potencial para a coexistência e para interações do que o encontrado entre os múltiplos cultos no mundo romano anterior à

ascensão cristã. Sua consolidação como religião oficial do Império Romano, que deu fim às perseguições de outrora, ocorreu de forma gradual. Nesse processo, foram fundamentais a criação do Édito de Milão, que deu liberdade de culto aos cristãos, e o contato do imperador Constantino com a religião cristã.

Desde a consolidação da religião cristã em âmbito secular, suas lideranças precisaram lidar com a presença do paganismo e de sua influência nas sociedades romanas. A própria noção de “paganismo” indica um antagonismo em relação ao cristianismo, já que foi uma maneira encontrada para generalizar as diversas manifestações politeístas espalhadas pelo mundo romano. As continuidades do paganismo sob domínio cristão são substanciais para o estudo da chamada Antiguidade Tardia. Trata-se de uma Antiguidade à parte, que desde o século passado vem emergindo como um campo autônomo de estudos. A abordagem proposta pelos estudiosos da Antiguidade Tardia privilegia a correlação entre cultura e religião e sua influência nas sociedades romanas, diferentemente de estudos anteriores, que visavam as desestruturas políticas.

O segundo capítulo traz questões referentes ao contexto social de Alexandria, onde se localizava o templo do deus Serápis. Além de uma importante cidade desde o período helenístico, Alexandria possuía um histórico de resistência às influências externas e de eventuais desdobramentos violentos. Sua fama mereceu a atenção das autoridades seculares e religiosas enquanto fez parte dos domínios romanos. Foi nesse mesmo período que se iniciou o processo de cristianização do Império, no qual a cidade teve notável protagonismo como um dos maiores patriarcados da tardo-antiguidade. A partir disso, surgiram novas formas regionais de poder que mantiveram relações ambíguas com o governo imperial. Tais relações demonstram a importância das questões locais para o estudo da expansão do cristianismo pelo do Império Romano.

Após uma exposição sobre o contexto da Antiguidade Tardia, das peculiaridades de Alexandria e das questões envolvendo cristãos e pagãos, o terceiro e último capítulo deste trabalho analisa as narrativas da destruição do *Serapeum* nas obras de quatro autores. São eles: Rufino de Aquileia (345 – 410), Sócrates de Constantinopla (380 – ?), Teodoreto de Ciro (393 – 457) e Sozomeno (400 – 450). Esses autores, que escreveram e tiveram suas obras publicadas entre o fim do século IV e a primeira metade do século V, estavam vinculados a uma geração que se dedicou a elaborar uma história da Igreja e do estabelecimento do cristianismo desde os seus primórdios. Essa tradição historiográfica teve início com Eusébio de Cesareia (265 – 339), autor de *Historia Ecclesiastica*. A *Historia* de Eusébio engloba desde os primeiros dias da era cristã até os tempos de Constantino.

Nos relatos por Rufino, Sócrates, Teodoreto e Sozomeno, apresentados em formato de crônica, é possível identificar um elemento convergente: a noção de que os ataques e o consequente fim do templo ao deus Serápis culminaram no triunfo definitivo da fé cristã em detrimento do paganismo. Diante desse golpe definitivo, teria se desencadeado uma destruição massiva de construções pagãs e seus deuses teriam sido expulsos para sempre da Terra, garantindo a hegemonia do deus cristão.

Contudo, o discurso triunfalista presente nessas narrativas não condiz com a condição do paganismo nas sociedades da Antiguidade Tardia. As manifestações vinculadas ao paganismo contavam com numerosos adeptos entre a aristocracia romana e entre as comunidades em áreas rurais. Em alguns ambientes urbanos, como era o caso de Alexandria, as comunidades pagãs se mantiveram coesas o bastante para oferecerem resistência ao cristianismo. Ainda que esse contexto se notabilize pela afirmação da instituição cristã nas esferas religiosa e secular, é preciso lembrar que o legado pagão se estabelecera havia séculos. Nos âmbitos artístico, cultural, intelectual e religioso, as manifestações que predominaram ao longo do mundo antigo continuaram a exercer influência durante a Antiguidade Tardia.

Os historiadores do cristianismo, sobretudo a partir século IV, empenharam-se para reinterpretar o passado e o presente. Além da relação própria às religiões monoteístas com a palavra escrita, tal empenho se explica pela necessidade de legitimação da religião cristã em um período marcado por controvérsias religiosas e doutrinárias. Ao analisar os relatos da destruição do *Serapeum*, visa-se justamente a identificar o discurso próprio aos primórdios do cristianismo e a compreender suas representações das relações com o paganismo no período de sua ascensão. Assim, espera-se esclarecer as aparentes contradições entre as crônicas apresentadas e as condições sob as quais as práticas pagãs encontravam-se ao final do século IV.

Ao contrário de intérpretes que pretenderam estabelecer marcos históricos para uma suposta oficialização da fé cristã – J.B. Bury, *e.g.*, sustenta que a suposta conversão de Constantino teria sido um divisor de águas para a história da fé cristã (*apud* CAMERON, 1994: 12 – 13) –, entende-se que a consolidação do cristianismo ocorreu de maneira paulatina e a partir de condições já existentes nas sociedades em que se inseriu. A abordagem de questões referentes à comunicação, à literatura, à escrita, à história das ideias são apenas algumas das perspectivas possíveis para a compreensão desse processo. A noção de “discurso” não pressupõe um texto “fechado”, à parte do ambiente social em que repercutiu. Sem dúvidas a história dos primórdios da Igreja inclui uma gama de debates teológicos, que oferecem uma das possíveis perspectivas para os estudos acerca da formação do cristianismo.

Todavia, além da religião da palavra, o cristianismo também fora uma religião com pretensões universalistas, segundo a qual a salvação estaria acessível a todos os fieis. Sendo assim, não podemos ignorar as maneiras como e os espaços em que a Igreja buscou abranger seus domínios. Analisar as controvérsias da Antiguidade Tardia exclusivamente no âmbito das ideias pode ser útil a um estudo teológico, mas careceria de caráter histórico.

1 ANTIGUIDADE TARDIA: CONTEXTO E CONCEITOS

Até meados do século XX, predominava na historiografia a noção de que a conversão do Império Romano ao cristianismo teria levado à sua decadência – e, em consequência, à ruína do legado clássico. A questão do colapso do mundo antigo e de sua herança intelectual foi inicialmente abordada por humanistas renascentistas, como Leonardo Bruni (1370 – 1444) e Flavio Biondo (1392 – 1463). Para esses pensadores, o fim do mundo antigo teria inaugurado a Idade Média, que ficaria estigmatizada como uma “idade das trevas” (MARROU, 1977: 120). No século XVIII, marcado pelas controvérsias entre os pensadores iluministas e os representantes eclesiásticos, nomes como Montesquieu (1689 – 1755) e Edward Gibbon (1737 – 1794) – autores, respectivamente, de *Considérations sur les Causes de la Grandeur des Romains et de leur Décadance*, escrito em 1734, e *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, publicado em 1776 – deram continuidade à historiografia voltada para as questões a respeito da decadência do mundo clássico. Gibbon, o primeiro a unir a história secular de Roma à história religiosa, chegou a afirmar que escrever a história dos últimos dias do Império Romano se resumia a tratar do triunfo da religião e da barbárie.

A temática da decadência do Império Romano não se restringiu à historiografia. Ao longo da história da literatura, de acordo com o que demonstrou Henri-Irénée Marrou, escritores como Molière (1622 – 1673) e Verlaine (1844 – 1896) também trouxeram em suas obras temas referentes à ruína do mundo romano em meio a uma atmosfera melancólica (MARROU, 1977: 9 – 11).

A partir da segunda metade do século XX, apareceram interpretações alternativas às que sustentavam que o cristianismo teria representado uma ruptura radical com o mundo clássico. A Antiguidade Tardia, que se estende aproximadamente entre os séculos III e VI, mais do que uma delimitação cronológica, diz respeito a uma narrativa sobre as continuidades e descontinuidades de elementos das sociedades antigas no contexto de cristianização do mundo romano; *une changement sous la continuité* (MARROU, 1977: 21 – 32). O termo *Spätantike* (Antiguidade Tardia, em alemão) passou a ser empregado de maneira ainda difusa por historiadores da arte, como Alois Riegl, desde o início do século XX. Porém, as convergências entre os autores que faziam uso do conceito de Antiguidade Tardia se tornariam mais evidentes apenas a partir da década de 70. Desde então, a Antiguidade Tardia emergiu como um campo de estudos autônomo e englobou produções acadêmicas sob variados vieses: da arqueologia à geografia, da filosofia à literatura.

O historiador Peter Brown, responsável por obras como *The World of Late Antiquity* (1971) e *The Making of the Late Antiquity* (1978), foi pioneiro nos estudos acerca da Antiguidade Tardia. Ao longo de mais de quatro décadas de carreira, Brown incorporou diferentes campos de estudo para estabelecer uma abordagem histórica que considerasse as transformações por que passou o mundo romano desde o período de difusão do cristianismo. O historiador irlandês apontou como prioridade a busca por uma história da religião cristã que levasse em conta as mudanças ocorridas em áreas particulares e desdobradas em um espaço de tempo mais amplo.

As relações entre cristianismo e paganismo referidas por este trabalho se inserem no contexto do século IV, quando a Igreja gradualmente atingia sua unidade e expandia sua influência junto ao Império Romano. A aproximação de Constantino I sem dúvidas foi conveniente para a difusão da fé cristã, visto que conferiu confiança a seus adeptos e estabeleceu novas formas de liderança. Contudo, para considerar a história da religião para além dos fatores institucionais e do mero factualismo, é preciso ter em vista o meio em que surgiu o cristianismo. O cristianismo nasceu como uma dissidência do próprio judaísmo, em uma província romana de pouco prestígio e sob precárias condições sociais. Em um ambiente de judaísmo tradicional, tal subversividade não passou despercebida. Segundo A. D. Nock, romper com a tradição judaica em Jerusalém se assemelharia a desencadear a Reforma Protestante em Roma (NOCK, 1998: 190). Até o Édito de Milão, que em 313 garantiu a liberdade de culto aos cristãos, os adeptos desta fé eram vítimas de perseguições por políticas imperiais. Contudo, tratava-se de medidas para a manutenção da ordem contra o que Suetônio, ao se referir às perseguições promovidas pelo imperador Domiciano, denominou *Molitores rerum novarum* [instigadores de revoltas] – preocupação condizente com as pretensões de eternidade por parte das lideranças do Império Romano (SIMON, 1973: 386).

A intelectualidade pagã também se manifestou contra o cristianismo. Para seus representantes, a religião cristã era mais uma *superstitio* – isto é: mais uma manifestação fervorosa, de caráter popular. O filósofo Celso, por exemplo, através de críticas que chegam até nós através da obra de Orígenes (185 – 254), comparou os adeptos cristãos aos participantes de outros cultos orientais de mistério: “Os cristãos agem como os populares, que depositam uma crença irracional naqueles que recolhem doações para a Grande-Mãe (...) e em figuras como Mitra e Sabadios.” (NOCK, 1998: 205)¹

Até o período de crescimento do cristianismo, os “pagãos” integravam o que Pierre

¹ Tradução do inglês: “The Christians act like folk who put an illogical faith in those who collect alms for the Great Mother (...) and in figures like Mithras and Sabadios.”

Chuvin definiu como “um mosaico de religiões ligadas a uma ordem estabelecida” (CHUVIN, 1990: 17). Os adeptos dessas religiões não consideravam incompatível a coexistência de seus deuses, chegando a identificar equivalências entre eles. Os romanos consideravam muitas de suas divindades idênticas às dos gregos. Estes, por sua vez, reconheciam no Egito a raiz de alguns de seus deuses. Em certos casos, como o do deus Serápis, identificações desse tipo deram margem ao fenômeno do sincretismo. Entre artistas, poetas e filósofos, independentemente de se associarem a quaisquer cultos pagãos, não caracterizava incoerência que se fizesse uso de figuras mitológicas enquanto alegorias ou como parte de fábulas com pano de fundo moral.

No *milieu* intelectual, era possível identificar uma maior autoconsciência e coesão, pois sua condição demandava uma frequente tomada de posicionamentos e o envolvimento em debates (MATTINGLY, 1942: 177). Não à toa, a intelectualidade pagã por vezes se autodenominava *hellenes* como forma de reivindicar para si o conhecimento dos textos clássicos que alguns cristãos pretendiam incorporar em seus escritos (BAGNALL, 1993: 252). Em comum aos adeptos das manifestações politeístas, a ideia de pertencimento ao *pagus*, a uma tradição local:

Na sociedade imperial, o *paganus* era o habitante de um *pagus*, de um vilarejo; um homem que fixou suas raízes onde vive [...] Os *pagani* eram os moradores, na cidade ou no campo, que mantinham seus costumes locais; enquanto os *alieni*, a “gente de fora”, cada vez mais aparecem como [referência aos] cristãos.² (CHUVIN, 1990: 16 – 17)

Aos poucos, em reação ao avanço do cristianismo, as diversas tradições locais ao longo do mundo romano passaram a ser percebidas como parte de uma única tradição pagã (SALZMAN, 2008: 188). “Ainda que os cultos fossem abolidos, o passado permanecia vinculado ao paganismo” (BROWN, 1993: 139).³

Essa transformação pode ser identificada no apelo feito por Símaco, prefeito de Roma em 384, aos então imperadores Arcádio, Teodósio e Valentiniano. Em tom solene, peculiar à retórica da época, Símaco solicitou a restauração do Altar de Vitória no senado romano, removido por razões econômicas, e salienta a importância simbólica do monumento:

Aquele altar preserva a harmonia entre todos e apela à boa vontade de cada um. Nada confere maior autoridade aos nossos decretos do que fixá-los através de

2 Tradução do francês: “Dans la société impériale le *paganus*, c'est le habitant d'un *pagus*, d'un 'canton', c'est l'homme qui a ses racines là où il vit [...] Les *pagani*/païens, ce sont donc tout les 'gens de l'endroit', en ville ou à la campagne, qui gardent leurs coutumes locales, alors que les *alieni*, les 'gens d'ailleurs', sont de plus en plus chrétiens.”

3 Tradução do inglês: “While pagan worship might be abolished, the past remained a pagan place”.

um juramento, como costumava ser. (Símaco, *Relatio*, 3.10)⁴

Na era de Constantino I, o qual manteve o título de *pontifex maximus* ostentado por seus predecessores, o paganismo predominava entre os senadores romanos – e assim continuaria pelo menos até o século V. Mesmo entre os imperadores cristãos, a presença de funcionários pagãos não era mal vista: Temístios (317 – 390), orador e comentador de Aristóteles, esteve aos serviços do Império do governo de Constantino a Teodósio I (CHUVIN, 1990: 44 – 45). O cristianismo atraía as novas gerações e dividia famílias, pois o paganismo ainda era concebido como uma tradição familiar (BROWN, 1998: 180 – 181). O modelo educacional da *paideia* seguia como uma referência, e a filosofia grega, sobretudo a obra platônica, teve ampla influência sobre a literatura patrística. A apreciação estética dos monumentos da Antiguidade não sofreu restrições, e mesmo os cerimoniais imperiais recorreriam às temáticas pagãs (SARADI-MENDELOVICI, 1990: 50). Por sua vez, os ritos domésticos ainda estavam presentes entre as camadas populares, embora tenham sido o primeiro alvo das políticas imperiais.

Ainda que a cristianização do mundo romano tenha acontecido através de um longo processo, é correto afirmar que Constantino foi responsável por um importante passo rumo à institucionalização da fé cristã. Nenhum líder desde Alexandre Magno havia sido tão pródigo em recursos destinados a novas construções religiosas (FOX, 1986: 667). A partir de seu domínio, surgiram as primeiras legislações contra o paganismo, com medidas que se restringiam a proibir os rituais de magia e de adivinhação. Os ritos noturnos foram os principais alvos dessas medidas, pois visavam atingir a saúde dos governantes. Mais do que se preocupar com a imposição imediata de valores religiosos, era preciso lidar com as questões vinculadas à esfera secular. A exemplo do que haviam feito os líderes pagãos em relação aos grupos com potencial para a subversão, os cristãos, agora vinculados às lideranças seculares, precisavam prevenir eventuais insurgências.

Transcorreram cerca de sessenta anos desde a morte de Constantino até que o cristianismo se consolidasse efetivamente. Teodósio I deparou-se com a missão de enfrentar as querelas teológicas internas assim como de reforçar a supressão do paganismo. Em favor da unidade doutrinária da Igreja, adotaram-se as diretrizes estabelecidas pelo Concílio de Niceia, em 325, condenando as interpretações divergentes como heresias. Em paralelo a isso, a legislação contra o paganismo se tornou mais austera desde seu surgimento, sob o governo

4 “That altar preserves the concord of all, that altar appeals to the good faith of each, and nothing gives more authority to our decrees than that the whole of our order issues every decree as it were under the sanction of an oath.”, tradução a partir de versão inglesa do original, em latim. Disponível em <<http://www.fordham.edu/halsall/source/ambrose-sym.asp>>. Último acesso em: 28/08/2012.

de Constantino, em 325. Se, em um primeiro momento, buscou-se a manutenção dos templos e de seus ornamentos para fins que não envolvessem rituais com sacrifícios, posteriormente novas medidas trouxeram o fechamento de templos e o confisco de suas propriedades – sobretudo em áreas rurais, onde o paganismo era mais ativo (SARADI-MENDELOVICI, 1990).

Há de se observar que o rigor das leis nem sempre condizia com o ocorrido na prática. As medidas que o imperador Teodósio impôs em 392, proibindo toda e qualquer forma de culto pagão, precisaram de repetição pelos imperadores Honório, Teodósio II, Marciano e Anastásio no século seguinte. A repetição dessas medidas sugere a necessidade de enfatizá-las e coloca em questionamento a eficácia em sua aplicação.

Em geral, a utilização de fontes jurídicas requer que se reconheça o distanciamento entre as formalizações propostas pelas leis e sua repercussão na prática. Historiadores da Antiguidade Tardia, como Peter Brown e Robin Lane Fox, demonstram ceticismo quanto ao uso dessas documentações. Como alternativa, propõem a aproximação com as relações de caráter “informal”. Isto é: o exercício de poder extraoficial, para além das estruturas político-administrativas; o poder surgido a partir das concessões de privilégios e da influência exercida em nível local, por vezes mediante o emprego da força.

As autoridades cristãs locais, os bispos, estavam por trás das intervenções que obtiveram êxito contra os espaços de cultos pagãos. Não obstante, as narrativas dos autores aqui analisados dão conta de ataques generalizados a templos que teriam resultado na extinção do paganismo. A divisão estrita entre cristãos e pagãos remonta às últimas décadas do século IV, quando o termo “paganismo” acabou incorporado ao discurso cristão como uma generalização pejorativa. Se até a primeira metade do século IV os adeptos das variadas manifestações politeístas ao longo do mundo romano não se mostraram suficientemente coesos, o cristianismo almejava a unidade entre seus adeptos. Os representantes cristãos gabavam-se da *symphonoia* [a harmonia das mentes] entre seus fieis, criticando a filosofia pagã por trazer ideias conflitantes e desviar do que julgavam ser o verdadeiro conhecimento:

Os gregos não possuem um ponto de vista convergente, pois discutem entre si e ignoram os ensinamentos verdadeiros. Mas os patriarcas, que de fato são os arautos da verdade, concordam entre si e não entram em conflito com seu próprio povo. (BOYARIN, 2001: 1 – 22).⁵

O período em que ocorreu a destruição ao *Serapeum* caracterizou-se por uma busca

⁵ Tradução do inglês: “The greeks at any rate do not acknowledge the same views, but because they argue with each other, they do not have the true teaching. But the holy fathers who are the heralds indeed of the truth both agree with each other and also are not at odds with their own people.”

sem precedentes das lideranças eclesiásticas por afirmação nas esferas religiosa e secular. O território do Império Romano era vasto e não permitia um controle centralizado e absoluto sobre suas províncias, o que reforçou o poderio dos líderes locais. Através de sua influência e de eventuais lacunas na legislação, esses novos personagens puderam estabelecer suas próprias decisões e atitudes – por vezes alheias à vontade dos imperadores.

2 ALEXANDRIA E SEU CONTEXTO SOCIAL

2.1 A FORÇA DO PAGANISMO EM ALEXANDRIA

Fundada cerca de três séculos antes do início da era cristã, entre 332 e 331 a. C., a cidade de Alexandria constituía uma referência cultural e econômica. Sua prosperidade atestava-se tanto através dos bens luxuosos que atravessavam o Mediterrâneo, quanto por sua notável produção artística, arquitetônica e intelectual. Seu ápice ocorreu durante o período Helenístico, sob a dinastia ptolomaica, da qual fora capital.

Heródoto, já no século V a. C., destacara a relutância do povo egípcio aos costumes gregos e às demais influências estrangeiras incompatíveis com as tradições de seus ancestrais (BOWERSOCK, 1996: 54 – 55). Jacob Burckhardt, séculos mais tarde, afirmaria:

Para os egípcios, inicialmente o seu paganismo e depois até o cristianismo serviram de válvula de escape para uma fúria amorfa e reprimida. A necessidade de surtos fanáticos era constante (...) Os Imperadores, na ocasião de suas visitas ao Egito, participavam dos rituais e dos sacrifícios; nos monumentos, eles sempre eram representados como reis do Egito Antigo, com inscrições dizendo: “o Eterno, o Amado de Ísis; o Amado de Phtha.” (BURCKHARDT, 1983: 115) ⁶

Nos documentos reunidos nos *Acta Alexandrinorum*, os representantes romanos frequentemente são retratados como figuras opressoras, hostilizados pela população de Alexandria. Os documentos dos *Acta* circulavam entre os séculos II e III e traziam conteúdos que exaltavam as tradições regionais – a compilação desses manuscritos que hoje se conhece foi realizada na primeira metade do século XX. (HARRIS, 1971: 397). Embora o histórico de hostilidade e de insurgências deixasse as autoridades em alerta, Alexandria possuía um papel econômico importante o bastante para que não recebesse um tratamento violento semelhante ao que Jerusalém recebera de Tito, que, em 70 d. C., ordenou a destruição de Jerusalém e de seu templo.

A partir do domínio romano, os egípcios se tornaram mais suscetíveis às influências externas, sobretudo da cultura grega. A escrita hieroglífica e o antigo idioma egípcio entraram em declínio, cedendo espaço para a adoção do grego por parte da cristandade oriental. A população grega, por sua vez, reconhecia a origem egípcia de muitas de suas divindades: o próprio Serápis era uma divindade sincrética (BOWERSOCK, *op. cit., loc. cit.*)

O culto ao deus Serápis ocupara lugar de destaque ao longo dos quatro primeiros séculos da era cristã. Sua popularidade não se restringia aos egípcios, o que lhe rendeu ampla

⁶ Tradução do inglês: “So for the Egyptians first their paganism and then even their Christianity served as the channel for an amorphous and suppressed fury. The need for fanatic outbreaks was present (...) The Emperors, when they visited the country, participated in ritual and sacrifice, in the monuments they always appear as ancient Egyptian kings, with inscriptions reading, ‘the Ever-living, the Beloved of Isis, the Beloved of Phtha’”.

referência na obra de Plutarco (46 – 120 d. C.). Divindade representante da dinastia ptolomaica durante o período helenístico, Serápis adquiriu forte apelo popular, sobretudo a partir do período de dominação romana, quando seu santuário recebia multidões de peregrinos: “Aqueles que recorriam ao santuário, vindos de todas as partes, constituíam uma multidão equivalente à da própria cidade de Alexandria” (HAAS, 1997: 165).⁷ É possível que o *Serapeum* tenha se tornado uma referência para manifestações políticas: as recorrentes ameaças sofridas possivelmente tornaram o templo um motivo de orgulho cívico. Sua popularidade, porém, não tardou a ser alvo da atenção dos representantes do cristianismo emergente.

2. 2 O CRISTIANISMO EM ALEXANDRIA

O cristianismo apresentou considerável difusão no Egito a partir do século IV. Ao que indicam as fontes papirológicas, os adeptos do cristianismo eram parte de uma pequena parcela da população ao final do século III. Já na primeira metade do século IV, os cristãos constituíam cerca de 70% da população da província. (FREEMAN, 2011: 218 – 219)

As práticas pagãs no Egito contaram com o suporte financeiro do governo durante mais de dois séculos da dominação romana. A partir de 200 d. C., mudanças introduzidas por Septímio Severo (145 – 211) transferiram para lideranças municipais o cuidado com os templos, além de outros encargos que antes cabiam ao governo romano (HARDY, 1946: 82). A maior difusão do cristianismo em espaços urbanos colocou seus representantes em colapso com outras formas de autoridades previamente existentes – somado a outros fatores desencadeadores de violência, como a escassez de comida, o aumento populacional e o aumento dos impostos. O crescimento institucional da fé cristã e o apoio do governo imperial desde Constantino trouxeram confiança às lideranças cristãs exercidas regionalmente. Foi durante esse período que surgiu a figura do bispo, substancial para a difusão e manutenção do cristianismo nas municipalidades.

O bispado de Alexandria, junto ao de Constantinopla e Antioquia, teve grande destaque no período de formação do cristianismo. Dentre outros privilégios estabelecidos a partir do Concílio de Niceia, os bispos detinham o poder de escolha de seus próprios líderes e a obtenção de recursos destinados às autoridades civis, como o emprego de forças militares. Certas tradições dão conta de que até o século III não havia bispos no Egito que não em

⁷ Traduzido do inglês: “Those who resorted to it from all parts were a multitude equal to that of [Alexandria's] own citizens.”

Alexandria (HARDY, 1946: 83 – 84). Verdade ou não, a simples existência de tal tradição indica a importância das autoridades cristãs na cidade egípcia.

Apesar de seu alinhamento ao modelo de fé adotado pelas autoridades centrais da Igreja, não raro os bispos divergiam da postura dos imperadores. Estes, adotavam uma postura conciliadora, visando a evitar consequências violentas às suas medidas. Os bispos, porém, eram autoridades escolhidas localmente, sem imposições do poder central, e rejeitavam a intervenção das instâncias seculares em seus assuntos. Por conta de seu maior apelo junto às comunidades religiosas locais, os bispos assumiam a função de guardiões da ordem e principais fomentadores da fé cristã. Seu poder, contudo, apresentava-se de forma eminentemente laica. Houve quem comparasse seu papel ao modelo político da Antiguidade greco-romana, no que concerne à divisão dos assuntos religiosos e seculares (LIM, 1995: 207 – 208).

2.3 BISPOS X TEMPLOS

A partir da segunda metade do século IV, período em que os bispos se depararam com a necessidade de refletir sobre seu papel político, social e religioso, encontram-se os casos mais notáveis de intervenções arbitrárias por parte dos representantes locais da fé cristã.

Os ataques ao templo de Serápis constituem um dos maiores exemplos do potencial da autonomia das autoridades religiosas regionais. As narrativas pelos historiadores cristãos analisados divergem quanto ao protagonismo de Teófilo, bispo de Alexandria na ocasião, na destruição do templo. Teófilo, definido por Edward Gibbon como “o eterno inimigo da paz e da virtude” (GIBBON, 1996: 57),⁸ notabilizou-se pela construção de nove igrejas durante seu episcopado (385 – 412), dentre elas, o Martírio de São João Batista e Elias, onde outrora se situava o *Serapeum* (HAAS, 1997: 206; MARTIN, 1984: 222). Rufino de Aquileia e Sozomeno não o citam nominalmente ao tratarem da destruição do santuário. Porém, estes mesmos historiadores relacionam o bispo à descoberta, cerca de trinta anos antes, de resquícios de um antigo culto pagão em um espaço destinado pelo imperador Constâncio à construção de uma basílica cristã. Teófilo teria tratado o achado com escárnio, o que fez com que a população pagã de Alexandria reagisse com violência: “(...) como se tivessem bebido um cálice de veneno, eles enlouqueceram e passaram a atacar deliberadamente.” (Rufino de Aquileia, *Historia Ecclesiastica*, 2.23).⁹ A partir disso, teria ocorrido um enfrentamento entre

⁸ Traduzido do inglês: “the perpetual enemy of peace and virtue”.

⁹ “(...) as though they had drunk a chalice of serpents, they all began to go mad and to rage openly.”, tradução em língua inglesa a partir do original, em latim.

cristãos e pagãos pelas ruas de Alexandria. Estes, cercados e sob a liderança do filósofo Olimpo, seu “líder nos crimes e na ousadia” (*Ibidem*),¹⁰ buscaram refúgio no *Serapeum*. Sócrates de Constantinopla sustenta que, diante do impasse com os pagãos insurgentes, Teófilo teria solicitado autorização junto ao imperador Teodósio para intervir no templo – pedido que foi então concedido. Visto que não há provas ulteriores sobre decretos imperiais a respeito de destruição de templos, esta versão é questionável. Todas as fontes convergem quanto à informação de que, a partir dos eventos de 391, teria se desencadeado uma série de outros ataques a templos pagãos.

Os primeiros registros formais de intervenções em templos datam de 398 – posteriores ao ano atribuído à destruição do templo de Serápis, portanto. Antes disso, havia apenas registros de ataques difusos a construções pagãs. A iniciativa de Teófilo contra o *Serapeum* foi fruto de uma mobilização de forças religiosas e seculares, a partir de sua influência, contra o paganismo. A reação violenta por parte da população pagã sem dúvidas serviu de pretexto para as intervenções arbitrárias.

Pesquisas comparativas por estudiosos da arqueologia da Antiguidade Tardia, abordadas nos artigos reunidos na obra *The Archaeology of Late Antique “Paganism”*, demonstraram recentemente que casos com desdobramentos violentos, como o que implicou o *Serapeum*, foram exceções. Ao Ocidente, os casos de destruição de templos foram exceções e sua conversão só ocorreu a partir do século VI (antes disso houve, inclusive, casos de construção de novos templos); na Ásia Menor, um equilíbrio entre casos de negligência, espoliações e ataques ocasionais. Em casos como o de Elefantina, sul do Egito, os templos acabavam incorporados pacificamente às atividades cristãs, fenômeno facilitado pelo seu estado de abandono já no princípio do século III, antes da ascensão de Constantino. O Levante apresenta o maior número de casos de ataques destrutivos: 21 dentre os 43 casos registrados aconteceram nessa região – dos quais 7 ocorreram no Egito, distribuídos entre Cirene e Alexandria. (LAVAN, 2011: xxxiii)

Uma tentativa de reconstituição factual acerca dos ataques ao *Serapeum* esbarraria nos dados conflitantes e escassos à disposição. Igualmente escassos são os resquícios materiais no local onde se situava o templo, ao leste de Alexandria: o único remanescente do *Serapeum* é o chamado Pilar de Pompeu. A consideração do contexto social da cidade egípcia, um referencial cultural para o paganismo antigo e um dos principais patriarcados cristãos, aponta para as relações por vezes ostensivas entre as populações cristãs e pagãs, assim como as nuances entre as posturas das autoridades cristãs em seus diferentes âmbitos – local e central.

10 “the leader of their crime and boldness”, tradução em língua inglesa a partir do original, em latim.

As instituições cristãs não avançaram sem obstáculos, sem a necessidade de fazer concessões. Seria inverossímil pensar em uma imposição cristã que se mantivesse alheia aos valores que por séculos fizeram parte da vida das sociedades antigas que agora integravam o mundo romano. Identifica-se, assim, uma condição distinta da apresentada nas narrativas cristãs. Todavia, para além da identificação das contradições entre “o que de fato aconteceu” e os relatos textuais, está em questão compreender de que forma essas narrativas moldaram e foram moldadas pelo contexto de que fizeram parte. Contexto que fez de uma religião emergente uma instituição coesa o bastante para gradualmente substituir o Império Romano: “O que chamamos de 'processo de cristianização' não pode ser desvinculado do debate mais amplo acerca da natureza e dos modelos de autoridade através dos quais a Igreja Católica com propostas universalistas veio a substituir um império universal (BROWN, 1993: 167).¹¹

¹¹ Tradução do inglês: “What we call the 'process of Christianisation' can never be divorced from the wider debate on the nature and modes of authority, by which a universal Christian church insensibly came to replace a universal empire.”

3 A DESTRUIÇÃO DO SERAPEUM E AS NARRATIVAS DE RUFINO DE AQUILEIA, SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA, TEODORETO DE CIRO E SOZOMENO

3.1 DO CULTO AO TEXTO

Os templos eram os espaços de cultos do paganismo. As religiões pagãs englobavam oferendas, sacrifícios e rituais, sendo o templo o ambiente em que o humano e o divino interagiam. Seus adeptos acreditavam que essas práticas eram responsáveis pela manutenção da ordem no mundo. No caso de Serápis, atribuíam-se a esse deus a responsabilidade pelas cheias do rio Nilo, do qual tanto dependia a vida no Egito.

Para o cristianismo, assim como para as demais religiões de livro (i.e., o judaísmo e o islamismo), o templo adquirira uma função distinta. A necessidade da manutenção de uma coerência ritualística perdera seu sentido, já que se acreditava que a existência e a ordem das coisas mundanas provinham da vontade e da ação de um deus transcendente. Não se pretendia que a igreja assumisse o papel dos templos pagãos, projetados para abrigar, antes de tudo, as imagens das divindades. A construção das igrejas cristãs priorizava a disposição do espaço de culto em relação à crescente comunidade de fiéis (MARKUS, 1991: 163 – 168). Jan Assmann chega a sustentar que as religiões monoteístas e sua valorização da palavra escrita tornaram os cultos supérfluos (ASSMANN, 2008: 163 – 168) – não obstante a continuidade da valorização das obras filosóficas pagãs.

Para cristãos e pagãos, os conflitos entre seus deuses ocorria em plano sobrenatural. Enquanto as populações pagãs temiam por seus deuses, dos quais a ordem do mundo dependia, as representações cristãs sobre o caso da destruição do *Serapeum* tratavam os ataques de maneira análoga a um ritual de exorcismo. Antes, o templo fora portador de um grande mal, mas agora encontrava-se livre [“um equívoco antigo está extinto, sem danos a essa grande cidade” (Rufino de Aquileia *apud* BROWN, 1998: 177)].¹² Dos mortais, esperava-se que se resignassem e aceitassem os sinais dos céus.

3.2 A HISTÓRIA ECLESIASTICA

O cristianismo, ao lado do judaísmo e, mais tarde, do islamismo, apresentou-se como uma religião baseada na palavra escrita. Com essas religiões, a escrita deixou de ser anterior ou posterior às práticas ritualísticas para ocupar o papel destas. Tanto as obras canônicas,

¹² “une erreur aussi ancienne soit morte, sans dommage pour cette grande cité.”, tradução a partir de versão francesa do original, em inglês.

quanto os textos mais suscetíveis a transformações e interpretações foram capitais para a formação do cristianismo (ASSMANN, 2008: 165). Basta lembrar que está em questão uma religião que deriva de atos históricos associados à revelação e à ressurreição de seu messias – considerado “o Verbo encarnado” –, ao qual se atribuía a transmissão de ensinamentos, sobretudo através do uso de parábolas. Ademais, os próprios Evangelhos consistem em reinterpretções das supostas palavras de Jesus Cristo (CAMERON, 1994: 11 – 12).

A partir do século IV, os historiadores do cristianismo dedicaram grandes esforços para reinterpretar o passado e o presente – interpretações que preconizavam o estabelecimento universal da fé cristã. Arnaldo Momigliano, ao se referir ao clima intelectual desse período, afirmou:

(...) diferente da cronologia pagã, a cronologia cristã era também uma filosofia da história. Diferente dos ensinamentos básicos do paganismo, os preceitos básicos cristãos sobre a história não podiam evitar de tratar das questões referentes ao destino do homem. Ao abandonar o paganismo, o converso era compelido a expandir seu horizonte histórico; como se pela primeira vez estivesse em questão uma história universal. (MOMIGLIANO, 1963)¹³

Eusébio de Cesareia, chamado por Jacob Burckhardt de “o primeiro historiador desonesto da Antiguidade” e autor da História Eclesiástica, foi também o primeiro a elaborar uma narrativa acerca da história do cristianismo. Embora mantivesse alguns elementos comuns aos modelos historiográficos clássicos, Eusébio inovou ao fazer uso de citações documentais para cobrir o período abordado em sua obra (MOMIGLIANO, *ibid.*) – dos tempos de Jesus Cristo à era de Constantino.

Eusébio escreveu em um período em que os cristãos deixavam a marginalidade para fazer parte de uma religião hegemônica. Já na introdução de um de seus escritos, *Praeparatio evangelica* (~313), o historiador evidencia a correlação entre a *pax romana* e a mensagem cristã (MOMIGLIANO, 1963). A ideia era clara: o cristianismo não poderia voltar às condições de submissão aos desmandos alheios. Havia chegado o momento de a Igreja tornar-se a instituição dominante do Império Romano.

Para os historiadores dos primórdios do cristianismo, o triunfo sobre o paganismo corroborava a missão de Jesus Cristo quando veio ao mundo. Teria sido a partir do instante em que se ergueu a cruz no calvário – e não sob o governo de Teodósio I, conforme sustentam alguns historiadores do cristianismo –, que começaram a ruir os primeiros templos dos infiéis

13 Tradução do inglês: “unlike pagan chronology, Christian chronology was also a philosophy of history. Unlike pagan elementary teaching, Christian elementary teaching of history could not avoid touching upon the essentials of the destiny of man. The convert, in abandoning paganism, was compelled to enlarge his historical horizon: he was likely to think for the first time in terms of universal history.”

(BROWN, 1993: 118). É possível notar um elemento teleológico nessas narrativas: nelas, a aliança entre a Igreja e o poder secular através do Império Romano consta como o momento derradeiro de uma história iniciada nos séculos anteriores.

O aspecto oficial do modelo historiográfico inaugurado por Eusébio, com uso de documentação e busca por legitimidade, mostrou-se adequado às aspirações institucionais da Igreja, assim como aos historiadores da religião cristã que o sucederam.

3.3 AS NARRATIVAS SOBRE A DESTRUIÇÃO DO SERAPEUM

A exemplo de Eusébio, seus sucessores procuraram dar conta das controvérsias religiosas e doutrinárias peculiares a seu tempo. Suas obras também abrangem um amplo período cronológico e iniciam do ponto em que a História Eclesiástica de Eusébio havia terminado. A obra de Rufino de Aquileia parte do contexto do governo do Imperador Constantino até a morte de Teodósio I, em 395. Os demais historiadores estendem sua obra para o período posterior a 395: Sócrates de Constantinopla, até o 38º ano de Teodósio II; Sozomeno, até 425. Teodoreto de Ciro, por sua vez, interrompe sua obra em 435.

Rufino, responsável pela tradução da História Eclesiástica de Eusébio para o latim, fora o único contemporâneo dos eventos de 391. Na ocasião de tais eventos, o historiador abandonara Alexandria havia cerca de dez anos. Contudo, Rufino se correspondia com colegas que permaneceram na cidade (KAPLOW, 2008: 6) e o mantinham atualizado. Sua História Eclesiástica, segundo Christopher Haas (1997: 161), é o relato mais direto e abrangente no que diz respeito ao caso aqui estudado.

Cerca de meio século separa a publicação da obra de Rufino das obras de Sócrates, Teodoreto e Sozomeno. Até duas décadas, as obras destes três últimos integravam uma mesma compilação, dificultando sua diferenciação. Ainda que apresentem informações por vezes divergentes no que tange o caso da destruição do *Serapeum*, as tentativas desses quatro historiadores de continuar o projeto de Eusébio de Cesareia apresentam elementos narrativos em comum, que, para além do âmbito do texto, dizem muito a respeito do contexto a partir do qual escreveram.

3.3.1 Demonstrações dos equívocos do paganismo

Pode parecer estranho para o leitor contemporâneo, familiarizado com a ciência experimental e com sua utilização para refutar argumentos religiosos, mas a tentativa de

deslegitimar os adversários (pagãos) com argumentos dessa natureza era um lugar-comum nos escritos do período de formação do cristianismo. De acordo com os cristãos, o paganismo era um erro e precisava ser tratado enquanto tal. Recorrer aos fatos era obviamente mais desejável quando estes se mostravam favoráveis.

Algumas partes do templo foram projetadas com arte e ilusão para provocar o deslumbramento e a admiração dos visitantes. Uma janela muito estreita fora situada para o lado em que o sol nasce, de modo que ao amanhecer o sol viesse saudar Serápis – esse momento havia sido rigorosamente calculado. Um raio de sol cativo iluminava através dessa abertura, como que se aproximando da estátua; da boca e dos lábios de Serápis. Assim, aos olhos da multidão, Serápis parecia saudado por um beijo do sol. Havia ainda um outro truque do mesmo tipo: como se sabe, é da natureza de uma pedra magnética a propriedade de atrair e repelir ferro. Um artífice elaborou uma réplica do sol a partir de ferro puro para o seguinte fim: uma pedra que tivesse, conforme dito, a propriedade de atrair ferro era fixada no gesso do teto e, quando a estátua era colocada abaixo, em seu lugar, a pedra atraía o ferro para si através de sua força natural. O adorador acreditava que a estátua se erguera e levitava. Mas, assim que a farsa foi exposta a partir de uma queda inesperada, os responsáveis pela mentira disseram que “o sol despediu-se e subiu aos céus com Serápis.” Muitas outras artimanhas foram elaboradas naquele lugar, mas é desnecessário prosseguir a enumerá-las. (Rufino de Aquileia, *Historia Ecclesiastica*, 2.23)¹⁴

No trecho acima, Rufino expõe detalhes acerca da estrutura do templo ao deus Serápis e de como fora projetado para iludir seus frequentadores. Seu rigor descritivo pouco tem a ver com qualquer preferência pelo uso da lógica empírica. Para Rufino, a exposição do “truque” existente no templo pagão era o suficiente para legitimar o deus cristão em detrimento de Serápis.

Neste outro trecho, Teodoro de Ciro trata do momento do ataque à estátua de Serápis localizada no templo e, a partir disso, anuncia o fim das manifestações pagãs ao longo do “mundo”:

Entretanto, Serápis, que recebera o golpe, não sentiu dor e não pronunciou qualquer palavra, na medida em que era feito de madeira, um bloco sem vida. Sua cabeça, cortada, correu diretamente para os tantos ratos ao qual o Egito servia de moradia. Serápis foi partido em vários pedaços, dos quais alguns foram levados ao fogo; sua

14 “Some parts of the temple were even designed by art and deception to evoke the astonishment and admiration of visitors. A very narrow window had been laid out on the side towards the rising sun in such a way that at dawn the Sun was brought in to salute Serapis. For the moment had been rigorously calculated, a captive sun's ray lights up through this opening, as though approaching the statue, the mouth and the lips of Serapis, so that to the eyes of the crowd, Serapis appears to be saluted by a kiss from the Sun. There was yet another illusion of the same kind. As is commonly known, it is the nature of a magnetic stone to have the property of attracting and repelling iron. A craftsman had fashioned a likeness of the Sun out of very pure iron for the following purpose: a stone which had, as we have already said, the property of attracting iron, was fixed above in the ceiling plaster, and when the statue was put into its place below it, the stone attracted the iron to it by a natural force. The worshipper believed that the statue had been raised up and rested suspended in the air. But after this fake had been exposed by an unexpected fall, the ministers of the lie said, "The Sun has bid farewell to Serapis and has gone up to be with him." Many other such deceptions were constructed long ago in that place, but there is no need to go on and enumerate each one.”, tradução a partir de versão em língua inglesa do original, em latim.

cabeça foi carregada por toda a cidade aos olhos de seus adoradores, que debochavam da fraqueza daquele perante o qual haviam se prostrado de joelhos. (Teodoreto de Ciro, *Historia Ecclesiastica*, 5.22)¹⁵

O verão de 392 chegara sem alterações nas cheias do rio Nilo e na ordem do mundo. Neste trecho, o pragmatismo da argumentação cristã é evidente. O senso crítico aplicado às crenças dos pagãos não se fazia presente quando estava em questão as obras atribuídas ao deus cristão: não satisfeito em desnudar os embustes de Serápis, Deus teria sido responsável por uma cheia sem precedentes no ano posterior à destruição do templo.

Era costume no Egito que uma vara para medir as cheias das águas do Nilo [nilômetro] estivesse associada ao templo de Serápis – considerado o responsável pelas cheias e inundações. Tão logo sua estátua foi demolida e consumida pelo fogo, todos afirmaram que, ressentido pela ofensa sofrida, Serápis não iria mais permitir as cheias habituais. Mas, para que Deus pudesse demonstrar que Serápis não estava por trás das cheias do Nilo, que era Ele quem ordenava que as águas do rio se elevassem nas épocas propícias, na estação seguinte, deu-se uma inundação como nunca havia ocorrido. (Rufino de Aquileia, *Historia Ecclesiastica*, 2.30)¹⁶

Não faltaram reações por alguns filósofos pagãos, responsáveis por manifestações de resistência ao cristianismo, minimizando o mundo material e enfatizando a importância do caráter esotérico de sua religião (ATHANASSIADI, 1993: 14). Apesar da reação “pragmática” por parte dessas lideranças pagãs, os cristãos se mostraram igualmente hábeis ao lançarem mão de elementos variados (acontecimentos históricos, artifícios empíricos, produções literárias e até profecias) para reforçar seu discurso. Com isso, a própria literatura pagã, involuntariamente, por vezes oferecia respaldo à argumentação cristã.

3.3.2 O uso de profecias

Outro elemento comum à argumentação cristã diz respeito ao uso de supostas profecias pagãs preconizando o fim da hegemonia de seus deuses e as grandes tragédias que sucederiam. Sócrates de Constantinopla dedicou um capítulo de sua *História Eclesiástica* às

15 “Serapis however, who had received the blow, felt no pain, inasmuch as he was made of wood, and uttered never a word, since he was a lifeless block. His head was cut off, and forthwith out ran multitudes of mice, for the Egyptian god was a dwelling place for mice. Serapis was broken into small pieces of which some were committed to the flames, but his head was carried through all the town in sight of his worshippers, who mocked the weakness of him to whom they had bowed the knee. Thus all over the world the shrines of the idols were destroyed”, tradução a partir de versão em língua inglesa do original, em grego.

16 “It had been the custom in Egypt that the rod measuring the rising of the Nile's waters was an attribution of the temple of Serapis – regarded as the author of the growth and inundation. When his statue had been demolished and consumed by fire, everyone said that Serapis, resenting the offense committed against him, would no longer lavish the high waters and customary growth. But in order that God might demonstrate that it was not Serapis who stood behind the Nile, but that He was the One who ordained that the river's waters should increase in their proper times; in the following season, no one could recall in human memory that there had ever been an inundation like that one before.”, tradução a partir de versão em língua inglesa do original, em latim.

questões referentes a inscrições proféticas encontradas no *Serapeum*. Em um primeiro momento, o autor identifica as interpretações distintas oferecidas por cristãos e pagãos:

Ao se depararem com as inscrições, tanto os cristãos quanto os pagãos apropriaram-se e aplicaram-nas às suas próprias religiões: os cristãos, para os quais a cruz simboliza a salvação pela paixão de Cristo, reivindicaram os escritos para si – ainda que tenham significados diferentes para cristãos e pagãos. (Sócrates de Constantinopla, *Historia Ecclesiastica*, 5.16)¹⁷

Ao término do mesmo capítulo, Sócrates compara as interpretações cristãs das inscrições às oferecidas pelo apóstolo Paulo diante das inscrições em um altar de um templo em Atenas:

(...) mas a Providência certamente propôs que se passasse com essas inscrições algo análogo ao ocorrido com as pregações de Paulo. Este, dotado de conhecimento pelo Espírito Santo, lançou mão de um método similar em relação aos atenienses, convertendo muitos deles ao ler as inscrições no altar e ao adaptá-las e empregá-las a seu próprio discurso. (*Ibidem.*)¹⁸

Nesse trecho, a referência a um evento do Novo Testamento é considerada como um sinal: o que ocorrera na ocasião na conversão dos atenienses por Paulo é relacionado aos eventos que envolveram o *Serapeum*, estabelecendo-se uma continuidade. O Novo Testamento tornara-se uma obra canônica somente a partir do século IV. Desde então, as comunidades cristãs passaram a se reportar a alguns *loci communes* do novo cânone, que serviam à confirmação de opiniões e argumentos moralizantes, sem que necessariamente se preocupassem com a historicidade dos eventos apresentados (Northrop Frye *apud* BOWERSOCK, 1994: 122 – 124).

Segundo Sozomeno (Sozomeno, *Historia Ecclesiastica*, 3.12), as inscrições encontradas no *Serapeum* teriam sido responsáveis pela conversão de um grande número de pagãos (“Esses escritos levaram à conversão de muitos dos pagãos, assim como acontecera com outras inscrições encontradas no mesmo local, contendo previsões sobre a destruição do templo”).¹⁹ Embora tal afirmação possa conter certo exagero, evidencia-se mais uma vez a

17 “Both the Christians and pagans on seeing them, appropriated and applied them to their respective religions: for the Christians who affirm that the cross is the sign of Christ’s saving passion, claimed this character as peculiarly theirs; but it symbolizes one thing to Christians and another to heathens. Socrates of Constantinople.”, tradução feita a partir de versão em língua inglesa do original, em grego.

18 “(...) but Providence doubtless purposed that in the enquiry concerning this character, there should something take place analogous to what happened heretofore at the preaching of Paul. For he, made wise by the Divine Spirit, employed a similar method in relation to the Athenians, and brought over many of them to the faith, when on reading the inscription on one of their altars, he accommodated and applied it to his own discourse.”, tradução feita a partir de versão em língua inglesa do original, em grego.

19 “These characters led to the conversion of several of the pagans, as did likewise other inscriptions found in the same place, and which contained predictions of the destruction of the temple.”, tradução feita a partir de versão em língua inglesa do original, em grego.

importância da interpretação da palavra escrita para a formação do pensamento cristão e para a obtenção de novos conversos.

3. 3. 2. 1 O Discurso Perfeito de Hermes Trismegisto

Após a catástrofe com o *Serapeum*, o chamado Discurso Perfeito, escrito gnóstico atribuído a Hermes Trismegisto, ganhou popularidade entre os cristãos – a ponto de ser lembrado por Agostinho de Hipona, em sua Cidade de Deus (410), e receber traduções para um latim popular. É possível encontrar nesses escritos uma profecia segundo a qual o povo egípcio seria abandonado por seus deuses e enfrentaria grandes adversidades:

Chegará um tempo em que será como se o povo egípcio houvesse venerado em vão seus deuses, com a piedade de seus corações, através de cultos periódicos (...) Os deuses, em retirada do Egito e da Terra, retornarão ao céu (...) Então, essa terra tão santa, dos santuários domésticos e públicos, será coberta de cadáveres e de sepulturas. Oh, Egito!, Egito!, nada restará dos teus cultos além de fábulas, e tuas crianças, mais tarde, sequer acreditarão nelas (...) Eis que a divindade voltará ao céu; todos os homens perecerão abandonados e, sem deuses e fieis, o Egito não será mais que um deserto. É a ti que eu me dirijo e anuncio as coisas que virão, Nilo tão santo, que transbordará até a costa e terá muito mais mortos do que vivos. (CHUVIN, 1990: 72 – 73)²⁰

O Discurso Perfeito, cuja primeira tradução para o grego data do início do século IV, diz respeito à decadência dos cultos faraônicos. Apesar disso, assim como as profecias encontradas nas ruínas do *Serapeum*, o Discurso Perfeito fora associado aos eventos de 391. Para Agostinho, o texto representava mais um reconhecimento da superioridade do deus cristão – nesse caso, oriundo de uma fonte pagã [“O lamento raivoso dos demônios que preveem os castigos que os esperam.” (*Ibidem*)]²¹

3. 3. 3 Considerações finais

Ao tratar das relações entre cristãos e pagãos durante a Antiguidade Tardia, Peter Brown tomou de empréstimo a noção de “ideologia do silêncio”, originalmente utilizada no contexto da Rússia medieval em relação aos nômades não-cristãos, para tratar das relações

²⁰ Tradução do francês: “Un temps viendra où il semblera que les Egyptiens ont vainement honoré leurs dieux dans la piété de leur cœur, par un culte assidu (...) *Les dieux, quittant la terre, regagneront* le ciel; ils abandonneront l’Égypte (...) *Alors, cette terre très sainte, patrie des sanctuaires* et des naos, sera toute couverte de sépultures et de morts. Ô Égypte, Égypte, il ne restera de tes cultes ue des fables et tes enfants, plus tard, n’y croiront même pas (...) Car voici que la divinité remonte au ciel; les hommes délaissés mourront tous et, sans dieux et sans fidèles, Égypte ne sera plus qu’un désert. C’est à toi que je m’adresse et que j’annonce les choses à venir, Nil très saint **des flots de sang te gonfleront jusqu’aux rives et il y aura beaucoup plus de morts que de vivants.**”

²¹ Tradução do francês: “le cri de fureur des démons qui prévoient les châtements qui les attendent.”

entre cristãos e pagãos na Antiguidade Tardia. Sob a ideologia do silêncio, as ambiguidades que caracterizavam as relações entre um cristianismo em consolidação e uma cultura profana com raízes em tradições pagãs permaneciam mascaradas. Por vezes, seus representantes precisaram fazer concessões e adotar posturas pragmáticas.

As Histórias Eclesiásticas dos autores abordados, à luz de um modelo que remonta a Eusébio de Cesareia, organizaram seus escritos através de crônicas. O recurso da cronografia entre os autores cristãos permitiu que os eventos fossem organizados de acordo com uma orientação comum, conduzindo à concretização do projeto universalista cristão e, em âmbito secular, ao estabelecimento do Império cristianizado.

Casos críticos como o que trouxe fim ao *Serapeum*, nos quais as controvérsias entre cristãos e pagãos tornam-se mais evidentes, serviam à afirmação dos grupos religiosos e à orientação em um mundo que se transformava. Constituiu-se, assim, uma narrativa triunfalista, de caráter teleológico, que exaltava a glória do deus cristão sobre os deuses (*daemones*) pagãos, derrotados e resignados. Possibilitava-se, ademais, a conquista de novos conversos – ou assim esperavam as lideranças cristãs.

O discurso triunfalista cristão repercutiu para além das narrativas históricas. Um fragmento de um papiro do século V, por exemplo, ilustra o patriarca Teófilo, em frente ao *Serapeum*, com os evangelhos em mãos e cercado por louros da vitória (ver Figura 1). Posteriormente, em 423, Teodósio II promulgaria uma lei contra as manifestações pagãs, “se ainda restasse alguma” (BROWN, 1998: 178 – 179) – na verdade, conforme expôs este trabalho, tais medidas nem sempre foram tão efetivas quanto pretendiam as autoridades.

A concepção de que entre os séculos IV e V o paganismo e a cultura clássica teriam sucumbido diante do cristianismo predominou durante longo tempo na historiografia sobre os primeiros séculos da era cristã. Não restam dúvidas quanto à posição hegemônica atingidas pelas religiões monoteístas (*i.e.*, cristianismo e islamismo) ao longo da Idade Média e à sobrevivência marginal das práticas pagãs. Durante a Antiguidade Tardia, todavia, convém se questionar, a exemplo de Peter Brown, sobre “que diferença o cristianismo fez?” (BROWN, 1993: 121), mais do que aderir aos modelos que atribuem à religião cristã o papel de um culto estrangeiro que se impôs subitamente. Esta monografia terá atingido seu objetivo se, a partir dos relatos oferecidos por Rufino de Aquileia, Sócrates de Constantinopla Teodoreto de Ciro e Sozomeno, tiver ilustrado a premissa de Peter Brown com questões referentes a como o cristianismo e seus historiadores buscaram fazer tal diferença.

4 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

4.1 Fontes primárias

Ammianus Marcellinus. *The Later Roman Empire*. Trad. Walter Hamilton. New York: Penguin Books, 1986.

Rufinus of Aquileia. *Historia Ecclesiastica*. Disponível em: <www29.homepage.villanova.edu/christopher.haas/destructioni_of_serapeum.html> Acesso em 12/08/2012.

Socrates of Constantinople. *Historia Ecclesiastica*. Disponível em: <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0380-0440_Socrates_Scholasticus_Historia_ecclesiastica_\[Schaff\]_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0380-0440_Socrates_Scholasticus_Historia_ecclesiastica_[Schaff]_EN.pdf)> Acesso em: 02/11/2012.

Sozomen. *Historia Ecclesiastica*. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf202.iii.i.html>> Acesso em 27/08/2012.

Theodoret of Cyrus. *Historia Ecclesiastica*. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf203.iv.i.html>> Acesso em 27/08/2012.

4.2 Obras consultadas

ASSMANN, Jan. *Religión y memoria cultural*. Buenos Aires: Lilmod, Libros de la Araucaria, 2008.

ATHANASSIADI, Polymnia. *Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius*. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 113 (1993), pp. 1 – 29.

BAGNALL, Roger S. *Egypt in Late Antiquity*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

BOYARIN, Daniel. *One Church; One Voice: The Drive Towards Homonoia in Orthodoxy*. *Religion & Literature*, Vol. 33, No. 2, 2001, pp. 1-22.

BROWN, Peter. Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité Tardive: vers un Empire chrétien. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

BROWN, Peter. The Making of Late Antiquity. London: Harvard University Press, 1993.

BROWN, Peter. The Tanner Lectures on Human Values – Aspects of the Christianisation of the Roman World. New York: The Cambridge University Press, 1993. Disponível em <<http://tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Brown95.pdf>> Acesso em: 02/11/2012.

BOWERSOCK, G. W. *Fiction as History: Nero to Julian*. Berkeley: University of California Press, 1994.

BOWERSOCK, G. W. *Hellenism in Late Antiquity*. The University of Michigan Press, 1996.

BURCKHARDT, Jacob. The Age of Constantine the Great. Berkeley: University of California Press, 1983.

CAMERON, Averil. Ideologies and Agendas in Late Antique Studies. In: Theory and Practice in Late Antique Archaeology: Volume I. Leiden: BRILL, 2003. Pp. 3 – 24.

CAMERON, Averil. Christianity and the Rhetoric of Empire the Development of Christian Discourse. Los Angeles: University of California Press, 1994.

CHUVIN, Pierre. Chronique des derniers païens. Paris: Les Belles Letres, 1990.

FOWDEN, G. Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A.D. 320-435. Journal of Theological Studies 29 (1978): 53-78.

FOX, Robin Lane. Pagans and Christians. San Francisco: Harper & Row Publishers, 1986.

FREEMAN, Charles. A New History of Early Christianity. London: Yale University Press,

2011.

GIBBON, Edward. *The Decline and Fall of the Roman Empire: Volume II – 395 A. D. - 1185 A. D.* New York: The Modern Library Classics, 1996.

HAAS, Christopher. *Alexandria in Late Antiquity: topography and social conflict.* Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997.

HARDY JR., E. R. *The Patriarchate of Alexandria: A Study in National Christianity.* Church History, Vol. 15, No. 2, 1946, pp. 81-100.

KAPLOW, Lauren. *Religious and Intercommunal Violence in Alexandria in the 4th and 5th centuries CE.* Hirundo: The McGill Journal of Classical Studies, Volume IV: 2 – 26, 2005/06.

LAVAN, Luke. *The end of the temples: towards a new narrative?* In: *The Archaeology of Late Antique “Paganism”.* Leiden: BRILL, 2011. p. xxxiii.

LIM, Richard. *Religious Disputation and Social Disorder in Late Antiquity.* *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 44, H. 2, 1995, pp. 204-231.

MARKUS, Robert A. *The End of Ancient Christianity.* New York: The Cambridge University Press, 1991.

MARROU, Henri-Irénée. *Décadence romaine ou Antiquité tardive?* Paris: Éditions du Seuil, 1977.

MARTIN, A. *Les premiers siècles du christianisme a Alexandrie: Essai de topographie religieuse (IIIe-. IVe siècles).* *Revue des études augustiniennes*, Vol. 30, 1984, pp. 211-225.

MATTINGLY, Harold. *The Later Paganism.* *Harvard Theological Review.* Volume 35, Issue 03, 1942, pp. 171 – 179.

MCINTIRE, C. T. *Transcending Dichotomies in History and Religion.* *History and Theory*,

Vol. 45, No. 4, 2006, pp. 80 – 92.

MOMIGLIANO, Arnaldo. Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D. Oxford: The Clarendon Press, 1963, pp. 79 – 99. Disponível em <<http://www.mountainman.com.au/essenes/Arnaldo%20Momigliano%20post.htm>> Acesso em 05/10/2012.

NOCK, A. D. Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1998.

RAPP, Claudia. Holy Bishops in Late Antiquity. Los Angeles: University of California Press, 2005.

SALZMAN, Michele R. Pagans and Christians. In: The Oxford Handbook of Early Christian Studies. New York: Oxford University Press, 2008. Pp. 186 – 202.

SARADI-MENDELOVICI, Helen. Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and Their Legacy in Later Byzantine Centuries. *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 44, 1990, pp. 47-61.

SHORE, A. F. Christian and Coptic Egypt. In: *The Legacy of Egypt*. London: Oxford at the Clarendon Press, 1971, pp 390 – 433.

SIMON, Marcel. Early Christianity and Pagan Thought: Confluences and Conflicts. *Religious Studies*, Vol. 9, No. 4, 1973, pp. 385 – 399.

TESTA, E. Legislazione contro il paganesimo e cristianizzazione dei templi (sec. IV – VI). *Liber Annus*, Jerusalem, n. 41, 1991, pp. 311-326

WARD-PERKINS, Bryam. La caída de Roma y el fin de la Civilización. Madrid: Espasa Calpe, 2007.

5 ANEXOS

5.1 Figuras



Parte de uma ilustração de uma crônica escrita em Alexandria no início do século V. Na imagem, Teófilo, patriarca de Alexandria, é representado em frente ao Serapeum, com as Escrituras em mãos. (Christopher Haas. *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997, p. 180)