

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DANIEL NO ANTRO DAS NINFAS:  
um estudo sobre o desafio de Porfírio ao *status* profético das revelações daniélicas  
e sobre a réplica de Jerônimo

**Mestranda: Lilian Chaves Maluf**  
**(matrícula: 07/69568)**

Dissertação de mestrado em História  
Cultural, elaborada sob a orientação do  
Prof. Dr. Gabriele Cornelli.

Brasília, 26 de março de 2009.

## Sumário

Dedicatória	3
Agradecimentos	4
Lista de abreviaturas	5
<b>I. Introdução</b>	<b>8</b>
1.1. Apresentação	
1.2. Apocalíptica e pseudonímia	
1.3. Ambiente histórico do livro de Daniel	
1.4. Dificuldades em Daniel	
1.5. Porfírio e as visões daniélicas	
1.6. Porfírio contra o cristianismo	
1.7. Polêmica porfiriana	
1.8. Controvérsias jeronimianas	
1.9. Jerônimo e sua interpretação de Daniel	
1.10. A querela entre Jerônimo e Porfírio: nosso problema central	
1.11. Elementos da pesquisa	
1.12. A tese de Maurice Casey	
1.13. A presente dissertação	
<b>II. As visões de Daniel: transmissão histórica e relevância religiosa</b>	<b>42</b>
2.1. As visões de Daniel	
2.2. Manuscritos e versões antigas	
2.3. Contexto histórico de composição das visões	
2.4. <i>Autenticidade</i> das visões	
2.5. Daniel e o Novo Testamento	
<b>III. <i>Contra os Cristãos</i> e a réplica jeronimiana: o livro de Daniel como cenário de confrontos intelectuais</b>	<b>63</b>
3.1. <i>CC XII</i> : Porfírio e a interpretação de <i>Dn</i>	
3.2. A réplica de Jerônimo: apocalipcismo e controvérsias cristãs	
3.3. Uma resposta a Maurice Casey	
<b>IV. Daniel no Antro das Ninfas: por uma metodologia porfiriana</b>	<b>95</b>
4.1. O polemista Porfírio	
4.2. Um <i>Adversário</i> contra “nós, que somos cristãos”	
4.3. Antes defesa que ofensa religiosa	
4.4. Da cova dos leões à caverna das ninfas	
4.5. Dois pesos, duas medidas	
Considerações finais	129
Anexo: Tradução dos fragmentos da seção XII de <i>Contra os Cristãos</i>	132
Bibliografia	151

Para Amélia.

## **Agradecimentos**

A realização da presente dissertação não teria sido possível sem a participação de pessoas que me auxiliaram. São devidos agradecimentos a meu orientador, Prof. Gabriele Cornelli, em primeiro lugar por ter aceito a tarefa de me orientar, e em seguida por ter iluminado meus esforços com seu brilhantismo. Agradeço de maneira especial à Prof.<sup>a</sup> Maria Filomena Coelho, pela generosidade com que procedeu a revisões minuciosas do texto e por nossas conversas, que muito me ajudaram a pensar meu objeto; ao Prof. Filipe Delfim Saavedra, que me auxiliou de maneira decisiva na elaboração de meu anteprojeto, especialmente quanto ao problema central; e ao Prof. José Otávio Nogueira Guimarães, pelos ensinamentos que me transmitiu durante o estágio de docência. Aos professores convidados para a banca, agradeço por suas críticas, sugestões e comentários, e por significarem tanto para minha formação: à Prof.<sup>a</sup> Sônia Lacerda, por ter me ensinado na graduação a paixão por Antigüidade, e ao Prof. André Chevitarese, por ter me despertado a atenção para a historicidade de Antíoco IV Epífanes e sua importância em meu tema ainda antes de meu ingresso no Mestrado. Por último, agradeço aos amigos Steve Young pelos textos que me enviou gentilmente e Guilherme Rizzo pela ajuda com o computador, ao grupo *Archai* e a todos aqueles que de alguma forma colaboraram com meu trabalho.

## Lista de Abreviaturas<sup>1</sup>

### A. Fontes antigas

#### I. Patrística greco-latina:

<i>CJr</i>	<i>Comentário a Daniel</i>
<i>DivInst</i>	<i>Instituições Divinas</i>

#### II. Livros canônicos, deuterocanônicos e apócrifos:

<i>Ab</i>	<i>Abdias</i>
<i>Ap</i>	<i>Apocalipse</i>
<i>At</i>	<i>Atos dos Apóstolos</i>
<i>AT</i>	<i>Antigo Testamento</i>
<i>Br</i>	<i>Baruc</i>
<i>Dn</i>	<i>Daniel</i>
<i>Ecl</i>	<i>Eclesiastes</i>
<i>Eclo</i>	<i>Eclesiástico</i>
<i>Ef</i>	<i>Efésios</i>
<i>Esd</i>	<i>Esdras</i>
<i>Est</i>	<i>Ester</i>
<i>Ez</i>	<i>Ezequiel</i>
<i>Gen</i>	<i>Gênesis</i>
<i>Hb</i>	<i>Hebreus</i>
<i>I e IIJo</i>	<i>I e II Epístola de João</i>
<i>IEn</i>	<i>Enoque etiópico</i>
<i>I-III Mc</i>	<i>I-III Macabeus</i>
<i>Is</i>	<i>Isaiás</i>

<sup>1</sup> Para as edições utilizadas nesta dissertação, cf. as referências bibliográficas listadas ao final deste estudo. As traduções de textos antigos ou modernos aqui apresentadas em geral são minhas, salvo quando especificado ou havendo uma edição do texto em questão em língua portuguesa. Algumas edições não trazem as referências convencionalmente adotadas na apresentação dos textos antigos; nos casos em que este estudo se serviu dessas edições, são aqui fornecidas informações para que a citação seja devidamente encontrada.

<i>IV Esd</i>	<i>IV Esdras</i>
<i>Jl</i>	<i>Joel</i>
<i>Jn</i>	<i>Jonas</i>
<i>Jo</i>	<i>Evangelho segundo João</i>
<i>Jr</i>	<i>Jeremias</i>
<i>Jt</i>	<i>Judite</i>
<i>Jub</i>	<i>Jubileus</i>
<i>Lc</i>	<i>Evangelho segundo Lucas</i>
<i>Mc</i>	<i>Evangelho segundo Marcos</i>
<i>Mt</i>	<i>Evangelho segundo Mateus</i>
<i>Na</i>	<i>Naum</i>
<i>Ne</i>	<i>Neemias</i>
<i>NT</i>	<i>Novo Testamento</i>
<i>Os</i>	<i>Oséias</i>
<i>Sb</i>	<i>Sabedoria</i>
<i>Tb</i>	<i>Tobias</i>
<i>Zac</i>	<i>Zacarias</i>

### III. Versões bíblicas:

<i>LXX</i>	<i>Septuaginta</i>
<i>Th</i>	<i>Teodocião</i>
<i>VL</i>	<i>Vetus Latina</i>
<i>Vul</i>	<i>Vulgata</i>

### IV. Literatura não-cristã:

<i>Nymp</i>	<i>Sobre o antro das ninfas</i>
<i>AJ</i>	<i>Antigüidades Judaicas</i>
<i>CC</i>	<i>Contra os Cristãos</i>
<i>PhOr</i>	<i>Filosofia dos Oráculos</i>

### B. Edições modernas

<i>OTP</i>	<i>Old Testament Pseudepigrapha</i>
<i>ANF</i>	<i>Ante-Nicene Fathers</i>
<i>PL</i>	<i>Patrologia Latina</i>
<i>NPNF1-2</i>	<i>Nicene and Post-Nicene Fathers 1-2</i>

### **C. Símbolos**

Ⲛ	Texto latino indisponível
---	---------------------------

## I. Introdução

### *Apresentação*

Esta dissertação dedica-se às relações entre o livro de Daniel (*Dn*), composto até a década de 160 a.C., e duas interpretações conflitantes que, sobre ele, foram feitas posteriormente: uma, presumivelmente em meados do século III, pelo filósofo Porfírio de Tiro (233-305/310 d.C.) e outra por Jerônimo da Dalmácia (347-420 d.C.), em 407 d.C.. Os diálogos entre *Dn*, Jerônimo e Porfírio apresentam densas controvérsias em razão, sobretudo, da importância de *Dn* para advento e organização ideológica do cristianismo. Com a apropriação cristã do texto, originalmente composto em círculos judaicos, a religião nascente, que paradoxalmente expandia-se em meio à hostilidade do império, particularmente aguda sob Marco Aurélio e Septímio Severo, no século II, e sob Décio, Valeriano, Diocleciano, Galério e Maximino Daia, nos séculos III e IV<sup>2</sup>, encontrou fundamento para justificar princípios-chave de sua orientação espiritual, a julgar, por exemplo, pela grande influência da figura do “um como filho de homem”, de *Dn* 7:13, e pela centralidade da idéia de ressurreição, presente em *Dn* 12:2, ambas noções reinterpretadas no *Novo Testamento* (*NT*) e em numerosos comentários e exegeses bíblicos escritos por cristãos até o século IV. Porfírio notou a importância de *Dn* para o embasamento da religião cristã e usou-o como pano de fundo de um conflito muito além do contexto do livro, em seu tratado (posteriormente) intitulado *Contra os Cristãos* (*CC*). Jerônimo, em réplica ao *impius Porphyrius*<sup>3</sup>, contesta os argumentos de seu adversário em seu *Comentário a Daniel* (*CJr*), em defesa do cristianismo.

Antes de adentrar essas questões propriamente e de estabelecer o lugar específico dessas considerações neste estudo, haja vista o interesse por um “sentimento apocalíptico”, quando não uma expressão viva dessa sensibilidade, entre os atores envolvidos nas ligações possíveis que tangem o “visionário” Daniel, Porfírio e Jerônimo, é necessário contextualizar no cenário acadêmico contemporâneo em que atmosfera circulam os debates sobre literatura e leitura apocalíptica, apontar seus elementos e inserir *Dn* nesse contexto. Ao final dessa primeira discussão, apresentamos

<sup>2</sup> CIPRIANO DE CARTAGO. *De lapsis* XXVII (ANF05 444-445), *Epistola* XXX.3 (ANF05 309), LV.11 (ANF05 350); EUSÉBIO. *Historia Ecclesiastica* VI-VIII; HERODIANO. *De Romana Historia* VIII.3 (Echols 200-202); LACTÂNCIO. *De mortibus persecutorum* X (ANF07 304-305), *Divinarum Institutionum* IV.27 (ANF07 129-131); *apud* BERCHMAN, Robert. *Porphyry Against the Christians*. Brill: Leiden / Boston, 2005, p.43.

<sup>3</sup> JERÔNIMO. *In Daniele* 2:40 (PL 25 504B).

as fontes que constituem o *corpus* principal de nossas investigações: *Dn*, palco das polêmicas religiosas centrais de que tratamos nesta dissertação, em seu aspecto e conteúdo; Porfírio e seu tratado *CC*, no que diz respeito a aspectos relativos à composição da crítica porfiriana a *Dn*; e Jerônimo com seu *CJr*, na medida em que seu trabalho preserva elementos da polêmica porfiriana sobre *Dn* e que representa não apenas uma réplica, mas toda uma visão de mundo pertencente a um contexto maior de interpretação do texto bíblico, no interior da patrística recente. Em seguida, apresentam-se a questão central deste trabalho e a nossa proposta de análise. A logística de organização dos conteúdos, por último, consiste de uma apresentação do presente estudo em mais três capítulos.

### *Apocalíptica e pseudonímia*

Idéias apocalípticas inegavelmente desempenharam um papel importante no judaísmo helenístico e no contexto de formação do cristianismo. Há, no entanto, certo incômodo em se tratar do termo “apocalipse” e de suas variações, não apenas entre os teólogos que relutam em admitir a influência da literatura apocalíptica sobre o cristianismo primitivo, mas também pela confusão semântica que de fato o termo causa<sup>4</sup>. A referência a um *corpus* literário classificado como “apocalíptico” tem sido comumente aceita desde 1832, quando Friedrich Lücke publicou o primeiro estudo fundamentado sobre o assunto<sup>5</sup>. *Dn* já figurava entre os livros que faziam parte dessa discussão e que poderiam, ao menos no amplo sentido do termo, ser considerados apocalipses. No entanto, como grande parte dos trabalhos que figuram no debate, *Dn* não era designado como apocalipse na antiguidade helenística. O uso do termo grego *ἀποκάλυψις* designando um gênero literário não é atestado antes do advento do cristianismo. O primeiro trabalho introduzido com esse rótulo é o *Apocalypse (Ap)* de João, composto no século I d.C. Mesmo assim, não está claro se a palavra assinala um gênero ou se apenas destaca genericamente a revelação. A possível ocorrência do termo como gênero na Antiguidade, por um lado, indica que não se trata simplesmente de um construto moderno e, por outro lado, problematiza a questão do *status* dos primeiros trabalhos em seus contextos de produção.

<sup>4</sup> COLLINS, John J. *The Apocalyptic Imagination*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998, p.1.

<sup>5</sup> LÜCKE, Friedrich. *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesamte apokalyptische Literatur*. Bonn: Weber, 1832, *apud* COLLINS, John J. *The apocalyptic imagination*, p.3.

Uma análise sistemática dessa discussão e dos textos ligados ao debate, com o propósito de precisar a categoria “literatura apocalíptica”, foi realizada pelo *Projeto da Sociedade de Gêneros de Literatura Bíblica* em 1979 e os resultados foram publicados no periódico *Semeia* 14<sup>6</sup>. A tese apresentada foi a de que um *corpus* de textos tradicionalmente apresentados como apocalípticos compartilha uma significativa unidade de atributos que permite classificá-lo de maneira aproximativa e distingui-lo de outros trabalhos. Norman Cohn julga que “apocalipse” é um rótulo apropriado, pelo significado da palavra grega: quer dizer “desvelamento”, “descobrimento”, uma designação adequada para um conjunto de textos que tem em comum “o propósito de desvendar aos seres humanos segredos anteriormente conhecidos apenas nos céus”<sup>7</sup>. A forma dos apocalipses envolve uma estrutura narrativa que descreve uma revelação e a maneira pela qual ela é dada, por visões ou viagens ao além, complementadas por discursos ou diálogos e ocasionalmente por um livro celeste. Entre o visionário e o mundo sobrenatural por ele acessado há o intermédio de uma figura angélica, que torna a revelação inteligível. O conteúdo dos apocalipses envolve tempo e espaço com ênfases diferentes para cada trabalho, alguns mais interessados no decurso da história enquanto outros, por sua vez, se dedicam a especulações cosmológicas. No primeiro caso é possível situar *Dn*, que apresenta uma elaborada revisão da história na forma de uma profecia em cujo ápice há um tempo de crise e de transformações de ordem escatológica. Em quase todos os apocalipses judaicos - o *Ap* é a única exceção - o visionário se apresenta com o nome e com a história de uma personalidade prestigiosa do passado. Tanto pela pseudonímia do ilustre antepassado como também por todo um cenário histórico em que esse personagem alegadamente recebe a revelação, os apocalipses judaicos revestem sua contemporaneidade de uma história do passado, evocando acontecimentos pretéritos como se estivessem ainda a ponto de ocorrer. A linguagem dos escritos apocalípticos, de natureza mais expressiva que referencial, mais simbólica que factual, revela uma literatura sempre reinterpretada por judeus e pelo mundo helenístico, por cristãos, por exegetas de tradição greco-romana e por intérpretes de todos os tempos, até hoje. Para além de todos os traços formais e interesses comuns aos apocalipses, contudo, é importante ressaltar que o gênero envolve uma visão de

---

<sup>6</sup> COLLINS, John J. *Apocalypse: the Morphology of a Genre*. *Semeia* 14; Missoula, MT: Scholar Press, 1979.

<sup>7</sup> COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá. As origens das crenças no apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p.216.

mundo, orientada para uma restrição do presente pelas contenções do sobrenatural em cada contexto de produção.

A maior conquista dos dois últimos séculos de crítica histórica a *Dn*, na opinião de Adela Collins<sup>8</sup>, tem sido sobre o gênero do livro. As predições, assim como os contos daniélicos, são formados por convenções literárias próprias do meio helenístico, matriz genérica de toda a produção apocalíptica judaica<sup>9</sup>. *Dn* é um importante testemunho histórico de um ramo do judaísmo helenístico, vital para a emergência do cristianismo posteriormente, cujas trocas culturais com literaturas correlatas e tradições em livre circulação naquele período produziram um “misto compósito”<sup>10</sup> de adaptações da tradição bíblica e de representações inerentes ao contexto da revolta macabaica contidas nas revelações daniélicas, organizadas por um editor. Quando das conquistas de Alexandre, o Oriente Próximo foi reunido sob um mesmo governante e uma atmosfera comum de idéias e culturas em reverente nostalgia do passado pairou sobre os círculos sociais em que os primeiros apocalipses se originaram, frutos desse “humor helenístico”<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> YARBRO COLLINS, Adela. “Post-biblical developments”. In: COLLINS, John J. *Daniel: a Commentary on the Book of Daniel (Hermeneia - a Critical and Historical Commentary on the Bible)*. Minneapolis: Fortress Press, 1993, p.123.

<sup>9</sup> O uso de profecias *ex eventu* e de pseudônimos já é atestado na tradição babilônica em profecias acádias, precedente notável de traços dos apocalipses históricos como *Dn*. As afinidades dos apocalipses judaicos com elementos de literatura helenística podem ser vistas, por exemplo, em textos que envolvem profecias escatológicas. O poema *Alexandra* de Licofron, alexandrino, do século III/II a.C., é um antigo exemplo do uso de profecias *ex eventu* no período helenístico. O esquema de quatro impérios mundiais, recorrente na apocalíptica judaica, provavelmente se originou no contexto de resistência do Oriente Próximo aos domínios grego e romano. Os paralelos mais significativos aos apocalipses judaicos são encontrados nos oráculos anti-helenísticos de várias tradições do Oriente Próximo, como a Profecia Dinástica babilônica, o Oráculo de Hystaspes, de origem persa, e possivelmente o Bahman Yasht, compilação tardia de materiais apocalípticos datada entre os séculos VI-VIII, mas que se reporta a liturgias zoroástricas muito anteriores, como indicam as tradições iranianas preservadas na Avesta e as informações de alguns autores greco-romanos, como Plutarco (50-120 d.C.). No Egito, a título de exemplo, o Oráculo do Oleiro, que, estima-se, foi composto originalmente em cerca de 130 a.C., faz uso de profecias *ex eventu* que narram a dominação grega e a esperança em um rei vindo do sol. Sobre profecias acádias, cf. GRAYSON, A. K. & LAMBERT, W. G. “Akkadian prophecies”. *JCS* 18 (1964) pp.7-30. Sobre paralelos entre *Dn* e o contexto do Oriente Próximo contemporâneo à sua composição, cf. VAN DER TOORN, Karel. “Scholars at the Oriental Court: The Figure of Daniel Against Its Mesopotamian Background”. In: COLLINS, John J. & FLINT, Peter W. (orgs.). *The Book of Daniel: Composition and Reception*. Vol.I. Leiden / Boston: Brill, 2002, pp.37-54. Sobre apocalíptica persa, cf. HULTGÅRD, Anders. “Persian Apocalypticism”. In: COLLINS, John J. (ed.) *The Encyclopedia of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. Vol.1. New York: Continuum, 1998. Sobre o contexto de resistência cultural da apocalíptica egípcia, cf. EDDY, Samuel. *The King is Dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 a.C.* Lincoln: University of Nebraska Press, 1961.

<sup>10</sup> Expressão de G. von Rad em *Theologie des Alten Testaments*, II. 4th ed. Munich: Chr. Kaiser, 1965, *apud* COLLINS, John J. *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984, p.3, a propósito do gênero apocalíptico.

<sup>11</sup> COLLINS, John J. *The Apocalyptic Imagination*, p.37.

A pseudonímia refletia tipicamente essa “tendência arcaizante do período helenístico”<sup>12</sup>, recurso amplamente utilizado por essa literatura apocalíptica judaica<sup>13</sup> em difusão. Trata-se de um recurso literário que expressa veneração do passado, invocando autoridades da tradição bíblica como Enoque, Abraão ou Daniel, escolhidos com muito zelo, de maneira que pudessem representar situações alusivas ao seu papel na história do judaísmo. Portanto, além de conferir autoridade ao texto, exercida pelo prestígio que o patriarca ou profeta confere à autoria da revelação, a pseudonímia também evoca uma concepção de história segundo a qual o decurso dos acontecimentos, ou a própria estrutura do cosmos, obedecem a determinações anteriormente fixadas. O recurso à pseudonímia, por essa razão, exige que a narrativa de uma revelação se revista de todo um cenário histórico e cultural ostensivo que ampare a autoria de um texto alegadamente produzido em outra situação. As profecias *ex eventu* desempenham bem essa função, pois abordam eventos relativos à história corrente dos reais círculos de composição apocalíptica como se os acontecimentos descritos ainda não tivessem decorrido, o que permite recuar a data de composição dos textos. Assim, tanto a pseudonímia quanto o estilo profético das narrativas do passado, ao mesmo tempo em que ocultam a identidade dos autores e o contexto real de produção dos apocalipses, fornecem uma chave simbólica para entendê-los.

Os recursos à pseudonímia e à profecia *ex eventu* constituem o principal eixo de disputas entre a exegese de Porfirio e a réplica de Jerônimo, pois o que está em jogo são a autoria e a datação de *Dn* e, portanto, sua aplicabilidade a dadas interpretações. Para Henry Rowley, a pseudonímia de *Dn* não surgiu intencionalmente: “escritores, uns após outros, servilmente copiaram esta maneira de proceder, como se ela fosse parte da técnica da literatura apocalíptica”<sup>14</sup>. Na opinião de Martin Hengel, o recurso constitui um fenômeno tipicamente helenístico que caracteriza um período “pós-clássico” para o judaísmo, haja vista a necessidade de relatar de maneira aretológica (*aretological fashion*) grandes feitos de Deus e de tomar o nome e a autoridade de um personagem ilustre do passado para evocar reconhecimento sobre novos escritos<sup>15</sup>. Para Collins, contudo, a veneração do passado nos apocalipses não implica que a pseudonímia

<sup>12</sup> COHN, Norman. *Op.cit.*, p.216.

<sup>13</sup> Os mais antigos apocalipses judaicos foram produzidos na Palestina nos séculos III e II a.C. Cf. COHN, Norman. *Op.cit.*, p.215.

<sup>14</sup> ROWLEY, Henry Harold. *A importância da literatura apocalíptica. Um estudo da literatura apocalíptica judaica e cristã de Daniel ao Apocalipse*. São Paulo: Paulinas, 1980, p.39.

<sup>15</sup> HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism*. London: SCM, 1984, p.112.

constitua um sintoma do declínio da profecia israelita<sup>16</sup>, pois, como afirma David Aune, a profecia continuou existindo nos períodos helenístico e romano de uma forma consideravelmente distinta da clássica profecia do *Antigo Testamento (AT)*<sup>17</sup>. *Dn*, composto de 12 capítulos, divide-se quanto ao seu conteúdo em contos (capítulos1-7) e revelações (capítulos7-12), aqueles servindo de introdução a estas. Os contos, todavia, são mais antigos, talvez do século III a.C., e podem ter sido compostos na diáspora oriental. Admite-se comumente que as histórias, independentes umas das outras, circularam individualmente antes de compor um todo e de se unir às revelações, compostas no século II a.C.. Rowley explica que “Quando o autor escreveu suas visões com a intenção de propor uma mensagem de esperança para os mesmos leitores, o fez em nome de Daniel, não para enganar seus leitores, porém para estabelecer sua identidade com o autor das histórias”<sup>18</sup>. Isso significa dizer que o autor das revelações daniélicas usou antigas histórias e tradições adaptadas ao propósito de seu tempo, um momento histórico marcado por conflitos político-religiosos envolvendo a posse da Palestina por dinastias gregas helenísticas.

#### *Ambiente histórico do livro de Daniel*

A Palestina foi palco de disputas entre governantes helenísticos desde a morte de Alexandre o Grande<sup>19</sup>. Por cem anos pertencera ao Egito, até que, depois da batalha de Paneion, em 198 a.C., passou ao domínio da Síria. A política de helenização empreendida por Alexandre se intensificou durante todo o período de dominação ptolemaica. Em Alexandria, uma grande colônia judaica já fazia uso do *AT* em grego. O contato dos judeus da Palestina com os que habitavam em Alexandria favoreceu uma abertura à confluência cultural com os gregos por todo o período. Para muitos judeus, a helenização era bem-vinda; para outros, representava uma ameaça aos costumes judaicos<sup>20</sup>. É possível perceber essa divisão pela leitura dos livros dos *Macabeus*<sup>21</sup> (*I e*

<sup>16</sup> COLLINS, John J. *The Apocalyptic Imagination*, p.39. Cf. também CHARLES, R. H. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. 2 vols. Oxford: Clarendon, 1913.

<sup>17</sup> AUNE, David. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids: W. Eerdmans, 1983, p.104.

<sup>18</sup> COLLINS, John J. *The Apocalyptic Imagination*, p.40.

<sup>19</sup> *Idem*, pp.44-53.

<sup>20</sup> HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism*, p.287.

<sup>21</sup> *IMc* provavelmente foi escrito por um judeu palestinese a partir do ano 134 a.C., início do governo de João Hircano, porém antes da tomada de Jerusalém por Pompeu, em 63 a.C. *IIMc* não é uma continuação de *IMc*, na verdade tem um estilo bem diferente do primeiro livro, mas, paralelamente a este, narra os acontecimentos que se seguem desde o fim do reinado de Seleuco IV até a derrota de Nicanor, antes da

*IIMc*), dedicados à narrativa dos eventos ocorridos durante a revolta<sup>22</sup>, e em especial em *IMc*, onde lemos:

“Por esses dias apareceu em Israel uma geração de perversos, que seduziram a muitos com estas palavras: ‘Vamos, façamos aliança com as nações circunvizinhas, pois muitos males caíram sobre nós desde que delas nos separamos’”<sup>23</sup>.

Em meio ao desacordo entre os judeus abertamente helenizados e os contrários ao contato estreito com o helenismo e no calor conflito entre judeus e gregos a partir de 167 a.C., foi produzida a seção revelatória de *Dn* com a intenção de exortar os judeus à lealdade e de consolá-los frente às tribulações advindas do confronto com os selêucidas<sup>24</sup>. O contexto da revolta dos macabeus e da divisão social causada pela disseminação da cultura helênica na Judéia permite-nos interpelar a produção dos capítulos 7-12 nesse espaço cultural e dirigir questionamentos sobre como os contos dos capítulos 1-6 integram o conjunto do livro em concordância com a intenção geral de *Dn*. Embora sejam evidentes os problemas de unidade do livro, os capítulos têm em comum um forte sentimento de fidelidade aos princípios da religião judaica, uma idéia de controle divino da história e a intenção de exortar os judeus expostos à dominação estrangeira - todas as histórias se ambientam no Exílio, século VI a.C. - a um mesmo ideal de resistência. Antes de tudo, são histórias sobre Daniel, um exemplo de lealdade e de temor a Deus, como reconhece Jerônimo:

“(…) quero enfatizar no meu prefácio este fato, de que nenhum dos profetas falou tão claramente sobre Cristo como fez este profeta Daniel”<sup>25</sup>.

---

morte de Judas Macabeu. Ambos nos chegaram em grego, porém comumente admite-se que o primeiro livro tenha sido originalmente composto em hebraico.

<sup>22</sup> Trata-se da revolta dos macabeus, que ocorreu entre 167 e 164 a.C., quando os judeus palestinos insurgiram-se contra o rei selêucida Antíoco IV Epifanes em razão da perseguição que empreendera contra as práticas religiosas judaicas.

<sup>23</sup> *IMc* 1:11: “ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθον ἐξ Ἰσραὴλ υἱοὶ παράνομοι καὶ ἀνέπεισαν πολλοὺς λέγοντες πορευθῶμεν καὶ διαθώμεθα διαθήκην μετὰ τῶν ἐθνῶν τῶν κύκλῳ ἡμῶν ὅτι ἀφ’ ἧς ἐχωρίσθημεν ἀπ’ αὐτῶν εὐρεν ἡμᾶς κακὰ πολλά”. Aqui citamos um testemunho em grego para documentar uma postura contrária às políticas de helenização empreendidas na Judéia, no entanto não se ignora que provavelmente numerosas comunidades locais, especialmente as mais rurais, falavam aramaico.

<sup>24</sup> Um apanhado histórico mais aprofundado acerca do contexto de produção de *Dn* encontra-se no c.1 deste estudo.

<sup>25</sup> JERÔNIMO. *In Danielem. Prologus* (PL 25 491B): “(…) illud in praefatione commoneo, nullum prophetarum tam aperte dixisse de Christo”.

Não apenas as virtudes de Daniel, mas também a mensagem de iminência de um momento histórico decisivo chamam os fiéis à sua religiosidade pela promessa de ressurreição para os justos. *Dn* 12:2 profetiza que “muitos dos que dormem no solo poeirento acordarão, uns para a vida eterna e outros para o opróbrio, para o horror eterno”. A dificuldade em se manter fiel às prescrições sagradas em uma ambiência governada pela interação cultural com gregos e povos orientais de costumes muito distintos seria recompensada - ou punida - em outra vida. *Dn* representa o seu tempo, na mais profunda percepção de um momento de crise, vivido na terra pelos judeus em conflito contra o helenismo e práticas apóstatas na Judéia, mas também prefigurado paralelamente em um combate celestial. A história não segue integralmente uma linearidade cronológica em *Dn* - talvez dificilmente houvesse oportunidades para uma investigação histórica dessa natureza naquele contexto, supondo que isso fosse de interesse do autor - e é traçada com imprecisões, sobretudo ligadas à história do reino neobabilônico, e elementos de difícil compreensão, como a misteriosa figura de “Dario, o Medo”. Embora julguemos ter clara a intenção do livro para seu contexto, aspectos como esses representam questões em *Dn* que permanecem sem uma explicação satisfatória.

### *Dificuldades em Daniel*

É pouco provável, em virtude dessas dissonâncias, que *Dn* tenha sido escrito por um único autor e a um só tempo. É famosa a defesa de Rowley a favor da unidade de composição do livro<sup>26</sup>. Há um interessante comentário do autor acerca do lugar dos contos no conjunto de *Dn*, no contexto da perseguição selêucida aos judeus. Rowley observa que em *Dn* 1:2 a referência a um rei que tirou os vasos sagrados do “Templo de Deus” e levou-os para o templo de seu deus poderia ser interpretada por seus leitores macabaicos como uma referência a Antíoco IV Epífanes, que, segundo *IMc* 1:21-24, penetrou no santuário dos judeus e dali partiu levando consigo todas as vasilhas e utensílios à mão, além de ouro, prata e todos os tesouros que pôde encontrar no templo. A mesma analogia poderia ser feita entre *Dn* 3:1-6 e *IMc* 1:41-50, duas passagens que mencionam a apresentação de uma estátua que deveria ser adorada por todos, sob pena de morte; e entre *Dn* 4:28-30, que relata como Nabucodonosor foi dominado pela loucura, e a popular representação de Antíoco IV Epífanes como Antíoco “Epímanes”,

<sup>26</sup> ROWLEY, H. H. *A importância da literatura apocalíptica*, p.50.

como informa Políbio, trocando-se o seu epíteto, *Ἐπιφανής*, que quer dizer “deus manifesto”, por *Ἐπιμανής*, “louco”, em paralelo com Nabucodonosor<sup>27</sup>. Na verdade, Rowley tem razão quanto a essas possíveis analogias, no entanto são apenas interpretações, que não argumentam necessariamente a favor da unidade de composição do livro. Os capítulos 1-6 não fazem qualquer referência à perseguição de Antíoco IV e demonstram, de certa forma, uma relação estável entre as cortes orientais e os judeus exilados, por vezes até cordial<sup>28</sup>, em que os judeus podem preservar sua integridade mesmo servindo os reis gentios, muito diferentemente do que ocorre nos capítulos subsequentes, em que a inaceitabilidade da política imperial conduziu a uma situação de crise e uma reconciliação é impossível. Em geral, os historiadores admitem a composição diacrônica de *Dn* para tentar explicar as anomalias na forma e no conteúdo do livro<sup>29</sup>.

Outro desses problemas, dentre os mais desconcertantes, é o das línguas em que *Dn* foi escrito (conforme é possível saber pelos mais antigos manuscritos conhecidos). Na forma como nos chegou, *Dn* compõe-se de seções em hebraico e em aramaico<sup>30</sup>. A reversão de um para o outro é abrupta: os capítulos 1-2:4a e 8-12 estão em hebraico, enquanto os capítulos 2:4b-7 estão em aramaico<sup>31</sup>. A divisão lingüística do texto, como vemos, não corresponde à divisão do livro assinalada acima, em contos (capítulos 1-6), narrados em 3ª pessoa, e visões (capítulos 7-12), narradas em 1ª pessoa. A seqüência que ordena a apresentação dos capítulos não obedece a uma cronologia histórica dos eventos, mas o decurso da história segue uma ordem de sucessão de impérios mundiais. Nos contos não há maiores referências históricas que permitam

<sup>27</sup> POLÍBIO. *Historiae* XXVI.7. Ateneu (*Deipnosophistae* II.23.16 (Yonge 74)) escreve que Políbio dá a Antíoco IV o nome de Epímanes pelo estranho comportamento do rei, seu mau hábito de se associar a pessoas da mais baixa condição e de aparecer nos banquetes dos jovens inesperadamente com um píforo e alguns acompanhantes, de sorte que os convivas, ao vê-lo, se levantavam e se retiravam. Outros hábitos estranhos são acrescentados por Políbio e por outros autores antigos. Cf. MØRKHOLM, Otto. *Antiochus IV of Syria*. København: I kommission hos Gyldendalske Boghandel. Nordisk Forlag A/S. Classica et Mediaevalia Dissertationes VIII, 1966, p.182.

<sup>28</sup> Cf. p.ex. *Dn* 4:16.

<sup>29</sup> COLLINS, John J. *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature*, p.29.

<sup>30</sup> Os manuscritos hebraicos adquiriram estabilidade vocálica por volta do século X. Dessa época data o texto do códice de São Petesburgo, de tradição Ben ‘Asher com algumas leituras de Ben Neftali, que serviu de base para a composição da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, editada em 1977 por K. Elliger e W. Rudolph, uma edição moderna de um texto em hebraico de boa qualidade em que é possível conferir *Dn* nos idiomas originais. Cf. BARRERA, Julio Trebole. *A Bíblia Judaica e a Bíblia cristã: Introdução à História da Bíblia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p.317. Outras edições modernas de manuscritos de *Dn* conhecidos são indicadas por Barrera. As descobertas em Qumran atestam a composição de *Dn* na mesma disposição das seções em hebraico e aramaico verificadas no texto massorético. Cf. COLLINS, John J. *Daniel: a Commentary on the Book of Daniel*, p.3.

<sup>31</sup> COLLINS, John J. *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature*, p.28.

deduzir precisamente o momento de sua composição, mas a seqüência de impérios indicada em *Dn 2* e identificada pelas referências à casa de Nabucodonosor, a Dario o Medo, a Ciro o Persa e a um quarto reino, dividido em si mesmo (Babilônia - Média - Pérsia - Macedônia), aponta para uma datação helenística sob um governo grego, porém antes de Antíoco IV Epífanês, já que não há referência a ele (século III ou II a.C.). No caso das visões, em contraste, há claras indicações de sua proveniência histórica, o que permite datá-las entre 167 a.C., quando da profanação do templo, e o fim de 164 a.C., porém antes da morte de Antíoco IV Epífanês. Talvez haja continuidade entre os círculos de sábios instruídos que produziram os contos e aqueles dos que produziram as visões, judeus versados no conhecimento de história do período helenístico e em tradições e mitos antigos, além da profecia bíblica. Pouco se sabe hoje sobre as condições de consumo e de difusão do texto naquela época.

Essas e outras questões têm afligido os estudiosos dedicados à compreensão de *Dn* até hoje. As maiores polêmicas dizem respeito às relações entre as interpretações antigas e as modernas, particularmente sobre as revelações. O texto remete a um contexto ostensivo, em que as histórias se ambientam literariamente; no entanto, o contexto *real* de produção do apocalipse é muito posterior, um efeito literário da pseudonímia. Os contos e as revelações se ambientam no período das cortes babilônica, média e persa do século VI a.C., porém a historiografia moderna em geral pontua que as revelações foram escritas cerca de 400 anos depois. O problema que isso ocasiona decorre do fato de que Daniel era considerado profeta na Antigüidade e que, portanto, sua datação tardia não era levada em consideração, como evidencia, por exemplo, Josefo:

“(...) durante toda sua vida, [Daniel] foi honrado e estimado pelos reis e pelo povo; e também depois de sua morte goza de uma fama imortal porque todos os livros que escreveu e nos deixou são lidos por nós até hoje e haurimos deles a convicção de que Daniel conversava com Deus. Ele não se limitava a anunciar os acontecimentos futuros, como os outros profetas, mas determinava também a época em que iam acontecer”<sup>32</sup>.

<sup>32</sup>JOSEFO. *Antiquitates Judaicae* X.266-267: “ἄξιον δὲ τὰνδρὸς τούτου καὶ ὁ μάλιστα ἂν θαυμάσαι τις ἀκούσας διελθεῖν· ἀπαντᾷ γὰρ αὐτῷ παραδόξως ὡς ἐνὶ τινὶ τῶν μεγίστων καὶ παρὰ τὴς ζωῆς χρόνον τιμῆ τε καὶ δόξης ἢ παρὰ τῶν βασιλέων καὶ τοῦ πλήθους, καὶ τελευτήσας δὲ μνήμην αἰώνιον ἔχει. τὰ γὰρ βιβλία, ὅσα δὴ συγγραψάμενος κατατέλλοιπεν, ἀναγινώσκεται παρ’ ἡμῖν ἔτι καὶ νῦν καὶ πεπιστεύκαμεν ἐξ αὐτῶν, ὅτι Δανιήλος ὠμίλει τῷ θεῷ· οὐ γὰρ τὰ μέλλοντα μόνον προφητεύων διετέλει, καθάπερ καὶ οἱ ἄλλοι προφήται, ἀλλὰ καὶ καιρὸν ὄριζεν, εἰς ὃν ταῦτα ἀποβήσεται”.

Josefo enaltece Daniel, ainda, pela virtude de anunciar sempre coisas boas (εὐφημίας τῶν προλεγομένων) e de ter conquistado, com sua credibilidade e seus bons augúrios, o apreço (εὐνοίαν) de todos. Em contraste, discussões modernas sobre a composição de *Dn* raramente argumentam que o livro tenha sido escrito no século VI a.C.. Há na historiografia atual um amplo consenso quanto à datação e à natureza pseudepigráfica de *Dn*, um consenso recente - não anterior ao século XIX<sup>33</sup> - cujas idéias, todavia, já haviam sido esboçadas há mais de um milênio por Porfírio.

### *Porfírio e as visões daniélicas*

Porfírio foi o primeiro a expor o caráter pseudonímico de *Dn* e a afirmar que o livro teria sido escrito no período macabaico. A crítica porfiriana dirigida aos cristãos consiste de uma coleção de tratados reunidos sob o nome de *Adversus Christianos*<sup>34</sup>, produzidos em algum momento entre os reinados de Décio e Diocleciano<sup>35</sup>, um período histórico marcado por perseguições à nova religião, principiadas em fevereiro de 250 sob Décio, estendidas entre 257-260 sob Valeriano, e sobretudo com Diocleciano, em 303<sup>36</sup>. Até o surgimento dos tratados de Porfírio a crítica anticristã fora tratada em termos bem menos persuasivos<sup>37</sup>, a julgar pelas fontes que chegaram a nós - se bem que provavelmente desconhecemos muito do que se escreveu. A partir de um profundo

<sup>33</sup> COLLINS, J. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, pp.25-26. Há um consenso relativamente estável na historiografia recente quanto à natureza pseudepigráfica e a datação de *Dn*, um fenômeno iniciado no Iluminismo, quando houve uma mudança na perspectiva acadêmica que tomava *Dn* como um manual de história e passou, não sem dificuldade, a paulatinamente trabalhar a idéia de que o livro refletia os medos e as esperanças de judeus que habitaram o mundo helenístico. O precursor de uma abordagem crítica de *Dn* foi Uriel da Costa, no século XVII; desde então, *Dn* tornou-se objeto de acaloradas discussões. No século XIX radicalizou-se a oposição entre os que defendiam a datação / composição babilônica e os revisionistas, que defendiam a datação macabaica e o recurso à pseudepigrafia, especialmente nos Estados Unidos. As controvérsias arrefeceram ao final do século, com predominante aceitação da datação macabaica, porém apenas no século XX a polêmica parece ter de fato cedido ao peso de um influente comentário a *Dn*, o de James Montgomery, publicado em 1927, ainda hoje um dos mais consultados.

<sup>34</sup> BERCHMAN, Robert. *Op. cit.*, p.5.

<sup>35</sup> *Idem*, p.43. Para uma discussão mais detalhada sobre a datação de *CC*, cf. CAMERON, Alan. "The date of Porphyry's KATA ΚΡΙΣΤΙΑΝΩΝ". *The Classical Quarterly*, New Series, vol. 17, n.º. 2 (Nov. / 1967), pp. 382-384.

<sup>36</sup> JURADO, Enrique A. R. *et alii*. *Porfírio de Tiro Contra los Cristianos. Recopilación de fragmentos, traducción, introducción y notas*. Cádiz: UCA, 2006, p.26.

<sup>37</sup> A maior crítica anticristã anterior a *CC* é a de Celso, Ἀληθῆς λόγος, que conhecemos por Orígenes, em *Contra Celsum*. Sobre o surgimento das primeiras críticas anticristãs escritas, cf. LABRIOLLE, Pierre de. *La réaction païenne: étude sur la polemique antichrétienne du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005, pp.55-108. Certamente na cultura oral essas críticas dirigidas contra os cristãos eram mais freqüentes e contundentes do que os textos sistematicamente anticristãos, escritos apenas a partir do século II, permitem avaliar: os evangelhos em si mesmos constituem respostas a críticas que já eram feitas desde o advento do Cristo Jesus.

conhecimento das escrituras hebraicas e das religiões judaica e cristã e segundo a ótica filosófica do neoplatonismo contemporâneo e da perspectiva helenizante de sua crítica, Porfírio escreveu os tratados dedicados à apologia do culto aos deuses romanos e à crítica ao cristianismo em diversos aspectos<sup>38</sup>. A seção da crítica a *Dn* tem por idéia central o que sabemos por Jerônimo:

“Porfírio escreveu seu décimo segundo livro contra a profecia de Daniel, negando que tenha sido composto pela pessoa a que é atribuído no título, mas sim por alguém que viveu na Judéia no tempo de Antíoco, de sobrenome Epifanes. Além disso, ele afirmou que ‘Daniel’ não predisse o futuro, mas relatou o passado”<sup>39</sup>.

A crítica de Porfírio a *Dn* pretendia questionar o fundamento em que os cristãos se apoiavam para justificar sua religiosidade. Após o governo de Galério e Maximino Daia, o cristianismo encontrou um momento propício para sua difusão no Império Romano tardio, sob Constantino, e sob Teodósio (346-395 d.C.) se tornou uma prática religiosa corrente: *CC*, que sob Diocleciano era ensinado nas escolas<sup>40</sup>, passou a constituir um “crime acadêmico”<sup>41</sup> contra a religião cristã. Em 325 d.C., os editos de Constantino determinaram a destruição de *CC*<sup>42</sup>, preservado hoje em 215 fragmentos espalhados em 18 fontes distintas<sup>43</sup> - os 27 fragmentos relativos à crítica a *Dn* foram

<sup>38</sup> JURADO, Enrique A. R. *et alii*. *Op. cit.*, p.27.

<sup>39</sup> JERÔNIMO. *In Danielelem. Prologus* (PL 25 491A): “Contra prophetam Danielelem duodecim librum scripsit Porphyrius, nolens eum ab ipso cuius inscriptus est nomine esse compositum sed a quodam qui temporibus Antiochi, qui appellatus est Epiphanes, fuerit in Iudaea, et non tam Danielelem uentura dixisse, quam illum narrasse praeterita”.

<sup>40</sup> Cf. LACTÂNCIO. *Divinarum Institutionum* V.2 (PL 6 552B); EUSÉBIO. *Historia Ecclesiastica* IX.2; *apud* BERCHMAN, Robert. *Op. cit.*, p.43.

<sup>41</sup> ANASTOS, Milton. “Porphyry’s attack on the Bible”. *In*: WALLACH, Luitpold (ed.). *The Classical Tradition: Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*. Ithaca: Cornell, 1966, p.423.

<sup>42</sup> A carta de Constantino às igrejas, relativa à destruição das obras de Porfírio, é preservada por SÓCRATES ECLESIÁSTICO. *Historia Ecclesiastica* I.9.138 (NPNF2-02 13-17): “Victor Constantino Maximus Augustus, aos bispos e ao povo. Como Ário imitou pessoas más e ímpias, é justo que incorra na mesma ignomínia. Portanto da mesma forma que Porfírio, aquele inimigo da piedade, por ter composto tratados licenciosos contra a religião encontrou uma recompensa apropriada, visto que seu nome no futuro será sinônimo de suma ignomínia e de má reputação e que seus escritos foram destruídos, assim também parece adequado que agora tanto Ário quanto aqueles que abraçam seu sentimento sejam denominados porfirianos, a fim de que aqueles que imitem essa conduta tomem também a mesma denominação” (“Νικητής Κωνσταντίνος, μέγιστος, Σεβαστός, επισκόποις και λαοίς. Τούς πονηρούς και άσεβείς μιμησάμενος Ἄρειος, δίκαιός εστι τήν αὐτήν ἐκείνοις υπέχειν άτιμίαν. Ὡσπερ τοίνυν Πορφύριος ὁ τῆς θεοσεβείας ἐχθρός, συντάγματα παράνομα κατά τῆς θρησκείας συστησάμενος, ἄξιον εὔρετο μισθόν, και τοιοῦτον ὥστε ἐπονείδιστον μὲν αὐτόν πρός τόν ἐξῆς γενέσθαι χρόνον και πλείστης ἀναπλησθῆναι κακοδοξίας, ἀφανισθῆναι δὲ τὰ άσεβῆ αὐτοῦ συγγράμματα: οὕτω και νῦν ἔδοξεν Ἄρειόν τε και τούς Ἄρειού ὁμογνώμονας Πορφυριανούς μὲν καλεῖσθαι, ἵν’ ὦν τούς τρόπους μεμίμηνται, τούτων ἔχωσι και τήν προσηγορίαν”).

<sup>43</sup> Esta é a contagem de BERCHMAN, Robert. *Op. cit.*, p.119. Há uma compilação mais recente de *CC*, de 2006, também utilizada neste estudo, que oferece uma contagem diferenciada: 112 fragmentos em 16 fontes distintas, além de 29 testemunhos. Na verdade, as diferentes edições de *CC* desde Harnack utilizam em geral contagens próprias, variáveis em razão das incertezas quanto a autoria ou ao referencial histórico

preservados apenas por Jerônimo, em seu comentário a *Dn*, e provavelmente nem mesmo Jerônimo teve acesso aos textos anticristãos completos e originais de Porfírio, que já haviam sido destruídos antes da composição da exegese jeronimiana<sup>44</sup>. Sabemos de interpretações dadas por Porfírio, segundo nos informa Jerônimo, sobre os capítulos 2, 7, 11 e 12 de *Dn*, com apenas um fragmento sobre o capítulo 3, um sobre o 5 e um sobre o 9. O fato de sermos informados sobre o pensamento de Porfírio acerca de *Dn* e dos cristãos apenas por seu hostil replicador certamente interfere em nosso conhecimento da filosofia porfiriana, mas como lidar com essa dificuldade de abordar Porfírio em terceira mão? Tanto quanto podemos nos aproximar de nossas fontes, necessário se faz considerar aspectos tanto da crítica jeronimiana quanto da prática filosófica de Porfírio.

### *Porfírio contra o cristianismo*

Os dados biográficos que temos de Porfírio são recolhidos de dois grupos de fontes: as próprias obras de Porfírio, especialmente *Vida de Plotino*, e a biografia escrita por Eunápio em *Vida dos Sofistas*, um século depois da morte de Porfírio. Modernamente, claro que ainda com base nessas fontes, sua biografia clássica foi escrita por Joseph Bidez em 1913<sup>45</sup>. Porfírio nasceu no seio de uma família nobre da Fenícia. Estudou em Atenas, com Cássio Longino (213-273 d.C.), platônico médio a quem agradava associar filosofia e literatura. Foi Longino quem lhe conferiu o apelido que, com o passar do tempo, seria convertido em seu próprio nome, *Πορφύριος*, “purpurado”, “vestido de púrpura”, em alusão à terra natal do filósofo tírio, onde prosperava a indústria da púrpura, tecido que compunha parte do vestuário real. A designação combinava com seu primeiro nome, *Μάλχος* (transcrição grega de seu nome fenício, *Meleck*), cujo significado é “Rei”, o mesmo nome de seu pai<sup>46</sup>. Mais tarde, em Roma,

---

de alguns fragmentos não identificados com segurança. Cf. JURADO, Enrique A. R. *et alii*. *Op. cit.*, pp.61-63.

<sup>44</sup> Talvez algumas cópias do CC não tenham sido necessariamente destruídas, embora a ausência de qualquer citação de Porfírio em discurso direto no CJr possa representar um indício de que Jerônimo de fato não conheceu o texto original.

<sup>45</sup> BIDEZ, Joseph. *Vie de Porphyre. Le philosophe neo-platonicien*. Hildesheim/New York: Georg Olms Verlag, 1980, 43ª ed..

<sup>46</sup> É curioso que os autores da edição espanhola de CC, Calvo, Jurado, Moreno, Ponce, Salas e Vásquez, julguem interessante acrescentar que o nome Malco era também o do servo do sumo-sacerdote Caifás (na ocasião da prisão de Jesus, o servo teve a orelha decepada por Pedro, cf. Jo 18:10). Talvez essa informação, associada ao fato de ter estudado com Orígenes e ao notável conhecimento de Porfírio das escrituras judaico-cristãs tenham ensejado a hipótese de sua apostasia juvenil do cristianismo. As

Amélio traduziu o seu nome para o correspondente em grego, *Βασιλεύς*. Em sua estada em Roma, Porfírio se formou na escola do neoplatônico Plotino. Provavelmente na Sicília dedicou-se a compor os comentários a Aristóteles e a redigir seu vasto tratado anticristão, o qual geraria, após a sua morte, a hostilidade do Império Romano<sup>47</sup>.

A inquietação de Porfírio quanto aos assuntos religiosos de sua época, em boa medida, reflete convicções pessoais geradas a partir de sua formação com grandes intelectuais de seu tempo, dentre os quais Orígenes. Por um fragmento da seção III de CC preservado por Eusébio de Cesaréia (260-339 d.C.)<sup>48</sup>, Porfírio nos informa que, sendo ainda muito jovem, conheceu Orígenes e familiarizou-se com seus ensinamentos, tendo provavelmente freqüentado a escola de Cesaréia na Palestina, como discípulo ou ouvinte:

“[Orígenes] Sempre convivia, com efeito, com Platão, e freqüentava os escritos de Numênio, de Crônio, de Apolófanos, de Longino, de Moderato, de Nicômaco e dos homens célebres entre os pitagóricos, e recorria também aos livros de Queremonos, o Estóico e de Cornuto, pelos quais conheceu o método metaléptico dos mistérios dos gregos para aplicá-los às escrituras judaicas”<sup>49</sup>.

Orígenes, na qualidade de cristão, foi um constante alvo de críticas de Porfírio. Reconhecendo, por um lado, a fama e reputação de que gozava Orígenes entre os mestres de doutrinas filosóficas e que, tendo sido discípulo de Amônio e um grande exegeta, versado nos ilustres pensadores da filosofia grega, recebeu os aportes teóricos de seu mestre com grande aproveitamento, Porfírio condena, por outro lado, a “atitude insólita” (*τρόπος ἀτοπίας*) de Orígenes ao desprezar sua formação helênica e seguir em direção oposta à de seu mestre, entregando-se à “audácia bárbara” (*βάρβαρον τόλμημα*) da vida cristã, amalgamando e valorizando entre os deuses e as coisas helênicas os

---

evidências, todavia, são frágeis, como a que aparece em SÓCRATES ECLESIASTICO. *Historia Ecclesiastica* III.23.37. Cf. JURADO, Enrique A. R. *et alii*. *Op. cit.*, p.5, e discussão em BIDEZ, Joseph. *Op. cit.*, p.7.

<sup>47</sup> CAMERON, Alan. *Op. cit.*, p.382.

<sup>48</sup> EUSÉBIO. *Historia Ecclesiastica* VI.19.2-9.

<sup>49</sup> EUSÉBIO. *Historia Ecclesiastica* VI.19.8: “Συνῆν τε γὰρ αἰεὶ τῷ Πλάτῳ, τοῖς τε Νομηνίου καὶ Κρονίου Ἀπολλοφάου τε καὶ Λογγίνου καὶ Μοδεράτου Νικομάχου τε καὶ τῶν ἐν Πυθαγορείοις ἐλλογίμων ἀνδρῶν ὁμίλει συγγράμμασιν, ἐχρήτο δὲ καὶ Χαιρήμονος τοῦ Στωϊκοῦ Κορνοῦτου τε ταῖς βίβλοις, παρ’ ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ’ Ἑλλήσιν μυστηρίων γνοῦς τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσῆψεν γραφαῖς”. O método metaléptico a que Porfírio se refere consiste no uso de alegorias e investigações etimológicas pelos filósofos Queremonos e Cornuto em associação com nomes divinos e mitos gregos.

mitos estrangeiros<sup>50</sup>. Porfírio o deprecia em relação a Amônio, quem, ao contrário, foi educado por seus pais no cristianismo e, tendo conhecido as letras helenas, mudou seu gênero de vida “segundo o que é reto” (*εἰς τὴν ὀρθήν*). A profundidade da crítica de Porfírio a Orígenes evidencia-nos não apenas o entusiasmo de Porfírio pela vida filosófica, mas também indica que Porfírio provavelmente conhecia bem o mestre exegeta e não o via como um dos “ignorantes” cristãos (*ἀμαθεστάτους*), que se deixavam abraçar pela nova religião como quem segue tendências populares sem nada compreender.

Em *Sobre as imagens*, tratado escrito em sua juventude, Porfírio escreve especificamente em defesa do tradicional culto às imagens da religiosidade grega e, dessa forma, também traça uma discussão que, ao menos indiretamente, atinge os cristãos. A maior parte dos fragmentos do tratado foi preservada por Eusébio; outros são lidos em Estobeu, Lido e Teodoreto. A obra compõe-se de estudos que utilizam como fontes a astrologia, o orfismo, o platonismo, o estoicismo e cultos orientais para descrever, com toda sorte de símbolos (*σημεῖα*), os significados da representação em imagens das divindades adoradas em diversas culturas. A correspondência entre a tradicional religiosidade grega e os ritos e práticas do misticismo oriental também é afirmada por Porfírio em *Filosofia dos Oráculos (PhOr)*<sup>51</sup>. Tomando como ponto de partida de suas colocações uma aliança entre os mitos e rituais do mundo antigo e a filosofia platônica, Porfírio relaciona à teologia arcaica e à espiritualidade oriental noções contemporâneas sobre o intelecto criador do universo, as Idéias incorpóreas, as potências intelectuais e racionais. As intenções de Porfírio em *Περὶ ἀγαλμάτων* estão sintetizadas no primeiro fragmento:

“Falarei conforme o que é justo; correi para as portas, ó profanos’. Os pensamentos da sabedoria teológica, pelos quais os homens mostraram Deus e os poderes de Deus por meio de ícones congêneres à percepção do sentido, e esboçaram as coisas invisíveis em imagens visíveis, eu mostrarei aos que aprenderam a ler nas estátuas, como em livros, as coisas ali escritas relativamente aos deuses. Não é nada maravilhoso que os ignorantes considerem as estátuas como madeira e pedra, assim como os que são sem entendimento das coisas escritas olham para os monumentos

<sup>50</sup> Ao contrário do que afirmou Porfírio e em resposta a ele, Eusébio alegou que a família de Orígenes era cristã e que este, portanto, nascera e crescera sempre nessa fé. Cf. EUSÉBIO. *Historia Ecclesiastica* VI.19.10.

<sup>51</sup> BIDEZ, Joseph. *Op. cit.*, p.17.

como pedras, para as tábuas escritas como pedaços de madeira, para os livros como papiros entrelaçados”<sup>52</sup>.

Para Porfírio, a ignorância e a estupidez impossibilitam uma compreensão para além da resistência material das estátuas, mas os que sabem interpretá-las corretamente podem lê-las como símbolos sensíveis de representações enigmáticas que regem o cosmos e que são apreendidas na forma dos deuses, com seus nomes e particularidades, assim como Zeus representa o intelecto divino, ou Hera representa a natureza etérea. Dessa forma, Porfírio argumenta a necessidade de uma hermenêutica das imagens dos deuses, o mesmo método com que se pode interpretar corretamente os símbolos homéricos, os oráculos caldaicos e o próprio Platão. A idéia central de Porfírio em *Περὶ ἀγαλμάτων* é, portanto, que, com a chave metodológica adequada, se desvanece o conflito entre representação mítica e conhecimento filosófico<sup>53</sup>.

Se os cristãos, certamente um alvo a que se dirige Porfírio com a expressão “esses ignorantes” (*τοὺς ἀμαθεστάτους*), não eram capazes de transpor no metal, na pedra ou na madeira a rudeza desses elementos e de alcançar uma realidade para além da composição material das imagens, eram como analfabetos diante da inscrição de uma estela (*καθὰ δὲ καὶ τῶν γραμμάτων οἱ ἀνόητοι λίθους μὲν ὀρώσι τὰς στήλας*), incapazes de compreender. Após sua formação em Roma na escola de Plotino, Porfírio recuperou seu interesse pela teurgia, agora em nova perspectiva, e sentiu a necessidade de refinar a religiosidade grega popular e de aportar uma religião filosoficamente amparada, dada ao ascetismo, à purificação e ao conhecimento de Deus. Segundo Eusébio, teria sido também nessa época que Porfírio escreveu seu tratado *CC*<sup>54</sup>.

### *A polémica porfiriana*

<sup>52</sup> PORFÍRIO. *Περὶ ἀγαλμάτων* I.1-10: “Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί, θύρας δ’ ἐπίθεσθε, βέβηλοι” σοφίας θεολόγου νοήματα δεικνύς, οἷς τὸν θεὸν καὶ τοῦ θεοῦ τὰς δυνάμεις διὰ εἰκόνων συμφύλων αἰσθήσει ἐμήνυσαν ἄνδρες τὰ ἀφανῆ φανεροῖς ἀποτυπώσαντες πλάσμασι, τοῖς καθάπερ ἐκ βιβλῶν τῶν ἀγαλμάτων ἀναλέγειν τὰ περὶ θεῶν μεμαθηκόσι γράμματα. Θαυμαστόν δὲ οὐδὲν ξύλα καὶ λίθους ἠγεῖσθαι τὰ ξόανα τοῦς ἀμαθεστάτους, καθὰ δὲ καὶ τῶν γραμμάτων οἱ ἀνόητοι λίθους μὲν ὀρώσι τὰς στήλας, ξίλα δὲ τὰς δέλτους, ἐξυφασμένην δὲ πάπυρον τὰς βίβλους.”

<sup>53</sup> JURADO, Enrique A. R. *et alii*. *Op. cit.*, p.18.

<sup>54</sup> EUSÉBIO. *Historia Ecclesiastica* VI.19.2: “Ainda em nossos dias, Porfírio, morador da Sicília, compôs vários escritos contra nós, empenhado em caluniar as Escrituras divinas” (“καὶ ὁ καθ’ ἡμᾶς ἐν Σικελίᾳ καταστάς Πορφύριος συγγράμματα καθ’ ἡμῶν ἐνστησάμενος καὶ δι’ αὐτῶν τὰς θείας γραφὰς διαβάλειν πεπειραμένος”).

O contexto histórico era favorável à produção de *CC*. Quer adotemos a datação indicada por Eusébio, o que corresponderia a um período entre 268, quando Porfírio partiu para a Sicília, e uma data não muito posterior a 270, quando da morte de Plotino, sob os imperadores Cláudio II e Aureliano, quer adotemos uma datação posterior, como faz, por exemplo, Henry Chadwick com base em algumas evidências encontradas em Lactâncio, que remontam à grande perseguição empreendida por Diocleciano, em 303, os tempos eram difíceis para os cristãos<sup>55</sup>. Antes do surgimento do tratado de Porfírio, uma crítica ao cristianismo havia sido elaborada por Celso, *Ἀληθῆς λόγος*, composto em torno do ano 178. O trabalho de Porfírio segue as mesmas linhas da idéia final do tratado de Celso, a de uma apologia da religião tradicional do Império frente à nova forma de piedade. A inovação de Porfírio na crítica ao cristianismo, entre outros aspectos, reside em sua forma de exegese bíblica. Em sua espiritualidade neoplatônica, em sua sólida formação filosófica e filológica, em sua erudição e em seu conhecimento apurado das escrituras judaico-cristãs Porfírio calçou seu método de análise crítica, seguindo de perto as argumentações dos evangelistas e a visão dada por eles acerca dos livros do cânon cristão, a fim de contrastar suas contradições, de denunciar suas invenções, de expor suas inverossimilhanças e, assim, questionar o testemunho por eles evocado para sustentar autoritativamente sua fé.

A polêmica de Porfírio sobre as Escrituras cristãs evidencia sua opinião acerca das relações sobre as quais o cristianismo constrói sua sustentabilidade: de um lado, os cristãos, tipicamente pessoas simples de espírito, sem entendimento (*ἀνόητοι*)<sup>56</sup>, homens rudes e pobres (*hominem rusticani et pauperes*)<sup>57</sup> e, de outro, os evangelistas, que, valendo-se oportunamente dessa condição, tiravam proveito desses que se deixariam seduzir pelo primeiro que soubesse tirar partido de sua irracionalidade (*irrationabiliter quemlibet vocantem hominem sint secuti*)<sup>58</sup>. A motivação de Porfírio em seus ataques aos cristãos, assim como a de Celso, provinha de seu profundo sentimento religioso, absolutamente amalgamado à sua expressão filosófica, como é próprio dos

<sup>55</sup> Os dados autobiográficos sobre as migrações de Porfírio e sua permanência na Sicília são encontrados em várias passagens de *Vita Plotini* (2.12,31-32; 5.1-5; 11.16-18). A evidência em Lactâncio mencionada consta em *Divinarum Institutionum* V.2.3-11. Cf. CHADWICK, Henry. *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*. Cambridge, 1959, pp.142-143.

<sup>56</sup> PORFÍRIO. *Περὶ ἀγαλμάτων* I.8 (Gifford fr.1).

<sup>57</sup> JERÔNIMO. *Breviarium in Psalmo LXXXI*.223-233 (PL 26 1066D).

<sup>58</sup> JERÔNIMO. *In Evangelium Matthaei* III.21:21 (PL 26 0056A).

neoplatônicos tardios<sup>59</sup>, expresso em suas apologias às práticas religiosas gregas e na depreciação dos valores que os cristãos alegavam cultivar distintamente:

“(…) por meio de artes mágicas realizaram alguns milagres. Mas não é algo excepcional fazer milagres, pois também fizeram milagres os magos do Egito contra Moisés. Fê-los também Apolônio e também os fez Apuleio: também fizeram infinitos milagres”<sup>60</sup>.

Como isso se relaciona à crítica de Porfírio a *Dn*? Por que *Dn* serviu de pano de fundo para um embate interpretativo entre Porfírio e Jerônimo e, em última análise, entre cristãos e “pagãos”, entre a religiosidade de tradição greco-romana e as políticas do Império tardio e uma religião nascente? A crítica de Porfírio aos cristãos gerou intensa proliferação de escritos congêneres a partir do século IV<sup>61</sup>, mas também gerou numerosas réplicas cristãs<sup>62</sup>. Jerônimo escreveu uma delas e consultou muitas outras<sup>63</sup>. Desde a publicação do *CJr* até as vésperas do Iluminismo, todos os cristãos que escreveram sobre *Dn* mostraram-se mais influenciados por Jerônimo do que por outros comentários ao *AT* produzidos no período patristico<sup>64</sup>.

### *Controvérsias jeronimianas*

Muito sabemos de Jerônimo por suas epístolas<sup>65</sup> e documentos contemporâneos. Originário da Itália do Norte, da região da Dalmácia, Jerônimo provém de uma abastada família cristã que o enviou, após o curso elementar dos anos de

<sup>59</sup> SMITH, Andrew. *Porphyry's place in the neoplatonic tradition: a study in post-plotinian neoplatonism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, p.xviii.

<sup>60</sup> PORFÍRIO apud JERÔNIMO. *Breviarium in Psalmo LXXXI.223-233* (PL 26 1066D): “(...) magicis artibus operati sunt quaedam signa. Non est autem grande facere signa. Nam fecerunt signa et in Aegypto magi contra Moysen. Fecit et Apollonius, fecit et Apuleius: et infinita signa fecerunt”.

<sup>61</sup> Cf. LACTÂNCIO. *Divinarum Institutionum* V.2 (ANF07 137).

<sup>62</sup> Cf. JERÔNIMO. *In Daniele. Prologus* (PL 25 492B).

<sup>63</sup> Jerônimo, além da literatura greco-romana que consultou, serviu-se de três grandes réplicas a Porfírio: a de Eusébio de Cesaréia, que Jerônimo considera bem elaborada, feita em vinte e cinco livros; a de Apolinário de Laodicéia, em trinta livros; e a de Metódio de Olimpo, bispo de Licínia e de Tiro, feita em dez mil linhas. Todos perderam-se. O *CJr* resta o mais antigo testemunho integralmente preservado da recepção da obra de Porfírio pelo cristianismo nascente. A famosa coleção *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, uma das três maiores séries de traduções da literatura patristica, produzida por acadêmicos ingleses, norte-americanos e europeus em meados do século XX, que traz a primeira tradução de escritos de Jerônimo para a língua inglesa, estranhamente negligencia o importante *CJr*, como bem observa o teólogo Wilbur Smith. Cf. SMITH, Wilbur M. “Introduction”. In: ARCHER JR., Gleason L. *Jerome's Commentary on Daniel*. Grand Rapids: Baker, 1958, p.6.

<sup>64</sup> SMITH, Wilbur M. *Op. cit.*, p.6.

<sup>65</sup> As cartas escritas entre 376/377-382 e 385/386-393 perderam-se, exceto a 46 e a 47, dos dois últimos anos.

infância, a seguir seus estudos em Roma, com Élio Donato, sob o reinado de Joviano e de Valentiniano, tendo mais tarde também estudado com Apolinário de Laodicéia, em Antioquia, e outros mestres renomados do mundo antigo<sup>66</sup>. Viajou pela Gália, por outras partes da Itália, pelo Oriente; convertera-se à fé cristã ainda em Roma, na companhia de jovens cristãos que aos domingos o levavam para visitar as sepulturas dos mártires, e na capital fora batizado<sup>67</sup>; adentrou o cristianismo institucionalizado em circunstâncias algo casuais ou mesmo indesejáveis<sup>68</sup>. Foi ordenado presbítero por Paulino, bispo de Nola (379 d.C.), por ocasião de controvérsias envolvendo o bispado de Antioquia. É provável que tenha participado do Concílio de Constantinopla em 381, presidido por Gregório de Nazianzo, embora não mencione o fato em nenhuma de suas epístolas. Quanto ao concílio do ano seguinte, porém, em Roma, é sabido que Jerônimo esteve presente e que seus conhecimentos bíblicos impressionaram o papa Dâmaso, na ocasião e a partir dela - este se tornou um apreciador da erudição de Jerônimo e logo o nomeou seu secretário<sup>69</sup>. De sua parte, porém, Jerônimo tomava a vida episcopal por um universo controvertido. Não apenas sua erudição tornava-o conhecido entre os clérigos romanos, mas sobretudo suas querelas no interior da igreja: o ex-monge Joviniano, o bispo João de Jerusalém, Rufino e Vigilância mereceram apologias contrárias. Mesmo com Agostinho houve um breve mal-entendido<sup>70</sup>. Jerônimo preferia a vida ascética, a “hospitalidade do deserto”<sup>71</sup>, um estilo de vida pelo qual conheceu seus grandes amigos e a que dedicou boa parte de sua vida. Presenciou em seus últimos anos grandes eventos políticos e religiosos da Antiguidade tardia, como a divisão do Império Romano por Teodósio entre seus filhos (395 d.C.), nos reinos do Ocidente, sob Arcádio, e do Oriente, sob Honório; as invasões bárbaras, com episódios como a derrota do imperador Valente pelos godos em Adrianópolis (378 d.C.) e o saque de Roma por Alarico e os visigodos (410 d.C.); as controvérsias cristãs entre arianos, origenistas, jovinianos etc., envolvido nas relações de força que permeavam as representações de poder institucionalizadas no interior da Igreja e os embates teológicos que caracterizaram a organização ideológica do cristianismo em busca de uma cristalização de sua

<sup>66</sup> LARDET, Pierre. *Saint Jérôme. Apologie contre Rufin*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1983, pp.1\*-75\*.

<sup>67</sup> JERÔNIMO. In *Ezechielem* XL.5 (PL 25 375A).

<sup>68</sup> SCHAFF, Philip & WACE, Henry (orgs.). *Jerome: Letters and Select Works*. A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church - Second Series (NPNF2). Vol.VI. Edinburg / Grand Rapids: T&T Clark / W. Eerdmans, 1892, p.xxii.

<sup>69</sup> KELLY, J. N. D. *Jerome: his life, writings and controversies*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2000, pp.80-84.

<sup>70</sup> SCHAFF, Philip & WACE, Henry (orgs.). *Op. cit.*, p.xxiii.

<sup>71</sup> JERÔNIMO. *Epistola* 17 (NPNF2-06 21).

religiosidade. Época de retorno aos textos cristãos, de exegeses e hermenêuticas bíblicas, uma tendência que já ocorria às escolas de filosofia da época imperial com seus escritos fundadores, clássicos e helenísticos, e que em ampla medida influenciou o cristianismo nascente<sup>72</sup>.

No ambiente sincrético de florescimento das ideologias cristãs desse período, o interesse de Jerônimo pela literatura greco-latina pagã fica especialmente evidente no contexto de seu desentendimento com Rufino. A crise de que dá testemunho a *Apologia contra Rufino* levou Jerônimo a prestar contas, antes mesmo de escrever sobre *Dn*, de sua técnica de tradutor e comentador e de sua personalidade de cristão letrado segundo os métodos da cultura pagã. Em 384, com a morte do papa Dâmaso, a quem Jerônimo conquistara com seu talento para a exegese, com sua influência moral e espiritual, tempos difíceis sobrevieram-lhe. Jerônimo viu-se entregue aos que se opunham a seu estilo de vida, aos que depreciavam sua revisão do texto bíblico, aos que julgavam seu ascetismo exorbitante e que não se agradavam de suas relações com nobres damas da sociedade romana, atraídas pela vida ascética<sup>73</sup>. Essas oposições cristalizaram-se formalmente em 385 por um conselho eclesiástico romano, no mínimo hostil a Jerônimo. Ter sido ordenado presbítero na diocese de Antioquia (em 378) pareceu à assembléia razão suficiente para exigir sua partida de Roma. No Oriente, Jerônimo produziu boa parte de sua obra<sup>74</sup>. Nos primeiros anos do século V suas relações com seu amigo de infância Rufino degeneraram-se. Sobre o fato, lamenta Agostinho:

“Eu o confesso, fiquei profundamente aflito ao ver se instalar entre duas pessoas tão amigas e tão íntimas, unidas por um laço de amizade em que a notoriedade se estendeu por todas as Igrejas, o mal tão desastroso que é a discórdia... Quais são, então, os corações que ousarão doravante se desafogar um no outro com segurança? À compreensão de quem uma mansa afeição poderá se confiar inteiramente? Que amigo, enfim, não será temido como um inimigo em potencial se foi possível que entre Jerônimo e Rufino surgisse isso que deploramos? Ó triste e lamentável

<sup>72</sup> HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004, pp.213-227.

<sup>73</sup> Cf. JERÔNIMO. *Epistola* 27.1-2 (NPNF2-06 43-44); 38.5 (NPNF2-06 47-49); 39.6.2 (NPNF2-06 49-54); 45.2.3 (NPNF2-06 58-60).

<sup>74</sup> Comentários a quatro epístolas paulinas, tradução dos *Scholia in Lucam* de Orígenes, elogio de Orígenes em *De uiris illustribus*, comentário *In Habacuc*, tradução dos Paralipômenos do hebraico, comentários *In Ionam* e *In Abdiam*, a polêmica *Contra Iohannem*, tradução de *Περὶ ἀρχῶν* de Orígenes, a polêmica *Contra Rufinum*, os comentários *In Zachariam*, *In Danielelem* e *In Ezechielem*, além de várias epístolas.

condição! Ó mentiroso conhecimento do presente nos amigos voluntários, quando essa ciência não se alia a alguma previsão do futuro”<sup>75</sup>!

A repercussão da desavença com Rufino alcançou o mundo mediterrâneo da Alta Itália ao Egito e de Roma à África do Norte. Inquieto por sua reputação, Jerônimo se correspondera com Agostinho para expor o ocorrido e recebeu, em resposta, sua nostálgica lamentação. Um dos fortes motivos que conduziram ao rompimento da amizade entre Jerônimo e Rufino diz respeito às suas diferenças culturais e concepções teológicas<sup>76</sup>. Embora tendo recebido uma formação secular semelhante à de Jerônimo, Rufino mostra-se mais avaro de lembranças e de referências a objetos aos quais aquele se remete prodigamente. Os discretos *virgilianismos* rufinianos pesam pouco em vista da profusa exposição jeronimiana de nomes, citações e reminiscências emprestados da Antiguidade pagã. Rufino acusa Jerônimo, não sem razão, de citar a cada página Cícero, Horácio e Virgílio, autores greco-romanos que em nada se associam à literatura produzida segundo uma orientação religiosa cristã<sup>77</sup>. Porfírio também foi amplamente consultado por Jerônimo: a *Isagoge* o introduziu nos estudos de lógica<sup>78</sup>. O fato não escapa a Rufino em sua crítica ao ex-amigo:

“Tu [Jerônimo] te vanglorias de ter não a Paulo, mas a Porfírio como interlocutor, seguindo ao próprio Porfírio, quem escreveu contra Cristo e contra Deus livros

<sup>75</sup> AGOSTINHO. *Epistola* 73.6 / JERÔNIMO. *Epistola* 110.3.6 (NPNF1-01 3856): “Quo perlecto, fateor, multum dolui inter tam caras familiaresque personas, cunctis pene Ecclesiis notissimo amicitiae vinculo copulatas, tantum malum exstitisse discordiae. Et tu quidem quantum tibi modereris, quantumque teneas aculeos indignationis tuae, ne reddas maledictum pro maledicto, satis in tuis litteris eminet. Verumtamen si eas ipsas cum legissem, contabui dolore, et obrigui timore; quid de me illa facerent quae in te ille scripsit, si in manus meas forte venissent? Vae mundo ab scandalis 4. Ecce fit, ecce prorsus impletur quod Veritas ait: Quoniam abundabit iniquitas, refrigescet caritas multorum 5. Quae sibi enim iam fida pectora tuto refundantur? in cuius sensus tota se proiciat secura dilectio? quis denique amicus non formidetur quasi futurus inimicus, si potuit inter Hieronymum et Ruffinum hoc quod plangimus exoriri? O misera et miseranda conditio! O infida in voluntatibus amicorum scientia praesentium, ubi nulla est praescientia futurorum! Sed quid hoc alteri de altero gemendum putem, quando nec ipse quidem sibi homo est notus in posterum? Novit enim utcumque, vix forte, nunc qualis sit; qualis autem postea futurus sit, ignorat.”

<sup>76</sup> LARDET, Pierre. *Op. cit.*, p.18\*. O contexto das controvérsias origenistas representa o pano de fundo do desentendimento entre Jerônimo e Rufino; ambos traduziram o *Περὶ ἀρχῶν* em uma época em que o origenismo constituía um fenômeno potencialmente subversivo no interior do cristianismo nascente. Por parte de Rufino, o prefácio de sua tradução apontava Jerônimo como precursor desse trabalho. Sentindo-se exposto a quaisquer suspeitas que pudesse pairar sobre a obra, que provocou grande alarme em Roma, Jerônimo compôs o que considerou uma tradução literal do *Περὶ ἀρχῶν* e, em acréscimo, um texto expondo suas relações com o trabalho de Orígenes. Na mesma ocasião, Jerônimo escreveu uma carta a Rufino, em termos amigáveis, porém queixosos do uso indevido de seu nome. Rufino nunca recebeu a carta e o desentendimento entre os velhos amigos tornou-se irremediável. Cf. SCHAFF, Philip & WACE, Henry. *Op. cit.*, pp.xxii-xxiii.

<sup>77</sup> RUFINO. *Adversus Hieronymus* II.11.15 (NPNF2-03 465-466).

<sup>78</sup> JERÔNIMO. *Epistola* 50.1 (NPNF2-06 80).

ímpios e sacrílegos, e, por ele introduzido, como tu afirmas, te precipitaste neste abismo de blasfêmias”<sup>79</sup>.

Para Rufino, a conversão significava uma ruptura definitiva com o interesse por matérias profanas. Em dado momento, Jerônimo sentiu-se mesmo acusar em sua consciência por sua paixão por literatura extra-sacra: sonhou que era julgado por um tribunal celeste e acusado de ser “ciceroniano, não cristão”<sup>80</sup>. Por essa ocasião Jerônimo fez voto de renunciar aos prazeres da leitura de autores pagãos. Vinte anos depois, Rufino não deixou de insurgir-se contra o perjúrio de Jerônimo, que não cumpriu a promessa<sup>81</sup>. No prólogo do *CJr*, Jerônimo não esconde que consultou detalhadamente diversos autores gregos, e justifica a necessidade de examiná-los pelo suporte histórico que oferecem para compreensão do contexto em que a visão de *Dn* se ambienta. Antes de Jerônimo, Porfírio havia recorrido a muitas fontes históricas da tradição grega para embasar seu trabalho exegético de *Dn*. Assim Jerônimo procurava legitimar o recurso à mesma literatura, pois consultar tais autores era uma questão necessária de crítica textual:

“E se somos forçados de tempos em tempos a fazer uso de literatura profana e a tratar de questões aí contidas, que falhamos em mencionar em um primeiro momento, não é por preferência pessoal, mas por severa necessidade, por assim dizer, a fim de provar que aquilo que foi previsto pelos santos profetas muitos séculos antes de fato constam nos registros escritos tanto dos gregos quanto dos romanos e de outros povos”<sup>82</sup>.

Jerônimo tencionava legitimar o *status* profético de *Dn* não apenas pelos dados que a literatura bíblica poderia oferecer, mas, além disso, pelo que a historiografia havia registrado. A exegese de Jerônimo sobre *Dn* tem um caráter alegorizante - uma das

<sup>79</sup> RUFINO. *Adversus Hieronymus* II.9 (PL 21 593C): “Sed tu dum non Paulum, sed Porphyrium introductorem te habere gloriaris, ipsum Porphyrium sequendo, qui adversum Christum, et adversum Deum libros impios ac sacrilegos scripsit, et ab ipso, ut ais, introductus in isud blasphemiae barathrum decidisti”.

<sup>80</sup> A ocasião passou-se durante a estada de Jerônimo no deserto de Cálcis por volta de 376. Cf. JERÔNIMO. *Epistola* 22.30 (NPNF2-06 35-36).

<sup>81</sup> RUFINO. *Adversus Hieronymus* II.6-7, II.11.4-13 (NPNF2-03 462-463, 465).

<sup>82</sup> JERÔNIMO. *In Danielelem. Prologus* (PL 25 494B): “Et si quando cogimur litterarum saecularium recordari, et aliqua ex his dicere quae olim omisimus, non nostrae est voluntatis, sed, ut dicam, gravissimae necessitatis: ut probemus ea quae a sanctis prophetis ante saecula multa praedicta sunt, tam Graecorum, quam Latinorum, et aliarum gentium litteris contineri”.

críticas de Porfírio às interpretações cristãs - que também abre espaço para uma investigação histórica (e historiográfica) minuciosa:

“Para compreender a parte final de Daniel, é necessária a vasta historiografia dos gregos: Sutório (naturalmente Calínico), Diodoro, Jerônimo, Posidônio, Claudio Téon e Andrônico, de sobrenome Alípio, aos quais também Porfírio disse haver seguido; e também a Josefo e aqueles aos quais cita, particularmente a nosso Lívio, a Pompéio Trogo e a Justino, todos os quais narram a história correspondente à última visão”<sup>83</sup>.

Essa “última visão” (*extremae visionis*) a que se refere Jerônimo é a revelação angélica de *Dn* 10-12, um núcleo apocalíptico que narra o encontro de Daniel com um anjo que explica-lhe o curso histórico de acontecimentos políticos, relativos a guerras entre sírios e egípcios pelo espólio de Alexandre, e sua contraparte celeste, paralela às profecias dinásticas, pela qual haveria uma batalha cósmica entre os príncipes das nações simultaneamente aos conflitos terrestres. O anjo revela a Daniel a libertação de seu povo e a vitória de Miguel, “o grande Príncipe”, no combate escatológico, ao fim do qual haverá a ressurreição. Não terá sido ao acaso a escrita de um comentário a um livro apocalíptico em 407.

#### *Jerônimo apocalíptico e sua interpretação de Daniel*

Segundo Jean Doignon, o século IV configurou-se um momento de intensas especulações escatológicas no Ocidente, fundadas em cálculos anunciados pela sabedoria divinatória, em profecias pagãs ou sagradas, interpretadas ao sabor das tensões provocadas pelas invasões bárbaras<sup>84</sup>. Uma idéia de envelhecimento da glória do Império Romano já se apoderava das mentalidades, a julgar pelo que anuncia Salústio, em seu prefácio a *Bellum Iugurthinum*, ou Cícero em *De re publica*, Sêneca,

<sup>83</sup> JERÔNIMO. *In Daniele. Prologus* (PL 25 494A): “Ad intelligendas autem extremas partes Danielis, multiplex Graecorum historia necessaria est: Sutorii uidelicet Callinici, Diodori, Hieronymi, Polybii, Posidonii, Claudii Theonis et Andronyci cognomento Alipii, quos et Porphyrius secutum esse se dicit, Iosephi quoque et eorum quos ponit Iosephus, praecipueque nostri Liuii, et Pompei Trogi, atque Iustini, qui omnem extremae uisionis narrant historiam”.

<sup>84</sup> DOIGNON, Jean. “Oracles, prophéties, “on-dit” sur la chute de Rome (395-410). Les réactions de Jérôme et d’ Augustin”. *Revue des Études Agustinienes* 36 (1990), 120-146.

ao que sabemos por Lactânncio, e Amiano Marcelino, no século IV<sup>85</sup>. Às especulações místicas e profecias escatológicas soma-se uma série de acontecimentos ameaçadores, que em certa medida parecia confirmá-las. Em 378, o imperador Valente é batido pelos godos e parte em retirada - morre na Batalha de Adrianópolis. Sobre o fato, Ambrósio de Milão comentou, à luz das Escrituras: “É a nossa destruição futura, que Ezequiel (invocando Gog) previu na guerra dos godos”<sup>86</sup>. Em 384, Jerônimo parte de Roma com o sentimento de quem escapava da Babilônia invadida por Ciro, em 539 a.C., e escreve a Asela: “Ora, porém, para que, escapado de Babilônia, eu retorne a Jerusalém e para que meu mestre não seja Nabucodonosor, mas Jesus, filho de Josedec”<sup>87</sup>. Em 396, com o Império dividido, Jerônimo está sob o peso dos acontecimentos: “São vinte anos e mais que entre Constantinopla e os Alpes Julianos o sangue romano corre a cada dia. Cítia, Trácia, Macedônia, Tessália, Dardânia, Dácia, Epiro, Dalmácia, todos os panônios, o godo, o sarmátio, o quado, o alano, os vândalos, os marcomanos os devastam, os laceram, os pilham. (...) Por toda a parte o luto, por toda a parte os gemidos e a imagem em mil formas da morte. O universo romano desaba!”<sup>88</sup>, escreve a Heliodoro. Em 406 houve a primeira grande onda de invasões germânicas no Império ocidental, com a marcha de suevos, vândalos e alanos pelo Reno<sup>89</sup>. No ano seguinte, Jerônimo confirma, em seu *CJr*, a destruição próxima do Império, particularmente em sua interpretação das profecias escatológicas de *Dn 7*.

As interpretações de Jerônimo sobre as bestas que figuram nas profecias de *Dn 7*, paralelamente ao que dispõe sobre o *Ap* e sobre os Profetas Menores, como os quatro chifres que aparecem em *Zac 2:1*, revelam uma relação com o real regida pela expectativa tensa de um futuro próximo temeroso. A quarta besta, animal terrível, espantoso, que “com enormes dentes de ferro, comia, triturava e calcava aos pés o que restava”<sup>90</sup>, para Jerônimo, representava em perfeita correspondência o Império Romano,

<sup>85</sup> SALÚSTIO. *Bellum Iugurthinum* I.2; CÍCERO. *De Re Publica* III.8-40; LACTÂNCIO. *Divinarum Institutionum* VII.15 (ANF07 212-213); AMIANO MARCELINO. *Rerum Gestarum* XIV.6.4; *apud* DOIGNON, Jean. *Op. cit.*, p.120-121.

<sup>86</sup> AMBRÓSIO. *De Fide* II.16.137 (NPNF2-10 241): “Namque et futuram nostri depopulationem et bella Gothorum Ezechiel illo iam tempore prophetavit”. Cf. Ez 38:14-16 e DOIGNON. *Op. cit.*, p.121.

<sup>87</sup> JERÔNIMO. *Epistola* 45.6 (NPNF2-06 60): “Ora autem, ut de Babylone Hierosolyma regrediar nec mihi dominetur Nabuchodonosor, sed Iesus, filius Iosedech”.

<sup>88</sup> JERÔNIMO. *Epistola* 60.16 (NPNF2-06 129-130): “Viginti et eo amplius anni sunt, quod inter Constantinopolim et Alpes Iulias cotidie Romanus sanguis effunditur. Scythiam, Thraciam, Macedoniam, Thassaliam, Dardaniam, Daciam, Epiros, Dalmatiam cunctasque Pannonias Gothus, Sarmata, Quadus, Alanus, Huni, Vandali, Marcomani uastant, trahunt, rapiunt. (...) *Ubique luctus, ubique gemitus et plurima mortis imago. Romanus orbis ruit*”.

<sup>89</sup> ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 2000, p.108.

<sup>90</sup> *Dn 7:7*.

um reino “que agora ocupa o mundo inteiro”<sup>91</sup> e sob o qual “todas as nações tem sido aniquiladas (...) ou submetidas ao tributo e à servidão”<sup>92</sup>. Não se trata de uma interpretação inovadora; já constava, por exemplo, em Ireneu e em Hipólito de Roma<sup>93</sup>, ao contrário do que afirma Doignon<sup>94</sup>. O que é particular na interpretação de Jerônimo é a sua inclinação escatológica, pois, diferentemente, para Hipólito, assim como para Clemente de Alexandria, Tertuliano e Orígenes, o fim não era iminente<sup>95</sup>. O *CJr* concorda com a tradição interpretativa cristã quanto à identificação dos símbolos proféticos de *Dn* 7<sup>96</sup>, admitindo, em acréscimo, a urgência dos acontecimentos.

### *A querela entre Jerônimo e Porfírio: nosso problema central*

A exegese alegórica de Jerônimo sobre *Dn* contrasta com o método crítico da exegese de Porfírio em um aspecto imediato: enquanto Jerônimo, de um lado, entrevê na quarta besta e em seus dez chifres o Império Romano e sua fragmentação, para o filósofo, se o livro foi escrito no século II a.C., nada que ultrapasse esse recorte temporal pode ser verdadeiro:

“(...) [Porfírio] alegou que “Daniel” não predisse o futuro mais do que relatou o passado e, por último, que, seja o que tenha dito até o tempo de Antíoco, continha história verdadeira, enquanto que tudo o que possa ter conjecturado para além desse ponto era falso, na medida em que não teria conhecido o futuro”<sup>97</sup>.

<sup>91</sup> JERÔNIMO. *In Danielem* 7.7: “Quartum quod nunc urbem tenet terrarum, imperium Romanorum est”.

<sup>92</sup> *Idem, ibidem*. A frase completa diz: “Illud autem quod sequitur: *Comedens atque comminuens, et reliqua pedibus suis conculcans*, significat omnes nationes, vel interfectas ab eis, vel tributo, et servituti subjugatas”.

<sup>93</sup> A interpretação de Hipólito foi tomada de Ireneu (Cf. IRENEU. *Adversus haereses* V.26).

<sup>94</sup> DOIGNON, Jean. *Op. cit.*, p.129. Doignon se engana ao afirmar que Hipólito e Tertuliano interpretam a quarta besta como Antíoco Epifanes. Hipólito deixa claro que a quarta besta não pode ser outro reino senão Roma (Cf. HIPÓLITO. *In Danielem* II.1 (ANF05 1295)). Tertuliano não interpreta diretamente a quarta besta, mas talvez pela interpretação das setenta semanas como um tempo que se completou quando o santuário dos judeus foi destruído, em 70, seja possível inferir que o quarto reino era Roma. Cf. TERTULIANO. *Adversus Iudaeos* VIII.5-6 (ANF03 158-160). A referência dada por Doignon para sua explicação é indireta, coletada em PAVAN, M. “Le profezie di Daniele e Il destino di Roma negli scrittori latini dopo Constantino”. In: *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia. Da Roma alla terza Roma* 3. Napoli: 1986, pp. 291-294.

<sup>95</sup> Cf. COLLINS, J. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p.113.

<sup>96</sup> A concordância em Jerônimo é explícita. Cf. JERÔNIMO. *In Danielem* 7:8 (PL 25 531A): “Devemos, portanto, concordar com a tradicional interpretação de todos os comentadores da Igreja Cristã (...)” (“Ergo dicamus quod omnes scriptores ecclesiastici tradiderunt [...]”).

<sup>97</sup> JERÔNIMO. *In Danielem. Prologus* (PL 25 491A): “et non tam Danielem ventura dixisse, quam illum narrasse praeterita. Denique quidquid usque ad Antiochum dixerit, veram historiam continere: si quid autem ultra opinatus sit, quia futura nescierit, esse mentitum”.

Nossas especulações partem desse ponto. Costuma-se tomar por certo, a exemplo de Adela Collins, que Porfírio negou a *veritas* das profecias de Daniel por estar “predisposto a duvidar da interpretação cristã de *Dn 7*”<sup>98</sup>, ou, em outras palavras, pelo fato de não considerar possível que um judeu do século VI a.C. pudesse prever o advento do cristianismo. Adela Collins afirma que “A interpretação historicizante de *Dn 11:40-12:12* vem de sua relutância em admitir que Daniel falou de qualquer coisa para além do contexto histórico imediato dos macabeus”. As idéias, embora corretas, permitem um certo embaraço no tratamento das concepções porfirianas sobre o cosmos e a alma e mesmo do judaísmo de seu tempo. Com efeito, Porfírio tanto era simpático aos judeus quanto acreditava em profecias:

“É, pois, uma sólida crença dos judeus que o corpo é corruptível, e sua matéria constituinte, impermanente, mas que a alma é imortal e imperecível. As almas que emanam do espaço celeste superior, sendo arrastadas para baixo por uma força natural, tornam-se emaranhadas aos corpos. Mas, uma vez emancipadas das amarras da carne, então, como se libertas de uma longa escravidão, elas celebrarão, e ascenderão às regiões celestes. Em razão de seu estilo de vida e treinamento, que almeja a verdade e a piedade, houve muitos entre eles, assim como é razoável supor que haverá, que previram o futuro, tendo lido livros sagrados desde tempos remotos e sendo versados em várias formas de purificações e apotegmas dos profetas”<sup>99</sup>.

Porfírio considera que há profetas entre os judeus. O judaísmo é tido por ele como uma religião ancestral cujas máximas e práticas rituais - que equiparam-se muitas vezes às dos teólogos da tradição helênica, como faz observar - foram estabelecidas com solidez por uma longa tradição e resistiram às mais severas perseguições, como ocorreu, menciona Porfírio, na guerra contra os romanos entre 66-70:

“Por causa desse treinamento adquiriram tamanha força, que quando eram torturados e queimados, e sofrendo todo tipo de dor física ou mental intensa, não podiam ser

<sup>98</sup> YARBRO COLLINS, Adela. *Op. cit.*, p.116.

<sup>99</sup> PORFÍRIO. *De abstinentia* IV.13.44-56: “καὶ γὰρ ἔρωται παρ’ αὐτοῖς ἥδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτῶν, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους αἰεὶ διαμένειν, καὶ συμπλέκεσθαι μὲν ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτώσας αἰθέρος ῥύμη φυσικῆ κατασπωμένης· ἐπειδὴν δὲ ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν, οἷον δὴ μακρὰς δουλείας ἀπηλλαγμέναις, τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι. ἀπὸ δὲ τῆς τοιαύτης διαίτης καὶ τῆς πρὸς ἀλήθειαν καὶ τὴν εὐσέβειαν ἀσκήσεως εἰκότως ἐν αὐτοῖς πολλοὶ οἱ καὶ τὰ μέλλοντα προγινώσκουσιν, ὡς ἂν βίβλοις ἱεραῖς καὶ διαφόροις ἀγνεύεισκαὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαιδοτριβοῦμενοι. σπάνιον δὲ εἶ ποτε ἐν ταῖς προαγορεύσεσιν ἄστοχοῦσιν”.

forçados a blasfemar contra seu legislador, ou a comer o que não eram acostumados”<sup>100</sup>.

Com suas normas dietárias e sua vida segundo não a carne, mas o espírito, os judeus aproximam-se de uma união com o divino e alcançam um estado angélico (*ad angelorum*) que lhes permite saber sobre o futuro<sup>101</sup>. Deve-se ter em mente, portanto, que Porfírio nem contende com os judeus, nem duvida da validade de seus textos proféticos em geral.

Resta saber por que não Daniel. Por que Porfírio não o considera um profeta? Que relações há entre Daniel, Porfírio e Jerônimo? De Porfírio a Jerônimo, há um fio condutor: o cristianismo. Se Porfírio analisa criticamente um apocalipse judaico do século II a.C. é para atingir os cristãos, e se Jerônimo refuta as arguições de Porfírio em seu *CJr* é para proteger a religião nascente de uma crítica mordaz. É forçoso, todavia, observar que *Dn* não é um documento originalmente cristão e que, portanto, o cristianismo não está primariamente na raiz do problema. Na verdade, as investigações sobre a questão ultrapassam a esfera de análise do propriamente cristão. O trecho a seguir, preservado por Eusébio, sintetiza o problema central deste estudo ao evidenciar a preocupação metodológica de Porfírio em sua querela anticristã:

“Alguns, desejosos de encontrar uma explicação para a inclemência das escrituras judaicas, em vez de romper com elas, apelaram para exegeses incompatíveis e inadequadas ao texto; assim, não tanto fazem apologia de opiniões estranhas, quanto aprovam e louvam suas próprias produções. Efetivamente, elogiam como enigmas as claras asserções de Moisés, que eles proclamam como sendo oráculos repletos de mistérios ocultos; e tendo o senso crítico da alma obcecado pelo orgulho, apresentam seus comentários”<sup>102</sup>.

Pela crítica porfiriana ao plágio metodológico perpetrado pelos cristãos a partir da filosofia grega, prenuncia-se um conflito hermenêutico em que as opiniões sobre *Dn*

<sup>100</sup> PORFÍRIO. *De abstinencia* IV.13.34-39: “ἐκ δὲ τῆς ἀσκήσεως ταύτης τοσαύτην πεποίνηται τὴν καρτερίαν, ὡς στρεβλούμενοι καὶ λυγιζόμενοι καὶ καόμενοι καὶ διὰ πάντων ὀδεύοντες τῶν βασανιστηρίων ὀργάνων, ἴν’ ἢ βλασφημήσωσι τὸν νομοθέτην ἢ φάγωσιν τι τῶν ἀσυνήθων, οὐδέτερον ὑπομένειν”.

<sup>101</sup> AGOSTINHO. *De civitate Dei* X.9.

<sup>102</sup> EUSÉBIO. *Historia Ecclesiastica* VI.19.4: “τῆς δὴ μοχθηρίας τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν οὐκ ἀπόστασιν, λύσιν δὲ τινες εὐρεῖν προθυμηθέντες, ἐπ’ ἐξηγήσεις ἐτράποντο ἀσυγκλώστους καὶ ἀναρμόστους τοῖς γεγραμμένοις, οὐκ ἀπολογία μᾶλλον ὑπὲρ τῶν ὀθνείων, παραδοχὴν δὲ καὶ ἐπαινον τοῖς οἰκείοις φερούσας. αἰνίγματα γὰρ τὰ φανερώς παρὰ Μωυσεῖ λεγόμενα εἶναι κομπάσαντες καὶ ἐπιθειάσαντες ὡς θεσπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων διὰ τε τοῦ τύφου τὸ κριτικὸν τῆς ψυχῆς καταγοητεύσαντες, ἐπάγουσιν ἐξηγήσεις”.

farão as vezes de um duelo interpretativo em que o mais persuasivo se arvorará como vencedor. Porfírio, em *CC*, abdica de seu tradicional método alegórico de exegese textual e parte em direção a um consumo puramente factual das profecias de *Dn*. Jerônimo, por sua vez, confronta seu adversário com as próprias armas da cultura grega. O problema central que esta dissertação se propõe, portanto, a discutir é: o que pretendeu Porfírio, não sendo antipático aos judeus, nem duvidando do caráter revelado das profecias judaicas em geral ou tampouco detestando os volteios e as abstrações permitidas a uma leitura alegórica de um documento, ao aplicar em sua exegese de *Dn* uma metodologia que contrasta com a utilizada em seus mais tradicionais comentários a textos antigos? Parece claro, por um lado, que entre as intenções de Jerônimo ao refutar as acusações de seu adversário estava neutralizar um conteúdo anticristão bem-elaborado e muito influente desde a sua publicação. Mais precisamente, os tratados de Porfírio contra os cristãos representavam, até Jerônimo - pelo que sabemos a partir das fontes antigas que nos chegaram -, a maior crítica sistematizada contra o cristianismo já escrita até então<sup>103</sup>. Seu autor era nada menos que um dos maiores expoentes da filosofia no mundo grego desde a morte de Plotino e da fundação de sua escola filosófica em Roma. Por outro lado, a reputação e a fama de que gozava a crítica de Porfírio certamente não foi a única razão que impeliu Jerônimo a escrever uma réplica em nome de todos os cristãos (*nostris, id est, Christianis*)<sup>104</sup>. Há uma especificidade no que está entre Porfírio e *Dn* que pode esclarecer muito do que cabe na questão apresentada neste parágrafo e que simboliza o que há de mais intrigante para este estudo.

### *Elementos da pesquisa*

Tomando como objeto principal da presente dissertação os conflitos delineados entre *Dn*, *CC* e o *CJr* nos contextos do judaísmo helenístico e da cristandade nascente e os debates propostos historicamente acerca da autenticidade autoral e do *status* profético das revelações daniélicas, o balizamento espaço-temporal deste estudo relaciona, portanto, três universos distintos de análise: a Judéia entre 167-164 a. C., contexto judaico-selêucida de deflagração da guerra dos macabeus e período estimado de composição de *Dn* 7-12; as ambiências greco-romanas visitadas por Porfírio entre 268,

---

<sup>103</sup> Cf. nota 37.

<sup>104</sup> JERÔNIMO. *In Danielelem. Prologus* (PL 25 491B).

ano de sua partida para a Sicília, e 303/310, intervalo que marca a imprecisão da data de sua morte; e o Oriente habitado por Jerônimo entre 268, data de sua saída de Roma, e 407, quando da composição de seu *CJr*. Contextos circunvizinhos tomam parte nas discussões conforme a sensibilidade da ocasião.

O objetivo central da presente dissertação é investigar aspectos da crítica - histórica, filosófica, filológica, anagógica - de Porfírio contra os cristãos e da réplica de Jerônimo para propor uma compreensão de como *Dn* é utilizado no foco de um conflito entre “paganismo” e cristianismo. A proposta é a de promover um debate entre diferentes fontes do mundo antigo que auxiliem na elucidação da questão apresentada, investigando-se o interesse de Jerônimo e, em seu interior, a proposta hermenêutica porfiriana relativamente à querela daniélica e promover, assim, uma pequena análise de como se pensava o cristianismo nos últimos séculos da Antigüidade. São também considerados outros textos de Porfírio e de Jerônimo, para além do *CJr* e de *CC*, com o objetivo de apreender-lhes os estilos exegéticos, recolher detalhes que nos permitam tanger, de alguma forma, suas concepções sobre o invisível e sobre o mundo sensível paralelo, comparativamente, além de comentadores pertinentes e de outros intérpretes das profecias daniélicas e da crítica porfiriana desde a composição das revelações às abordagens do período patrístico até Jerônimo, com a intenção de se chegar a um bom termo quanto ao questionamento proposto. O viés que este estudo segue para tratar essas questões percorre caminhos metodológicos traçados por Porfírio em sua interpretação de *Dn*, considerando, nas entrelinhas da abordagem cristológica que Jerônimo retoma da patrística anterior, na mesma esteira das exegeses alegóricas cristãs que, a começar por Orígenes, Porfírio já criticava, a crítica proposta em *CC*. Com efeito, é importante valorizar a recepção do livro pela patrística recente e o trabalho exegético de Jerônimo quanto ao estilo e às motivações de sua réplica ao filósofo no contexto do século IV, dentro das limitações que restringem as possibilidades desta dissertação de mestrado.

#### *A tese de Maurice Casey*

Este estudo propõe, por último, um debate acadêmico com o historiador Maurice Casey. Em um artigo publicado em 1976<sup>105</sup>, Casey questionou como Porfírio

---

<sup>105</sup> CASEY, Maurice. *Porphyry and the origin of the book of Daniel*. JTS, N. S., vol. XXVII, pt. 1, April / 1976, pp.15-33.

chegou a conclusões tão semelhantes às da crítica atual sobre *Dn* sem servir-se dos aparatos de que ela dispõe. Considerando espantoso o ineditismo da argumentação de Porfírio em sua “brilhante e definitiva demolição da datação original de *Dn*”<sup>106</sup> já no século IV e levando em conta que “os estudiosos acadêmicos como um todo admitiram que não sabem como Porfírio adivinhou a origem macabaica de Daniel”<sup>107</sup>, Casey propõe uma investigação das bases da argumentação porfiriana a fim de desvendar o segredo de sua originalidade. Há, porém, sérias dificuldades tanto na elaboração do problema quanto na argumentação proposta por Casey. Embora admita limitações na “antecipação” da crítica moderna feita por Porfírio, esta parece ser uma falsa questão e, como está colocada, não tem solução. A investigação proposta está sitiada por um anacronismo: Porfírio não poderia prever a opinião dos críticos atuais. Além disso, a idéia central de Casey sobre a originalidade do argumento de Porfírio sobre *Dn* não encontra qualquer suporte documental. O trecho a seguir sintetiza sua tese:

Porfírio não teve que elaborar sua tese sozinho. Ele veio de Tiro, e sua língua materna era o siríaco. Ele tomou sua exegese de Daniel de exegetas sírios, talvez tanto judeus como cristãos. Ela foi apenas parte de seu vasto conhecimento de religiões antigas em geral e do cristianismo em particular. Infelizmente o primeiro trabalho sobrevivente de um escritor sírio sobre Daniel é o de Aphrahat, cuja quinta *Demonstração* foi composta em 337 d.C., alguns anos depois que Porfírio escreveu seu “Contra os Cristãos”. Dessa forma, é necessário demonstrar por meios analíticos que Porfírio, a mais antiga testemunha dessa tradição, na verdade a utilizou e não foi sua fonte<sup>108</sup>.

Afirmando a existência de uma antiga tradição exegética de estudiosos sírios, no meio dos quais Porfírio ter-se-ia educado e adquirido conhecimento sobre as escrituras bíblicas para elaborar a sua crítica às revelações daniélicas, Casey omite que Porfírio, como semita, discípulo de Orígenes, grande conhecedor de religiões da Antiguidade e apologista do tradicional culto aos deuses do panteão greco-romano, familiarizou-se profundamente com as escrituras judaicas e cristãs, sobre as quais

<sup>106</sup> A expressão é de Alan Cameron (CAMERON, A. *Op. cit.*, p.382) e é citada por Casey para ilustrar a simpatia com que os acadêmicos modernos tomam hoje o *CC* (CASEY, M. *Porphyry and the origin of the book of Daniel*, p.15).

<sup>107</sup> CASEY, M. *Porphyry and the origin of the book of Daniel*, p.29.

<sup>108</sup> *Idem*, p.23.

escreveu<sup>109</sup>. O argumento de Casey se revela infundado: não há quaisquer evidências que comprovem a existência dos estudiosos sírios aos quais se refere, tampouco da tradição exegética que supostamente representariam<sup>110</sup>.

Em seu livro mais recente, *The Solution to the Son of Man Problem*, Casey reitera seu argumento de que “não deve haver dúvida sobre a aderência fundamental de Porfírio à tradição siríaca”<sup>111</sup>. A linha siríaca de interpretação das profecias daniélicas alegada por Casey constitui-se das exegeses de Aphrahat, Ephraim da Síria, Policrônio, Cosmas Indicopleustes, Teodoro bar Koni, Isho bar Nun, Isho’dad de Merv, Hayyim Galipapa e Teodoreto de Ciro, além das glosas da versão Peshitta<sup>112</sup>. Entre essas fontes, a mais antiga data de 337, ano em que Aphrahat escreveu sua *Demonstração V*, e as demais percorrem todo o primeiro milênio. Dessa forma, as evidências utilizadas por Casey para corroborar seu argumento são todas tardias, posteriores a Porfírio; no máximo, essas fontes poderiam provar que Porfírio fundou uma tradição interpretativa, no entanto a relação que estabelecem com a linha interpretativa traçada pelo filósofo é imperfeita. Nesse sentido, este estudo pretende respeitosamente revisar a tese de Casey e propor uma argumentação diversa à luz dos debates acadêmicos correntes e da investigação das fontes selecionadas para os nossos objetivos, conservadas as devidas limitações que restringem este estudo e que o separam da erudição dos trabalhos de Casey<sup>113</sup>.

#### *A presente dissertação*

Um tratamento mais detido do tema das querelas cristológicas na Antiguidade tardia entre Jerônimo, Porfírio e “Daniel” encontra na presente dissertação um primeiro

<sup>109</sup> BIDEZ, Joseph. *Op. cit.*, p.9-10. Bidez argumenta e apresenta evidências de que Porfírio conhecia bem o hebraico, era capaz de interpretar hieróglifos e manejar tanto livros sagrados quanto profanos dos judeus e dos fenícios, era versado em cultura iraniana, astrologia, demonologia, angeologia e em toda sorte de crenças disseminadas na Fenícia, onde sem impedimentos “os deuses de Homero e de Hesíodo confraternizavam há tempos com as divindades semíticas”.

<sup>110</sup> Esse argumento foi defendido em MALUF, Lílian C. *Daniel, Jerônimo e a crítica de Porfírio: debates sobre a autenticidade das revelações daniélicas*. Comunicação apresentada no VII Seminário de estudos de Apocalíptica / I Seminário Interno do PEJ / I Seminário do GEA, realizado entre 28/11/2006 e 01/12/2006 na UnB (*on line*: <[http://www.pej-unb.org/downloads/paper\\_lilian\\_unb\\_2006.pdf](http://www.pej-unb.org/downloads/paper_lilian_unb_2006.pdf)>).

<sup>111</sup> CASEY, M. *The Solution to the Son of Man Problem*. New York: T&T Clark International, 2007, p.87.

<sup>112</sup> CASEY, M. *Porphyry and the origin of the book of Daniel*, p.23.

<sup>113</sup> Para tanto, consideram-se as refutações a Casey esboçadas por FERCH, Arthur. *The Son of Man in Daniel 7*. Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series 6. Berrien Springs, MI: Andrews University, 1983. Cf. MALUF, Lílian C. *Porfírio e Daniel 7: debates acadêmicos entre Maurice Casey e Arthur Ferch*. *Revista Archai*, Brasília, n. 01 (jul. / 2008), pp. 51-60. (*on line*: <[http://archai.unb.br/revista/pdf/01/01-lilian\\_maluf.pdf](http://archai.unb.br/revista/pdf/01/01-lilian_maluf.pdf)>).

esforço. Este estudo é fruto de três anos de pesquisas sobre as relações entre o governo selêucida e os macabeus entre 167 e 164 a.C. e as ligações ideológicas entre Plotino, Porfírio e o Império Romano tardio contra as práticas religiosas emergentes, dois períodos que se relacionam pela hostilidade do poder estabelecido frente à religiosidade de povos subjugados. No Brasil, os maiores ônus em se trabalhar a temática devem-se à inacessibilidade de boa parte de fontes e comentadores, aos obstáculos lingüísticos e, quanto ao exercício dissertativo, à dificuldade de sintetizar uma grande quantidade de materiais dispersos em pequenos trabalhos e de conformá-los aos objetivos de uma pesquisa mais específica. Como observa Ciro Flamarion Cardoso, temos “uma tradição ainda pobre na área de estudos universitários e científicos das religiões”<sup>114</sup>. O presente estudo constitui uma iniciativa no sentido de contribuir para a historiografia ligada à apocalíptica judaico-helenística, à filosofia neoplatônica e à patrística pós-nicênicista antiga e de fomentar a produção brasileira nessas áreas.

A disposição dos próximos capítulos deste estudo acompanha o sentido decrescente da importância que a recepção das fontes ao longo dos anos lhes atribuiu, e, ao revés, o sentido crescente da relevância que as discussões assumem para a nossa problemática central. Tendo este *primeiro capítulo* introduzido os temas e contextos, problemas e intenções trabalhados aqui, apresentamos no *segundo capítulo* discussões pontuando elementos no conteúdo e na transmissão de *Dn*. As primeiras linhas lançam-se a uma arqueologia histórica retrospectiva do documento e detêm o olhar nas versões e nos manuscritos de *Dn* existentes, na estrutura dos textos conhecidos, no contexto histórico de produção das revelações e, por último, avançam pelas apropriações de *Dn* pelo Novo Testamento (*NT*). Um tópico metodológico se dedica à discussão de um conceito freqüente entre os estudiosos de *Dn*, o de *autenticidade*, que, comumente, não tem sido tratado com a atenção necessária. A seguir, o *terceiro capítulo* dedica-se a um confronto entre as idéias apresentadas no *CC* e no *CJr*, à luz das particularidades envolvendo a vida eclesiástica de Jerônimo, suas relações pessoais, sua vocação monástica, seus escritos, seu gosto literário, seu estilo exegético, suas controvérsias. A polêmica com Porfírio se nos apresenta sob um novo aspecto, pois não está claro que Jerônimo tenha invocado um filósofo do século III para polemizar infrutiferamente: o *CJr* terá sido um produto das tempestividades e controvérsias travadas entre Jerônimo e

---

<sup>114</sup> CARDOSO, Ciro F. “Apresentação”. In: CHEVITARESE, André & CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, cristianismo e helenismo. Ensaio acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: Anablume; Fapesp, 2007, pp.11-13.

a igreja romana, e Porfírio terá atuado como interlocutor de uma crítica dirigida a maiores fins. Jerônimo, simpático que fora a grandes ícones da literatura helênica, terá aberto uma contenda situando em seu foco não Porfírio e a tradição filosófica grega em si mesmos, mas os cristianismos que conheceu em seu tempo. Gregos e judeus helenísticos, Porfírio e *Dn*, Jerônimo e Porfírio - entre essas e outras várias controvérsias que permeiam este estudo acrescenta-se o tratamento depreciativo dado por Casey à réplica de Jerônimo. Casey considera que a exegese de Porfírio como apresentada por Jerônimo no *CJr* consiste algumas vezes em invenções e falsas atribuições de dados imprecisos lançados com o prévio intuito de criar oportunidades de refutação. Se apenas por Jerônimo, porém, sabe-se o que Porfírio escreveu sobre *Dn*, como é possível afirmar que um dado foi inventado por Jerônimo para lançar a crítica de Porfírio na confusão e que outro é genuinamente atribuível a Porfírio? Com essa dificuldade em vista, passamos ainda a outra: a da teoria caseyana da existência de uma tradição exegética siríaca ligada a Porfírio. Debates sobre *Dn* e a patrística nascente ensejam a discussão do argumento central de Casey sobre o pioneirismo de *CC* contra *Dn*, pela introdução das fontes siríacas alegadamente representativas da pretensa tradição que Porfírio teria seguido: diante disso analisamos de que maneira as fontes selecionadas por Casey são inaplicáveis para o objetivo estabelecido, qual seja, demonstrar que Porfírio teria se envolvido com exegetas sírios e que deles teria apreendido a datação macabaica de *Dn*. Por fim, o *quarto capítulo* encontra um lugar especial entre os objetivos deste estudo, pois investiga princípios filosóficos, preocupações filológicas, um sentido anagógico, abstrações alegóricas e, ao mesmo tempo, a literalidade histórica presentes na organização metodológica de Porfírio e em sua apreensão de realidades textuais, com a singularidade que lhe é própria no concerto das filosofias neoplatônicas tricentistas. Reunidas e analisadas as principais idéias de alguns de seus tratados, escolhidos pela exposição que fazem de sua orientação filosófico-religiosa, propomos uma exemplificação dos recursos metodológicos que Porfírio utiliza em suas interpretações a partir da leitura de *Nymp*. Trata-se da obra porfíriana em que mais claramente se evidenciam os traços intrínsecos de sua análise textual. Porfírio se baseia em 11 versos de Homero<sup>115</sup> para elaborar uma concepção do visível e do invisível, que se inspira no mito de *Er*, extraído da *República* de Platão. São feitas analogias entre o mito e as idéias neoplatônicas sobre a alma, o divino e o cosmos difundidas no século III. A análise se complementa pelo estudo dos princípios

<sup>115</sup> HOMERO. *Odyssea* XIII.102-112.

filosóficos e anticristãos de Porfírio evidenciados em outros trabalhos, como uma obra em conjunto. Tendo-se apresentado aspectos dos termos práticos em que a aplicação do método interpretativo elaborado por Porfírio ganha sentido, passamos à verificação de como isso está relacionado à crítica do filósofo às revelações daniélicas e de seu propósito na contenda anticristã<sup>116</sup>.

---

<sup>116</sup> Em anexo, fornecemos a primeira versão em língua portuguesa dos fragmentos de *CC* preservados por Jerônimo, com tradução do texto latino apoiada em consultas a outras traduções modernas: a inglesa de Robert M. Berchman, *Porphyry against the Christians*, de 2005, e a espanhola de Calvo, Jurado, Moreno, Ponce, Salas e Vásquez, *Porfirio de Tiro Contra los Cristianos: Recopilación de fragmentos, traducción, introducción y notas*, publicada em 2006 - além da tradução de Gleason L. Archer do *CJr*, *St. Jerome's Commentary on Daniel*, de 1958.

## II. As visões de Daniel: transmissão histórica e relevância religiosa

### *As visões de Daniel*

Consta em *Ez* 28 um oráculo contra o rei de Tiro, Etbaal II, no qual um referencial de sabedoria no versículo 3 remete ao nome de *Daniel*<sup>117</sup>. Esse mesmo nome intitula o livro bíblico que, em seus seis primeiros capítulos, mais antigos, narra contos sobre as façanhas de Daniel e de seus companheiros, judeus deportados para a Babilônia que conquistaram lugares proeminentes na corte real. A idéia de que *Daniel* era o nome de uma figura tradicional e lendária na Antiguidade recebeu apoio da descoberta da história de *Aqhat* na literatura ugarítica. Aí encontramos um rei chamado Daniel (*Dn'il*) que inicialmente não tinha filhos, mas suplica aos deuses e gera *Aqhat*, que contende com a deusa *Anat*. Ao final, a deusa é derrotada, Daniel recupera o corpo de seu filho para o enterro e sua filha *Pughat* sai para vingar seu irmão. Daniel é evidentemente um homem justo que suplica aos deuses e, como rei, julga viúvas e órfãos, semelhante ao que faziam os *ánax* da Grécia micênica<sup>118</sup>. Não é ilustrado como excepcionalmente sábio, e mesmo sua retidão é incidental na história. Assim mesmo, o nome *Daniel* sugere a função de juiz (“Deus é meu juiz”), que é oportuna na história de *Aqhat*. Há ainda outras poucas referências ao nome *Daniel* que devem ser notadas. É o nome de um dos Vigilantes, ou anjos caídos, em *IEn* 6:7. Também aparece como nome de um anjo bom em uma taça de encantamento aramaica<sup>119</sup>. Em *Jub* 4:20 somos informados de que Enoque tomou uma esposa cujo nome era Edni, “filha de Danel, irmão de seu pai”. Com exceção, talvez, da referência citada que consta em *Ez*, nenhum desses usos de *Daniel* parece ter influência direta sobre o herói bíblico do livro que leva seu nome.

De acordo com a crítica moderna, as histórias sobre Daniel e seus amigos têm caráter lendário, e o herói em si nunca existiu<sup>120</sup>. A primeira alusão clara a esse Daniel é feita em *IMc* 2:60 (“Daniel, por sua retidão, foi libertado da boca dos leões”), datada de cerca de 100 a.C., mas o nome *Daniel* ocorre em alguns textos bíblicos anteriores: aparece em *Esd* 8:2, e os nomes dos companheiros de Daniel aparecem em *Ne* 8:4 (Misael), 8:7 e 10:2 (Azarias) e 10:23 (Ananias), no entanto os livros de *Esd* e *Ne* são

<sup>117</sup> Em *Ez* 14:14 e 28:3 aparece o nome *Danel*, uma transliteração distinta de *Daniel*. Cf. COLLINS, John J. *Daniel: a commentary on the Book of Daniel*, p. 1.

<sup>118</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2005, pp.23-39.

<sup>119</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>120</sup> Cf. nota 33.

pelo menos um século posteriores ao Exílio neo-babilônico. As já mencionadas referências a Daniel (*Danel*) em *Ez* aludem a uma figura lendária conhecida, famosa por sua sabedoria e retidão já naqueles tempos, um símbolo de valores que o texto, por aquela ocasião, desejava evocar.

Se o Danielugarítico da história de *Aqhat* é o mesmo herói a que *Ez* se refere, o autor deve ter conhecido outras tradições sobre ele. Ninguém sugeriria, contudo, que *Ez* estava se referindo especificamente à história de *Aqhat*, por outro lado parece gratuito supor que havia duas figuras lendárias com o nome de *Daniel* sem relação entre si. O mais provável é que o nome tenha mesmo sido tirado de *Ez*<sup>121</sup>, pois não há razões para supor que os autores dos contos definitivamente conheçam a lendaugarítica. Em todo caso, a relevância dessas figuras para o herói do livro de Daniel é limitada - apenas o nome e o ideal de sabedoria são tomados. A ele é dada uma identidade inteiramente nova, a de um judeu no exílio babilônico.

Em seus doze capítulos hebraicos (1-2:4a; 8-12) e aramaicos (2:4b-7), *Dn* consiste de seis contos - dos quais os cinco primeiros se passam na Babilônia e o sexto se passa sob um reino medo, com menção ao período persa - e de seis capítulos revelatórios que narram quatro visões. As duas primeiras, *a*) a visão das bestas que saem do mar e do “um como filho de homem” (7:1-28) e *b*) a do carneiro e do bode (8:1-27) passam-se na Babilônia, enquanto que *c*) a terceira visão, a da interpretação da profecia de Jeremias sobre as setenta semanas (9:1-27), passa-se sob um reinado medo, e *d*) a quarta, a “grande visão” do tempo da cólera contra os justos e do tempo do fim (10:1-12:13), ambienta-se no período persa e alude à era grega. A seqüência de reinos que se observa nos contos é a mesma observada nas visões: naqueles, os reinos se sucedem entre Babilônia - Média - Pérsia, enquanto nestas vislumbramos essa seqüência e ainda o prelúdio do reino macedônico de Alexandre, o Grande e de seus sucessores gregos, na era helenística. O Daniel bíblico apenas não aparece - nem sequer é mencionado - no capítulo 3: seus companheiros Ananias, Azarias e Misael figuram como os protagonistas da história, sob o reinado de Nabucodonosor, com quem Daniel aparece em outros capítulos (1-2; 4). Desse modo, diz-se de Daniel que assistiu a sucessão dos impérios babilônicos até o período persa e que soube premonitoriamente do domínio dos persas por Alexandre e, no palco das disputas entre os impérios gregos, que os judeus sofreriam grandes tribulações.

---

<sup>121</sup> COLLINS, John J. *Daniel: a commentary on the Book of Daniel*, p.2.

As visões daniélicas adquirem especial importância para o nosso estudo por sua disposição essencialmente profética, pela centralidade que assumem nas interpretações de Porfírio e de Jerônimo e pelo papel que desempenham em meio às polêmicas entre cristãos e anti-cristãos desde o nascimento do cristianismo, um efeito que o simbolismo das predições provocou em reelaborações de seu significado em todos os tempos, o que, por um lado, é natural da abertura dada pela linguagem simbólica, sempre entregue a novas interpretações, e, por outro, demonstra a influência histórica exercida pelas profecias em diferentes eras e culturas. As visões daniélicas são especiais por constituírem a única fonte canônica do judaísmo a tratar claramente de salvação individual, a apresentar um “filho de homem” como uma figura messiânica pertencente a um mundo sobrenatural, a servir de guia da história política e de instrumento de contagem do tempo escatológico<sup>122</sup>. O *Dn* apocalíptico regeu concepções de mundo antigas desde as *Similitudes* do ciclo enóquico e do livro de *IVEsd* e ultrapassou a esfera do judaísmo em si, passando pelo *NT* e pelas exegeses cristãs dos dois primeiros séculos, solidamente concentradas em algumas passagens escatológicas - a pedra no capítulo 2, o “um como filho de homem” no capítulo 7, as setenta semanas do capítulo 9, e o informe sobre a ressurreição no capítulo 12 -, atravessando toda a cristandade medieval, muito preocupada com a figura do Anticristo e com o mito dos impérios, conforme sabemos por uma série de escritos apocalípticos apócrifos em nome de Daniel do início da Idade Média, dos quais vários ainda subsistem<sup>123</sup>. Fundamental no desenvolvimento do gênero foi o chamado *Apocalipse Siríaco de Pseudo-Metódio*, composto na metade do século VII, exaltando a superioridade do império bizantino em face de uma invasão muçulmana. Há também apócrifos apocalípticos cristãos de *Dn* em armênio (século VII), cóptico (século XII), e árabe (século IX), e um número de composições em grego. No final da Idade Média, surge um novo elemento na interpretação de *Dn*: a identificação do papa com o Anticristo. A linha antipapal de interpretação é típica do período da Reforma Protestante e encontrou sua clássica

<sup>122</sup> COLLINS, John J. “Current issues in the study of Daniel”. In: COLLINS, John J. & FLINT, Peter W. (orgs.). *The Book of Daniel: Composition and Reception*. Vol.1. Leiden / Boston: Brill, 2002, p.1.

<sup>123</sup> Um documento interessante do início da Idade Moderna é o *Livro dos Cem Capítulos*, de um autor anônimo auto-designado como “Revolucionário do Alto Reno”. O texto, escrito em alemão nos primeiros anos do século XVI, foi inspirado na literatura apocalíptica medieval, tendo a partir dela elaborado um programa apocalíptico próprio, com a reelaboração do mito das idades de *Dn* na forma de uma sucessão de impérios identificados como França, Inglaterra, Espanha e Itália, sendo o quinto império o germânico, que não teria fim e conquistaria o mundo inteiro, uma ideologia religiosa que compartilharia, mais tarde, o mesmo núcleo ideológico do nacional-socialismo alemão, como Cohn observou. COHN, Norman. *Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Trad. de Fernando Neves e Antônio Vasconcelos. Lisboa: Editorial Presença, 1980, p.102.

expressão em Martinho Lutero, cuja interpretação de *Dn* foi desenvolvida na década de 1520<sup>124</sup>. Hugo Grócio, pioneiro na exegese histórico-filológica de *Dn*, influenciado pelos jesuítas hispânicos, foi um dos primeiros comentadores modernos a identificar o quarto império com o de Antíoco IV Epífanes<sup>125</sup>. Na era de Cromwell, uma facção anti-cromwelliana no exército foi chamada de homens da “Quinta Monarquia”, em referência ao reino final do sonho de Nabucodonosor em *Dn* 2<sup>126</sup>. Em 1733, Isaac Newton dedicou boa parte de seu comentário a *Dn* à identificação dos dez reinos representados pelos chifres da quarta besta, insistindo que rejeitar as profecias de Daniel seria rejeitar a religião cristã<sup>127</sup>. No século XVIII, vários movimentos cívico-milenaristas ocorreram nos Estados Unidos, dentre os quais um envolvendo dois ministros metodistas do Tenessi que julgaram imprópria a interpretação de *Dn* pelos mileristas - seguidores de John Miller - e afirmaram que o livro previu, na verdade, o intervalo entre a queda de Jerusalém e o 4 de julho de 1776, fazendo da ascensão política dos Estados Unidos o último passo no cumprimento da profecia daniélica<sup>128</sup>.

As visões inegavelmente continuam a desempenhar um papel significativo no imaginário popular até o presente, porém na crítica acadêmica atual muito do que se debatia até o século XVIII já não se aplica à investigação. As especulações sobre a vinda de um Anticristo e as contagens cronológicas para uma crise escatológica deram lugar a teorias sobre gênero, contexto histórico-religioso de produção, unidade, autoria e intenções do livro. As maiores preocupações concentram-se no tratamento das “anomalias”<sup>129</sup> que o livro apresenta. Os problemas de reversão lingüística entre hebraico e aramaico, de variações entre os textos canônicos quanto a algumas passagens e do intercâmbio entre contos e visões estão entre os pontos mais discutidos e na medida em que se relacionam ao *status* de Daniel como profeta desde a Antiguidade, ao lugar e à época de composição das visões, aos possíveis autores envolvidos em sua elaboração, à ambientação ostensiva das profecias, questões essas mais diretamente ligadas à seção revelatória, interessam a este estudo.

<sup>124</sup> COLLINS, John J. *Daniel: a commentary on the Book of Daniel*, p.119.

<sup>125</sup> MONTGOMERY, J. *A critical and exegetical commentary on the Book of Daniel*. Edinburg: T.&T. Clark, 1927, p.108. Montgomery considera Grócio o “pai da interpretação moderna de Daniel”.

<sup>126</sup> Cf. HILL, Christopher. *Antichrist in the Seventeenth-Century England*. New York: Oxford University Press, 1971.

<sup>127</sup> NEWTON, Isaac. “Observations upon the prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John”. In: WHITLA, William (ed.). *Sir Isaac Newton’s Daniel and the Apocalypse*. London: Murray, 1992.

<sup>128</sup> COLLINS, John J. *Daniel: a commentary on the Book of Daniel*, p.121.

<sup>129</sup> O termo é utilizado por John Collins em COLLINS, John J. *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984, p.27.

*Manuscritos e versões antigas*

Em meados do século passado, a descoberta dos chamados *Manuscritos do Mar Morto* fez recuar, por um milênio inteiro, a datação de testemunhos de um texto hebraico e aramaico anterior ao *Códice de São Petesburgo B 19<sub>A</sub>* (1008 ou 1009 d.C), em que se baseia a *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*<sup>130</sup>. Foram encontrados fragmentos de oito manuscritos de Daniel<sup>131</sup>. O mais antigo deles, 4QDan<sup>c</sup>, data do século II a.C. tardio; os demais datam de meados do século I a.C. (4QDan<sup>a</sup>) até a última fase da ocupação de Qumran, no século I d.C. (4QDan<sup>b</sup>, 1QDan<sup>a</sup>, 1QDan<sup>b</sup> e pap6QDan). Dois manuscritos estão muito fragmentários, tanto que não podem ser lidas senão algumas palavras completas (4QDan<sup>d</sup> e 4QDan<sup>e</sup>)<sup>132</sup>. Encontrou-se, ainda, um florilégio com citações de Daniel, 4QFlor (ou 4Q174). Ao todo, analisando-se os conteúdos dos 9 documentos encontrados em Qumran, todos os 12 capítulos do livro em aramaico e hebraico estão, assim, representados pelas evidências, os primeiros 11 nos rolos de pergaminhos de *Dn* e o 12º no *Florilegium*. Os fragmentos de Qumran apóiam o texto consonantal e a mesma combinação de hebraico e aramaico que se tem no texto massorético. A maioria das variações é ortográfica, fonológica ou morfológica. Há alguns casos, contudo, em que os pergaminhos permitem corrigir o texto massorético, porém em outros casos o mérito das leituras variantes é mais difícil de decidir, pois os manuscritos de Qumran não estão livres de adições de escribas e de erros dos copistas. O grande achado em Qumran foram as evidências da antiguidade da tradição textual massorética de *Dn*.

Longe de Qumran, versões variantes são encontradas em vários idiomas. As versões gregas seguem duas tradições textuais distintas<sup>133</sup>: a da *Septuaginta*<sup>134</sup> (*LXX*) e a

<sup>130</sup> Cf. BARRERA, Julio T. *Op. cit.*, p.724.

<sup>131</sup> FLINT, Peter W. "The Daniel tradition at Qumran". In: COLLINS, John J. & FLINT, Peter W. *Op. cit.*, vol.II, p.329.

<sup>132</sup> Algumas imagens dos fragmentos podem ser vistas no artigo de TREVER, John C. "The Book of Daniel and the origin of the Qumran community". *The Biblical Archaeologist*, vol. 48, n.º 2 (jun. / 1985), pp.89-102. Para uma referência completa sobre a biblioteca de Qumran, cf. CROSS, Frank M. *The Ancient Library of Qumran*. New York: Doubleday, 1961.

<sup>133</sup> DILELLA, Alexander A. "The textual history of Septuagint-Daniel and Theodotion-Daniel". In: COLLINS, John J. & FLINT, Peter W. *Op. cit.*, vol.II, p.586.

<sup>134</sup> A *LXX*, nome comum que simplifica *Interpretatio Secundum Septuaginta Seniores*, deve seu nome à lenda alexandrina evocada pela *Carta de Aristéia*, segundo a qual setenta (ou setenta e dois) sábios foram enviados de Jerusalém a Alexandria para produzir, por ordem de Ptolomeu II, uma versão grega dos livros sagrados judaicos, "cuja tradução agora é costumeiramente chamada 'Septuaginta'" (AGOSTINHO. *De civitate Dei* XVIII.42 (PL 41 603): "quorum interpretatio ut Septuaginta vocetur iam obtinuit consuetudo"). Como o nome remete a uma lenda desacreditada, os acadêmicos anglófonos mais

de *Teodocião* (*Th*). O material grego inclui seções que não foram encontradas no texto hebraico e aramaico: duas longas orações<sup>135</sup> acrescentadas no capítulo 3 e as histórias de *Suzana*<sup>136</sup> e de *Bel e o Dragão*<sup>137</sup>. Elas estão incluídas no cânon da Igreja Católica Romana, mas fora dela são considerados textos apócrifos. Na Antiguidade tardia, a transmissão de *Dn* em grego também é excepcional na medida em que a tradução da *LXX* foi substituída no uso da igreja, em certo ponto, pela tradução de *Th*. No prefácio do *CJr*, Jerônimo nos informa que a versão da *LXX* de Daniel não é lida pelas igrejas, que preferem a versão de *Th*. O comentário a *Dn* 4:6 diz que “a edição da *LXX* foi rejeitada no caso deste livro, e é a tradução de *Th* que é comumente lida, pois concorda com a hebraica bem como com outros tradutores”<sup>138</sup>.

Por muito tempo, apenas um manuscrito cursivo da *LXX* era conhecido - o *Codex Chisianus* -, em posse da família Chigi em Roma, confiado posteriormente ao bibliotecário do Vaticano Leo Allatius para ser publicado no século XVII pelo Papa Alexandre VII, mas só foi publicado em 1772<sup>139</sup>. O manuscrito é variavelmente datado entre os séculos IX e XI. O texto que o manuscrito atesta não é o original da *LXX*, mas a recensão hexaplárica de Orígenes, marcada com asteriscos e óbelos que comparam a versão original grega à hebraica e à aramaica. Outra testemunha do texto hexaplárico é encontrado na tradução siríaca feita pelo bispo monofisista Paulo de Tela em 616-617 d.C., versão publicada em 1788 e em fac-símile em 1874, muito correspondente ao manuscrito dos Chigi. Mais recentemente, uma testemunha pré-hexaplárica para a *LXX* foi descoberta no Egito (Afroditópolis, 1931), o papiro 967<sup>140</sup>, que contém porções dos livros de *Ez*, de *Est* e de *Dn*. O manuscrito não é posterior ao início do século III d.C. e pode ser do século II d.C., portanto é pelo menos seis séculos anterior ao manuscrito de Chigi. Sua característica mais marcante é que posiciona os capítulos 7 e 8 antes dos capítulos 5 e 6, numa tentativa de aperfeiçoar a ordem cronológica do livro. Além disso, é diferente de todas as outras testemunhas por colocar *Susana* após *Bel e o Dragão*. Há ainda outra evidência em papiro, que contém apenas fragmentos de poucos versos (*Dn*

---

recentemente têm utilizado a designação “the Old Testament in Greek”, ou “the Alexandrian version”, ou simplesmente “the Old Greek”. Este estudo optou por manter o uso tradicional.

<sup>135</sup> O *Cântico de Azarias* na formilha e o *Cântico dos Três Jovens*, inseridos no capítulo 3 a partir de 3:24.

<sup>136</sup> A história é encontrada antes de *Dn* 1 na versão de *Th* mas depois de *Dn* 12 na *LXX* e na *Vul*. Aparece depois de *Bel e o Dragão* no papiro 967.

<sup>137</sup> Conclui o livro em *Th* e na *LXX*.

<sup>138</sup> JERÔNIMO. In *Danielem* 4:6 (PL 25 514A): “editio eorum in hoc volumine repudiata est; et Theodotionis vulgo legitur, quae et Hebraeo, et caeteris translatoribus congruit”.

<sup>139</sup> COLLINS, John J. *Daniel: a commentary on the Book of Daniel*, p.4.

<sup>140</sup> O texto encontra-se dividido em três localidades: Dublin, Colônia e Barcelona. Cf. COLLINS, John J. *Daniel: a commentary on the Book of Daniel*, p.4.

3:23-25): o P.Gr.Vind.29255, do século V, de Faiyum. Por último, há um pequeno corpus de alusões e citações, começando por *IMc*, Josefo, o *NT* e outras dispersas por Justino, Orígenes, Eusébio, Tertuliano, Cipriano, Vitorino de Ptuj e Jerônimo.

Para Jerônimo, as discrepâncias da *LXX* frente ao texto hebraico e aramaico de sua época lançavam a versão em descrédito<sup>141</sup>; explicações mais modernas para as divergências textuais foram em geral mais complacentes. Em 1897, August Bludau abriu caminho para interpretações mais favoráveis da *LXX*, observando que as discrepâncias com o texto massorético são muitas vezes relatos distintos do mesmo assunto, o que ocorre especialmente com os capítulos 4-6; os capítulos 8-12, por outro lado, aderem de perto ao hebraico<sup>142</sup>. Depois de Bludau, R. H. Charles apresentou em 1929 uma idéia que já vinha sendo defendida, porém com menos refinamento, segundo a qual pode ter existido uma forma mais antiga do texto semítico traduzido pela *LXX*, como sabemos pelos manuscritos Chigi, do qual a versão grega nos apresenta uma transmissão valiosa, porém corrupta<sup>143</sup>. Pontua que é precisamente nos capítulos 4-6 que a *LXX* pode melhor contribuir para a recuperação do texto original - o que aponta para a prioridade da *LXX*<sup>144</sup>.

Montgomery afirma a existência de uma *vorlage* semítica distinta, mas nega a reivindicação de prioridade da *LXX* sobre o texto massorético. Como evidências de que a *LXX* seja secundária, para além dos elementos internos à construção do texto<sup>145</sup>, há as claras adições do capítulo 3 e a seqüência cronológica indicada pelo papiro 967, que resolve um problema do texto hebraico-aramaico (portanto, um problema anterior) e aponta para o uso do mesmo recurso pela *LXX*. Collins conclui que “tanto o texto massorético quanto a *LXX* parecem ter sofrido desenvolvimentos secundários” e que “É muito simplista, portanto, designar tanto o texto massorético quanto a *LXX* como o texto

<sup>141</sup> JERÔNIMO. *Praefatio in Daniele* (NPNF2-06 492-493~~4~~): “(...) isso posso afirmar: que a Septuaginta difere largamente do original e é corretamente rejeitada [pelas igrejas]”. Não se perde de vista, no entanto, que as opiniões de Jerônimo sobre a credibilidade da *LXX* variaram.

<sup>142</sup> COLLINS, John J. *Daniel: a commentary on the Book of Daniel*, p.5, e MONTGOMERY, James. *Op. cit.*, pp.35-36.

<sup>143</sup> COLLINS, John J. *Daniel: a commentary on the Book of Daniel*, p.5.

<sup>144</sup> Montgomery concorda com Charles em que haja considerável evidência da tradução de uma cópia semítica responsável por muitas das adições, em grande medida *midrashim*, agora em grego. No entanto, critica Charles quanto à idéia de prioridade da *vorlage* da *LXX*. No final da década de 1980, Rainer Albertz e Lawrence Wills retomaram a discussão. Sobre o debate, cf. COLLINS, John J. *Daniel: a commentary on the Book of Daniel*, p.5.

<sup>145</sup> Estão entre esses elementos a escassez de partículas como *δέ*, o uso monótono do polissíndeto e o emprego do vocabulário em um sentido semítico, como em 4:19 (4:22 na *LXX*) em que se lê *ὑψώθη σου η καρδιά*, “ele elevou o seu coração”.

original”<sup>146</sup>. Além da discussão sobre a seqüência dos episódios nos dois textos de *Dn* 4, há desenvolvimentos secundários que não foram encontrados na *LXX* e que estão presentes no texto massorético (como a competição entre Daniel e os cortesãos babilônicos em 4:3-6), embora o capítulo 4 da *LXX* seja mais longo em cerca de um quarto da extensão do texto massorético; há inconsistências na relação entre a *LXX* e o texto massorético ao longo dos capítulos 4-6, já que a *LXX* é expansionista no capítulo 4 e, no 5, ao contrário, é consideravelmente mais curta, enquanto seu capítulo 6 tem muitas diferenças em detalhes. É intrigante que os textos sejam divergentes apenas quanto aos capítulos 3-6. Montgomery sugere que esses capítulos circularam separadamente, como uma coleção peculiar de histórias<sup>147</sup>.

Muitos acadêmicos têm enfatizado o caráter tendencioso da tradução da *LXX* de *Dn*, mas há disputas quanto ao grau em que a tradução foi modificada por tendências teológicas. Collins hesita em pressupor motivos teológicos para mudanças que podem ser explicadas de maneira mais mecânica, pois muitas das variações na *LXX* admitem essa explicação<sup>148</sup>. A mais celebrada variação nos textos que normalmente atestam o *Dn* da *LXX* é encontrada em 7:13, onde diz-se que o “um como filho de homem” vem “como um ancião dos Dias” (ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν), desse modo identificando as duas figuras na maneira pressuposta em *Ap* 1:14, que descreve a imagem do Ancião dos Dias. Também encontramos na *LXX* uma tentativa de uniformizar a cronologia, mais visivelmente na reorganização dos capítulos, mas também na substituição de Ciro por Dario, o Medo em 11:1 e nas modificações que tentam clarificar alusões. Contudo, tentativas de detectar um viés pró-ptolemaico na tradução grega são moderadas. Apesar do texto massorético já ser anti-selêucida e de naturalmente esperar-se que os tradutores alexandrinos fossem simpáticos aos ptolomeus, a evidência específica na tradução é frágil e ambígua. A tradução de *Dn* na *LXX* é usualmente datada do final do segundo ou início do século I a.C. e o Egito é universalmente aceito como o local da tradução<sup>149</sup>.

Diferentemente da *LXX*, a tradução atribuída a *Th*<sup>150</sup> é amplamente atestada nos manuscritos e nas citações antigas. Trata-se de uma versão posterior à *LXX*, cujas

<sup>146</sup> COLLINS, John J. *Daniel: a commentary on the Book of Daniel*, p.6-7.

<sup>147</sup> MONTGOMERY, James. *Op. cit.*, p.36.

<sup>148</sup> COLLINS, John J. *Daniel: a commentary on the Book of Daniel*, p.7.

<sup>149</sup> DILELLA, Alexander A. “The textual history of Septuagint-Daniel and Theodotion-Daniel”, p.591.

<sup>150</sup> Não se trata de um trabalho do Teodocião histórico, que provavelmente viveu no início do século II, visto que o texto bíblico da versão dita teodociônica é citado no *NT*. MONTGOMERY, James. *Op. cit.*, pp.49, 159. DiLella estabelece que o *Dn* de *Th* tenha sido composto no século I a.C. na Ásia Menor, mais

referências mais antigas são encontradas no *NT* e no livro de *Br*. A situação do *NT* é um problema interessante em si mesmo: tanto a versão de *Th* quanto a da *LXX* são atestadas, bem como algumas leituras que não correspondem a nenhuma das duas versões<sup>151</sup>. *Mt* 24:30 e 26:64 e *Ap* 14:14 traduzem *Dn* 7:13 como a *LXX*, ἐπὶ τῶν νεφελῶν, *nas* nuvens, enquanto *Mc* 14:62 e *Ap* 1:17 traduzem como *Th*, μετὰ τῶν νεφελῶν, *com* as nuvens. As duas traduções de *Dn* são atestadas em *Ap* e *Mt*. Uma alusão clara a *Th*, relativa a *Dn* 6:23, aparece em *Hb* 11:33. Em citações extra-bíblicas, Justino Mártir compõe um texto misto, trabalhando ora com uma, ora com outra tradução em suas citações de *Dn* 7:9-28. Josefo também parece ter um texto misto em *Antigüidades Judaicas (AJ)* 10.11.3§243, parafraseando *Dn* 5:25-28 com citações ecléticas. Outras testemunhas antigas de *Th* são as *Visões* de Hermas e o comentário a *Dn* de Hipólito de Roma.

O problema principal apresentado à versão atribuída a *Th* é precisamente sua atestação precoce. A datação tradicionalmente aceita de *Th* é de cerca de 180 d.C., sob o império de Comodo, segundo nos informa Epifânio<sup>152</sup>. A mais antiga menção ao nome é feita por Ireneu, no final do segundo século, que escreveu: “(...) ambos Teodocião, o Efésio e Áquila, o Pontiano, prosélitos judeus, fizeram uma tradução”<sup>153</sup> – isso pode indicar que o Teodocião histórico provavelmente viveu em algum tempo anterior a Ireneu e também a Áquila. Como a versão teodociônica de *Dn* já era conhecida dos autores do *NT*, alguns acadêmicos, para explicar o fato, apontaram para a existência de um “proto-*Th*” pré-cristão que fora aceito pelo autor do século II. Na opinião de Collins, não há razões para supor que houve um protótipo de *Th* para embasar a versão do século II, portanto *Th* deve ter sido uma compilação escrita por diferentes mãos e ser datado antes da virada das eras<sup>154</sup>. As relações que a versão manteve com o Teodocião histórico posteriormente permanecem indefinidas.

Sobre o grau de continuidade entre as duas tradições gregas, Hartman e DiLella argumentam que “é melhor considerar o Daniel teodociônico uma tradução fresca da forma em hebraico e em aramaico com um olho no Daniel da *LXX*, em vez de uma

---

provavelmente na Palestina, tendo o capítulos 4-6 se apoiado em uma *vorlage* similar ao texto massorético. DILELLA, Alexander A. “The textual history of Septuagint-Daniel and Theodotion-Daniel”, p.593.

<sup>151</sup> DILELLA, Alexander A. “The textual history of Septuagint-Daniel and Theodotion-Daniel”, p.593.

<sup>152</sup> EPIFÂNIO. *De mensuris et ponderibus* (Dean 17).

<sup>153</sup> IRENEU. *Adversus Haereses* III.30: “ὡς Θεοδοτίων ἡρμήνευσεν ὁ Ἐφέσιος καὶ Ἀκύλας ὁ Ποντικός, ἀμφότεροι Ἰουδαῖοι προσήλυτοι”.

<sup>154</sup> COLLINS, John J. *Daniel: a commentary on the Book of Daniel*, p.11.

recensão no sentido usual da palavra”<sup>155</sup>. Quanto aos cap. 4-6, em que há severas divergências entre *Th* e a *LXX*, Collins dá razão a Hartman e a DiLella, mas não quanto ao resto do livro, em que *Th* é próximo da *LXX*. O argumento de Collins é que é melhor ler *Th* como uma correção da tradução grega mais antiga para aproximá-la do texto hebraico-aramaico, porém Collins admite que a diferença entre uma revisão corretiva e uma tradução fresca com um olho na *LXX* não é tão significativa. A questão permanece em aberto. As traduções de Símaco e de Áquila, conhecidas da versão siro-hexaplárica<sup>156</sup> e das citações patrísticas, especialmente do comentário de Jerônimo, refletem o texto massorético com mínimas exceções e pouco acrescentam ao estudo crítico do texto.

Há outras versões: as antigas versões latinas pré-jeronimianas são traduções das versões gregas baseadas na *LXX* e, talvez em sua maioria, na versão de *Th*<sup>157</sup>. Jerônimo baseou sua *Vulgata (Vul)* no texto massorético, mas sabia das traduções anteriores e foi ocasionalmente influenciado por *Th*. A versão siríaca da *Peshitta*, usualmente tomada por um trabalho cristão, também se baseou no texto massorético, mas foi igualmente influenciada por *Th*. Há também as versões cópticas, etiópicas, árabe, armênia e judaico-persa.

#### *Contexto histórico de composição das visões*

O período helenístico (334-323 a.C.) é inaugurado no Mediterrâneo oriental pelas vitórias de Alexandre III, o Grande sobre o Império Persa, entre 334 e 331 a.C.. Os domínios macedônicos estenderam-se do Adriático e da Cirenaica até a Índia e a Sogdiana, um vasto império que, após a morte precoce de Alexandre (323 a.C.), foi disputado por seus generais até que efetivamente se firmassem no poder três dinastias helenísticas: os Antígônidas, sediados na Macedônia; os Selêucidas, firmados na Síria e na Babilônia e em terras mais ao Oriente, e os Lágidas, no Egito, além de outros reinos

<sup>155</sup> HARTMAN, Louis & DILELLA, Alexander A. *The book of Daniel*. New Heaven / London: The Anchor Yale Bible, 1978, p.82.

<sup>156</sup> A fim de organizar as versões existentes do *AT* e de traçar as semelhanças e discrepâncias que as distinguiam entre si, Orígenes, entre 230-240, marcou-as com sinais críticos e compilou-as em colunas paralelas em uma versão própria, a *Hexapla*: os 6 textos que reunia correspondiam, nessa ordem, ao texto hebraico, ao hebraico transliterado em caracteres gregos, ao de Áquila, ao de Símaco, ao da *LXX* e ao de *Th*, sendo as colunas mais próximas do texto hebraico as dos textos mais fiéis a ele. Cf. DILELLA, Alexander A. “The textual history of Septuagint-Daniel and Theodotion-Daniel”, p.600.

<sup>157</sup> COLLINS, John J. *Daniel: a commentary on the Book of Daniel*, p.11.

menores independentes<sup>158</sup>. O estabelecimento de grandes estados monárquicos em lugar do antigo império macedônico é um dos fatos mais significativos do que se convencionou chamar de “período helenístico”<sup>159</sup> - termo moderno, cunhado no século XIX, conveniente por caracterizar o período em questão para além de sua dimensão política, englobando aspectos culturais, sociais, religiosos, etc. no redimensionamento das relações entre gregos e orientais.

A helenização dos antigos domínios macedônicos ocorreu de maneira peculiar na Judéia, território judaico que fora anexado pelos Lágidas, passou posteriormente ao domínio selêucida e, por fim, alcançou sua independência em 164 a.C.. Entre idas e vindas, no palco das lutas entre as dinastias gregas pelo espólio de Alexandre, delineou-se a história da Palestina por cerca de 150 anos. *IIMc* utiliza os termos *Ἰουδαϊσμός* (judaísmo) e *Ἑλληνισμός* (helenismo) para designar, por ocasião da perseguição de Antíoco IV Epífanes, as comunidades judaicas que passaram a integrar oficialmente os reinos gregos, de um lado, e, de outro, um clima de “tendências helenizantes” negativamente concebidas pela maioria dos judeus (4:13)<sup>160</sup>. O momento histórico simboliza a radicalização de conflitos culturais que culminou em um confronto armado entre 167 e 164 a.C., quando os judeus palestinos insurgiram-se contra o rei selêucida Antíoco IV Epífanes em razão da perseguição que empreendera contra as práticas religiosas judaicas. Até que o antagonismo dominasse as relações entre judaísmo e helenismo na Judéia, porém, um significativo intercâmbio entre as culturas ocorria na forma descrita por Martin Hengel:

Algo fundamentalmente novo surgiu no “helenismo” - pelo encontro da Grécia com o Oriente -, diferente do tempo da Grécia clássica, assim como o judaísmo - e aqui retornamos ao nosso tema - sofreu uma gradual, mas profunda, transformação no período helenístico pelo seu encontro e conflito com as forças sociais, políticas e espirituais da época, em razão do que difere em pontos essenciais de suas formas anteriores do Antigo Testamento<sup>161</sup>.

Seguramente, esse intercurso entre helenismo e judaísmo a partir do século IV a.C. não está representado em suas amplas dimensões no apocalipse de *Dn*. Trata-se de

<sup>158</sup> GRANT, Michael, *From Alexander to Cleopatra. The Hellenistic World*. New York: Charles Scribner's Sons, 1982, p.4-9.

<sup>159</sup> *Idem*, p.12.

<sup>160</sup> HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism*. London: SCM, 1974, p.1.

<sup>161</sup> *Idem*, p.12.

uma literatura que não cobre as expectativas gerais do período helenístico, embora sendo fruto da historicidade desse momento, mas que evidencia especificamente um tempo e um lugar de repúdio à helenização marcados pelas animosidades inerentes à rivalidade entre grupos judaicos de interesses antagônicos e pelo rumo tomado pelas políticas locais<sup>162</sup>. As últimas seções de *Dn* foram escritas em um universo judaico-helenístico tempestuoso, sob uma helenização que se realizava a contragosto dos súditos judeus e que ganhou, nas seções revelatórias de *Dn*, uma expressão singular. A relação entre helenismo e judaísmo expressa em *Dn* 7-12 adquire um aspecto dúbio, quando comparada à que se estabelece nos contos dos capítulos anteriores. Tanto nos contos quanto nas revelações, aproximações culturais entre judeus e babilônios / medos / persas no cenário ostensivo criado pelos autores de *Dn* simbolizam uma situação análoga à que viveram os judeus que escreveram esses textos, no período helenístico, em meio aos gregos. Parece claro que, nos contos, as trocas culturais e relações político-sociais entre judeus e outros povos recebem um tratamento favorável ou, no mínimo, otimista. Daniel e seus companheiros ascendem à corte de Nabucodonosor como servos leais do rei, recebendo de bom grado os nomes babilônicos que lhes foram designados e empenhando-se em realizar o que fosse agradável, conciliando, sempre com um feliz desfecho para os judeus, seus hábitos aos costumes locais. Embora não haja evidências seguras de que judeus tenham servido na corte do império babilônico, é possível que os cativos reais tenham sido bem tratados e educados no mundo antigo e que muitas vezes respondessem com fidelidade<sup>163</sup>. Heródoto informa que no período persa costumava-se fazer dos prisioneiros de guerra eunucos reais, que não raro tornavam-se servos fiéis e poderiam mesmo seguir uma carreira proeminente na corte<sup>164</sup>. Em *IIMc* consta que o judeu alexandrino Aristóbulo ensinava o rei Ptolomeu IV Filométor em sua corte<sup>165</sup>. Neemias informa ter sido copeiro do rei Artaxerxes<sup>166</sup>. Quanto ao uso de nomes estrangeiros, há paralelos na história de José, chamado pelo nome egípcio *Çofnat-Paneah* (“Deus disse: ele está vivo”), e na de Ester (do babilônico *Ishtar*, ou do persa *Stareh*, “estrela”), jovem judia criada por Mardoqueu (de “Marduk”, deus babilônico) e antes chamada pelo nome hebraico *Hadassa* (“murta”)<sup>167</sup>. Pouco sabemos sobre a vida

---

<sup>162</sup> *Idem*, p.108.

<sup>163</sup> COLLINS, John J. *Daniel: a commentary on the Book of Daniel*, p.130.

<sup>164</sup> HERÓDOTO. *Historiae* VIII.105.

<sup>165</sup> *IIMc* 1:10.

<sup>166</sup> *Ne* 1:11.

<sup>167</sup> Cf. notas “x” (p.90) e “o” (p.770) da *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

dos judeus exilados no período babilônico<sup>168</sup>, mas *Dn 1*, *a priori*, constitui um relato coerente<sup>169</sup> que pode encontrar fundamentos históricos acurados. Em 1:7, Daniel é chamado Baltassar, *balat-shar-usur* em acádio (“proteja a vida do príncipe”), em claro paralelo com 5:1, em que o nome do rei, Baltazar, lê o nome do deus Bel como o protetor, como também indica 4:5 (“Daniel, cognominado Baltassar, segundo o nome do meu deus”, diz Nabucodonosor). Os nomes Ananias (“Iahweh agiu graciosamente”), Azarias (“Deus ajudou”) e Misael (de significado difícil, talvez “quem é o que Deus é?”<sup>170</sup>, ou uma abreviação que quer dizer “salvação de Deus”<sup>171</sup>) são substituídos por Sidrac e Misac, de interpretações disputadas<sup>172</sup>, e por Abdênago, uma corrupção de *Abdel-Nabû* (“servo de Nabu”, deus babilônico), todas substituições que refletem a transposição de um caráter divino de Iahweh sob designações típicas da cultura local, ainda que em claro antagonismo com a religião judaica. Significa dizer que os contos transmitem maior circularidade entre cultura judaica e outras culturas orientais, o que está evidente na conduta de Daniel e dos seus jovens companheiros como cortesãos sob Nabucodonosor, sempre preocupados em conformar suas vidas no exílio a uma existência pacífica e bem adaptada, de maneira que se praticassem as prescrições dietárias à mesa do rei sem que isso o consternasse<sup>173</sup> ou que o anúncio de uma sentença funesta fosse dada sem que se desejasse o infortúnio do governante estabelecido<sup>174</sup>. Se as práticas religiosas dos judeus são ameaçadas nos contos, como no episódio da fornalha ardente (*Dn 3*), em que os três companheiros de Daniel são punidos por se recusarem a adorar uma estátua, ou quando Daniel é lançado na cova dos leões (*Dn 6*) por razão semelhante, narram-se libertações miraculosas que dão um desfecho triunfal a toda adversidade. O mesmo não ocorre nas revelações daniélicas. Não há nelas possibilidade de reconciliação entre os povos dominados e o poder estabelecido. Não há abertura para um intercuro cultural entre judeus e Oriente. Tampouco há esperanças para os judeus que pereceram na revolta dos macabeus - apenas a esperança da ressurreição dos justos para uma vida eterna lhes serviria de consolação, como em *Dn 12:2-3*. Embora os macabeus tenham sido vitoriosos no conflito, reconquistando o

<sup>168</sup> BICKERMAN, E. “The Babylonian Captivity”. In: DAVIES, W. D. & FINKELSTEIN, L. (eds.). *The Cambridge History of Judaism*. Vol.I. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

<sup>169</sup> COLLINS, John J. *Daniel: a commentary on the Book of Daniel*, p.130.

<sup>170</sup> *Idem*, p.140.

<sup>171</sup> MONTGOMERY, James. *Op. cit.*, p.128-129.

<sup>172</sup> Para Montgomery, são corrupções de “Marduk”. Para Collins isso não faz sentido, prefere considerar as opiniões de E. Lipinski, P.-R. Berger e R. Zadok. Cf. COLLINS, J. *Daniel: a commentary on the Book of Daniel*, p.141.

<sup>173</sup> *Dn 1:8-16*.

<sup>174</sup> *Dn 4:16*.

direito ao exercício de sua fé, rededicando o templo e emancipando a Judéia, *Dn* foi escrito antes do desfecho desses eventos - uma observação que Porfírio deixa escapar e que Jerônimo reinterpreta como a representação profética da destruição do Império Romano<sup>175</sup>.

Segundo Porfírio, o que *Dn* narra até o tempo de Antíoco IV Epífanes é “história verdadeira” (*veram historiam*), porém o que quer que tenha conjecturado para além desse período é falso, visto que o livro não poderia prever o futuro<sup>176</sup>. Infelizmente, o estilo exegético de Jerônimo, diferentemente de Eusébio e Agostinho, apresenta um aspecto crucial: não faz citações diretas de Porfírio no *CJr*, o que reduz significativamente o que se pode apreender da crítica porfiriana<sup>177</sup>. Certamente se conhecêssemos os termos gregos que Porfírio utilizou, ao menos nas seções preservadas por Jerônimo, poderíamos discutir mais profundamente suas teses. A crítica de Porfírio às visões daniélicas é apresentada no capítulo III deste estudo. Sobre o contexto das visões, cabem, em meio ao debate entre os historiadores modernos sobre a questão, considerações acerca do ambiente helenístico em que habitou o imaginário judaico criador do apocalipse de *Dn* e, em especial, dos elementos que levaram a experiência política e sociocultural do intercâmbio greco-judaico na Judéia ao esgotamento no último quartel do século II a.C..

A hipótese tradicional sobre a composição de *Dn* tem sido a de que todo o livro foi escrito por Daniel no exílio babilônico. Essa reivindicação não é de fato encontrada no texto. Apenas os capítulos 8-12 são narrados em 1ª pessoa, e o capítulo 7 tem um período introdutório em 3ª pessoa antes de mudar para o discurso direto. As primeiras citações atribuídas ao herói Daniel foram tomadas das narrativas diretas. Assim ocorre com *Mt* 24:15, referente à “abominação da desolação” de *Dn* 11:31. Josefo referiu-se ao profeta Daniel em diversos trechos de *AJ* X como sendo o autor do capítulo 8<sup>178</sup>. Jerônimo se refere ao livro como “a profecia de Daniel”. Que a autoria do livro inteiro estava em questão para Porfírio e não apenas a das visões ou profecias está evidente, pelo fato de que um dos argumentos contra a composição do livro sob a corte babilônica

<sup>175</sup> Porfírio considera que *Dn* foi escrito logo após a morte de Antíoco IV Epífanes, o que não está de acordo com a opinião prevalente da crítica moderna. No caso de Jerônimo, as interpretações assumem um teor apocalíptico. O assunto é abordado com maior profundidade no capítulo III deste estudo. Cf. COLLINS, J. *Daniel: a commentary on the Book of Daniel*, p.25.

<sup>176</sup> JERÔNIMO. *In Danielem, Prologus* (PL 25 491A): “Denique quidquid usque ad Antiochum dixerit, veram historiam continere: si quid autem ultra opinatus sit, quia futura nescierit, esse mentitum”.

<sup>177</sup> Certamente isso não se deve exclusivamente ao estilo exegético de Jerônimo, convém lembrar que também ele provavelmente não teve acesso direto aos tratados anticristãos de Porfírio.

<sup>178</sup> JOSEFO. *Antiquitates Judaicae* X.11.7 §269.

baseia-se no uso de trocadilhos ou jogos de palavras gregos pela história de *Susana*, uma indicação da proveniência grega do livro. Obviamente Jerônimo, tendo conhecido as versões gregas e as demais da “vulgata” de Orígenes (*Origenes in editione Vulgata*) - que marcava com asteriscos e óbelos os trechos em disputa - estava ciente de que a história de *Suzana*, bem como a de *Bel e o Dragão*, são adições gregas ao texto massorético<sup>179</sup>. A autoria de *Dn* na Antiguidade, segundo indicam os registros escritos preservados até o presente, era atribuída à figura do profeta. Daniel era tido como profeta na Antiguidade inquestionavelmente, até que Porfírio desafiasse uma corrente interpretativa comum a todas as abordagens já feitas sobre o livro até o século III: o profeta Daniel, judeu deportado para o exílio na Babilônia, recebeu revelações sobre o futuro e escreveu o que viu conforme consta no texto hebraico-aramaico conhecido.

#### *Autenticidade das revelações*

Questões lingüísticas, datação, autoria e contexto, exatamente o que discutem Jerônimo e Porfírio sobre *Dn*, são englobados pelos acadêmicos modernos em diferentes domínios sob o signo do conceito de “autenticidade”. Os grandes comentários modernos a *Dn* freqüentemente utilizam o termo, entretanto nenhum deles se propõe a definir o que se pretende ou o que ele pode efetivamente significar especificamente para um estudo desse objeto. A *autenticidade* de *Dn* se justificaria caso o livro fosse *autenticamente* babilônico? *Dn* seria autêntica literatura se o profeta tivesse realmente existido? O recurso à pseudonímia faz do livro uma falsificação, como pensava Porfírio? Ou, por outro lado, o que se está discutindo ultrapassa a questão lingüística, autoral e contextual e abrange uma autenticidade ligada ao espírito, referente à real ocorrência - ou não - das experiências visionárias narradas? É certo que não há clareza quanto a uma definição de “autenticidade” entre os acadêmicos que têm tratado do assunto e que é necessário que se ofereça um aporte teórico específico, capaz de nos aproximar do que de fato está envolvido nessas discussões.

Para tanto, propomos um debate em torno da idéia de falsificação literária proposta pelo acadêmico Bruce Metzger, autor do estudo intitulado *Falsificações literárias e pseudepigrafia canônica*. Segundo Metzger, falsificação literária “é essencialmente a parte de um trabalho criada ou modificada com a intenção de

---

<sup>179</sup> JERÔNIMO. *In Danielelem, Prologus* (PL 25 492B).

enganar”<sup>180</sup>. Se a pseudepigrafia pode ser descrita como a atribuição de um trabalho a um autor que não o criou, a ilusão gerada pela falsa autoria poderia lançar o escrito à justa acusação de falsidade. Não é simples, porém, associar escritos pseudepigráficos a falsas composições. Investigar se os autores reais de pseudepigrafias teriam essa intenção enganadora, de saída, é uma proposta comprometida pelo problema da generalização. Os textos de natureza pseudepígrafa foram compostos cada qual em contextos particulares e por razões específicas e, ademais, essa característica não parece ter sido definitiva na elegibilidade dos textos canônicos do Antigo ou do *NT* (embora se saiba que muitas vezes a pseudonímia foi ignorada). No caso específico dos apocalipses judaicos, os textos transmitem a convicção de que o que se expressa representa uma antiga sabedoria dada ao conhecimento tardiamente, mas não menos inspirada, pela qual o autor se identifica vividamente com o pseudônimo a que o texto é atribuído, um patriarca ante-diluviano ou uma figura posterior, não menos proeminente, que aludisse a um momento marcante da história mais antiga dos judeus<sup>181</sup>. Essa identificação se torna ainda mais significativa quando, por uma experiência mística, ao visionário é dado compartilhar da sabedoria divina pela inspiração dos seus escritos. A inspiração divina é o mais denso anteparo entre críticos e visionários: se é Deus quem fala, o pseudônimo do autor representaria apenas uma continuidade estabelecida com a religião revelada a Abraão e a seus descendentes e não poderia entravar a fiabilidade (ou *autenticidade*) do documento. Como afirma Charles Wood, a idéia de autenticidade de escritos religiosos se relaciona intimamente a concepções intrínsecas de verdade, autoridade e tradição<sup>182</sup>.

Neste estudo, as discussões entre Jerônimo e Porfírio relativamente à autenticidade das revelações de *Dn* envolvem essencialmente a inspiração divina na composição das visões, e as questões sobre autoria, datação e veracidade dos eventos narrados derivam desse ponto. Para Porfírio, o fato de o livro ter sido composto em grego - o que julgou por uma evidência encontrada na história de Susana, como veremos no próximo capítulo -, de narrar com precisão de detalhes histórias ocorridas na Judéia helenística do século II a.C. e de ter adotado um pseudônimo bastante anterior à composição significaram indícios substanciais para afirmar que a inspiração divina que os cristãos evocavam para alegar a precedência dos anúncios da encarnação de um

---

<sup>180</sup> METZGER, Bruce M. “Literary forgeries and canonical pseudepigrapha”. *Journal of Biblical Literature*, vol. 91, nº 1 (mar. / 1972), p.4.

<sup>181</sup> *Idem*, p.21.

<sup>182</sup> WOODS, Charles M. “Scripture, authenticity and truth”. *The Journal of Religion*, vol.76, nº 2 - The Bible and Christian Theology - (abr. / 1996), pp. 203-204.

Filho do Homem divinizado, identificado com Jesus, em um livro vetero-testamentário e assim legitimar a fundação do cristianismo não passava de uma interpretação tendenciosa. *Dn* em si, para Porfírio, representou apenas um livro histórico que narrou as desventuras dos judeus dominados pelo patriarcado selêucida como expressão edificante de esperança. Lido enquanto livro profético e propriedade cristã, estaria sendo reduzido a uma falsificação.

### *Daniel e o Novo Testamento*

A mais antiga referência a *Dn* ocorreu na própria tradição judaica, nos *Oráculos Sibílicos* III, contra Alexandre, o Grande e seus sucessores<sup>183</sup>. Em *IIIMc* 6:6-7 temos um documento da diáspora, do século I, que faz referência aos amigos de Daniel na fornalha ardente e a Daniel na cova dos leões. Em Qumran, a importância de *Dn* foi atestada pelas várias cópias do livro encontradas nas cavernas, além de documentos que o tomaram por motivo básico - como a oração de Nabônides, 4QpsDan e 4Q246, além do 4QFlor 2:3 - , com um forte significado para a edificação dos princípios régios da comunidade, sobretudo no manuscrito da *Regra da Comunidade*, rico em terminologias daniélicas, e no *Rolo da Guerra*, que partilha de uma concepção escatológica nos mesmos termos exibidos em *Dn* 11-12<sup>184</sup>. O livro das *Similitudes* (*IEn* 37-71) e de *IVEsd* trabalharam no século I a passagem do “filho do homem” de *Dn* 7:13<sup>185</sup>. Josefo fez uma longa paráfrase dos contos e de *Dn* 8 em *AJ X*, identificando o pequeno chifre de 8:9 como Antíoco IV Epífanes, embora encontrasse no livro referência a Roma<sup>186</sup>. Essas leituras demonstram a diversidade de interpretações e escatologias que, na virada

<sup>183</sup> ORACULA SIBYLLINA III.394-400: “Aqueles cuja raça ele desejou destruir, por eles sua própria raça será destruída. Porém, deixando uma raiz, que o destruidor também cortará dos dez chifres, ele fará nascer outro rebento no lado. Ele ferirá um guerreiro e progenitor de uma estirpe real e ele mesmo perecerá nas mãos de seus descendentes em uma conspiração de guerra, e o chifre que brotou no lado reinará” (ὄν δὴ περ γενεὴν αὐτὸς θέλει ἐξαπολέσσαι, ἐκ τῶν δὴ γενεῆς κείνου γένος ἐξαπολείται· ῥίζαν ἴαν γε διδούς, ἦν καὶ κόψει βροτολοιγός ἐκ δέκα δὴ κεράτων, παρὰ δὴ φυτὸν ἄλλο φυτεύσει, κόψει πορφυρέης γενεῆς γενετῆρα μαχητὴν καὶ τὸς ὑφ’ οὐρανῶν ὄν ἐς ὁμόφρονα αἴσιον ἄρρης φεῖται· καὶ τότε δὴ παραφύμενον κέρασ ἄρξει). O oráculo remonta a *Dn* 7:7-8.

<sup>184</sup> COLLINS, John J. *Daniel: a Commentary on the Book of Daniel*, p.72.

<sup>185</sup> SIMILITUDINES LXII.8, XLVIII.3-6; IV ESDRAS XII.11, XIII.1-13.

<sup>186</sup> Josefo, sobrevivente da guerra dos judeus ocorrida em 66-70 contra Roma e no convívio com os conquistadores da Judéia, apenas indicou que o quarto reino do mito das idades era o romano, mas não ousou dizê-lo com todas as letras: “Daniel também revelou ao rei o significado da pedra, mas não acho apropriado relatá-lo, pois espera-se que eu escreva do que é passado, e não do que deve ocorrer” (ἐδήλωσε δὲ καὶ περὶ τοῦ λίθου Δανιήλος τῷ βασιλεῖ, ἀλλ’ ἐμοὶ μὲν οὐκ ἔδοξε τοῦτο ἱστορεῖν τὰ παρελθόντα καὶ τὰ γεγενημένα συγγράφειν οὐ τὰ μέλλοντα ὀφείλοντι). Mais adiante, em uma observação descomprometida, afirmou que Daniel também escreveu sobre os romanos. Provavelmente para evitar os mesmos constrangimentos tenha omitido quaisquer opiniões sobre *Dn* 7. JOSEFO. *Antiquitates judaicae* X.210, 276.

das eras, a tradição judaica apresentou. Na opinião de Adela Collins, *Dn* 7-12 representou um dos mais importantes modelos para a composição do livro do *Ap* e uma fonte amplamente consumida pelos autores dos evangelhos, tendo a mais conspícua e importante influência de *Dn* no *NT* residido no papel desempenhado por *Dn* 7:13 na transmissão de uma tradição do “Filho do Homem”<sup>187</sup>. Para J. D. Crossan, a frustração do não cumprimento das profecias escatológicas de *Dn* 7:27 (“primeiro vieram os macabeus e depois os romanos” e, mais claramente, “o quinto império tomou a forma da colonização romana”, diz Crossan) representa um motivo tenaz para as reelaborações posteriores<sup>188</sup>. Segundo Klaus Koch, as convenções que governaram a interpretação de alguns símbolos presentes em *Dn* representaram, entre judeus e cristãos do período intertestamentário<sup>189</sup>, o fator principal da canonização do livro por ambas as comunidades<sup>190</sup>.

Dentre os livros das Escrituras, *Dn* é um dos que mais contribuíram para a teologia expressa no *NT*: é citado 5 vezes (*Mt* 24:30, 26:64; *Mc* 13:26, 14:62; *Lc* 21:27) e representa entre 130 e 200 alusões feitas indiretamente, proporções semelhantes ao uso de *Is* e dos *Sl*<sup>191</sup>. Em *Mc*, as referências ao Filho do Homem estabelecem estreita relação com o tema da identidade de Jesus. O primeiro uso do termo “Filho do Homem” em *Mc* aludindo a *Dn* 7:13 ocorre em 8:38 (“...também o Filho do Homem se envergonhará dele quando vier na glória do seu Pai com os santos anjos”). A referência ao “Filho do Homem” apocalíptico em 13:26 também alude a uma interpretação de *Dn* 7:13 (“E verão o Filho do Homem vindo entre as nuvens com grande poder e glória”). A referência final ao “Filho do Homem” em *Mc* 14:62 é o clímax do tema da identidade de Jesus, em que este revela ao sumo-sacerdote e, assim, ao público em geral, que ele é o Cristo e o Filho do Homem. Por sua vez, *Mt* enfatiza duas características distintivas do “Filho do Homem”: seu papel como juiz escatológico e a noção de que possui um

<sup>187</sup> YARBRO COLLINS, A. “The influence of Daniel on the New Testament”, p.90. Adela Collins considera que a origem de um conceito de Filho do Homem reside nos próprios ensinamentos de Jesus, cujas alusões à figura daniélica foram interpretadas por seus discípulos como aplicadas a ele mesmo. Cf. YARBRO COLLINS, A. “The origin of the designation of Jesus as ‘Son of Man’”. *The Harvard Theological Review*, vol. 80, n.º 4 (out. /1987), p.406.

<sup>188</sup> CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Trad. de André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1994, pp.142-143, 146.

<sup>189</sup> Cf. PAUL, André. *O que é intertestamento*. São Paulo: Paulinas, 1981.

<sup>190</sup> Para Koch, esses elementos são a identificação do quarto império com Roma, a leitura de um Anticristo em lugar de Antíoco IV Epífanes, a humanização da figura messiânica e de seus santos e a contagem do tempo em associação ou com a vida de Jesus, ou com a destruição do templo. KOCH, Klaus. “Stages in the canonization of the Book of Daniel”. In: COLLINS, John J. and FLINT, Peter W. *Op. cit.*, vol.II, p.421.

<sup>191</sup> EVANS, Craig A. “Daniel in the New Testament: visions of God’s Kingdom”. COLLINS, John J. and FLINT, Peter W. *Op. cit.*, vol.II, p.490.

reino<sup>192</sup>. Craig Evans considera a imagem do reino divino o aspecto que provavelmente mais influenciou a teologia neo-testamentária<sup>193</sup>. A parábola do joio (*Mt* 13:24-30 e 36-43), encontrada apenas em *Mt*, provavelmente baseia-se em *Dn* 7:13-14 na construção da imagem do reino de Deus (“O que semeia a boa semente é o Filho do Homem” e “A boa semente são os filhos do Reino”). Em *Mt* 16:28, o autor do texto muda a referência ao reino de Deus para o reino do Filho do Homem e nos capítulos 24-25 descreve um julgamento escatológico, com o Filho do Homem em seu trono glorioso, semelhante ao que aparece em *Dn* 7 e nas *Similitudes* do ciclo enóquico. No caso de *Lc*, Jesus é apresentado, na condição de Filho do Homem, tanto como advogado de seus seguidores fiéis na corte celestial como na condição de juiz escatológico. Como advogado dos justos, o Filho do Homem aparece em 12:8-9 em uma cena de julgamento celeste que compartilha com *Dn* 7 algumas características: o cenário celestial, o contexto de julgamento e a presença do Filho do Homem. Elementos representativos do Filho do Homem como juiz aparecem em *Lc* 21:36 e 11:30 (“Ficai acordados, portanto, orando em todo momento, para terdes a força de escapar de tudo o que deve acontecer e de ficar de pé diante do Filho do Homem” e “...assim também o Filho do Homem será um sinal para esta geração”). O ponto é que a ressurreição geral e o julgamento final revelarão a justificação de Jesus por Deus e assim confundirão seus oponentes, revelado Jesus um agente de Deus no julgamento final. Isso também é assegurado na parábola do juiz injusto, em *Lc* 18:1-8 (“Mas quando o Filho do Homem voltar, encontrará a fé sobre a terra?”). Por fim, *Jo* compartilha a tradição do sofrimento do Filho do Homem com *Mc* (a “elevação” e a “glorificação” do Filho do Homem, paradoxo tipicamente joanino, em 3:14; 8:28; 12:23, 24; 13:31-32) e a do Filho do Homem como juiz escatológico com as *Similitudes*, com Q<sup>194</sup>, com *Mt* e com *Lc* (5:27), embora essa função não lhe seja atribuída em *Dn*. Está clara a associação do Filho do Homem com Jesus em versículos como 1:14, que fala na encarnação do *logos*, 6:53, sobre a morte de Jesus e tantos outros contextos. Novos em *Jo* são o ensinamento sobre a preexistência do Filho do Homem (3:13, 6:62) e a idéia de que, após sua morte e ressurreição, o Filho do Homem é o mediador entre céu e terra (1:51).

<sup>192</sup> Há notável similaridade entre o papel do Filho do Homem como juiz em *Mt* 19:28 e o das figuras messiânicas que aparecem nas *Similitudes* e em *IVEsd*. Cf. YARBRO COLLINS, A. “The influence of Daniel on the New Testament”, p.98.

<sup>193</sup> EVANS, Craig A. “Daniel in the New Testament: visions of God’s Kingdom”, p.490.

<sup>194</sup> A chamada “teoria das duas fontes” propõe que os autores de *Mt* e *Lc* utilizaram, além de *Mc*, outro documento escrito a que muitos acadêmicos se referem como Q (do alemão *Quelle*, “fonte”). Cf. YARBRO COLLINS, A. “The influence of Daniel in the New Testament”, p.96.

O livro do *Ap* nunca cita explicitamente as Escrituras, mas sua linguagem é permeada pelas palavras, formas e idéias de escritos mais antigos, especialmente dos profetas. Há várias passagens que aludem a *Dn* 7:13<sup>195</sup> (*Ap* 1:7a, 13 e 14:14) e duas que são variações de relatos da tradição sinótica que, em uma ou mais formas, refere-se a *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (*Ap* 3:3b/16:15a está relacionado a *Mt* 24:43-44 / *Lc* 12:39-40 enquanto que *Ap* 3:5c está relacionado a *Mt* 10:32 / *Lc* 12:8). Em *Ap* 1:7 tem-se uma profecia que alude a *Dn* 7:13 e a *Zac* 12:10-14 (“Eis que ele vem com as nuvens, e todos os olhos o verão, até mesmo os que o transpassaram, e todas as tribos da terra baterão no peito por causa dele”). Em 1:9-3:22 temos um trecho que parece ter sido baseado em *Dn* 10:2-12:4 - ambas as passagens descrevem a epifania de um ser celestial diante de um visionário humano. Em 1:14 pode-se rastrear uma tradição apocalíptica judaica (*IEn* 46:1; *Apocalipse de Abraão* 11:2), baseado em última análise em *Dn* 7:9 (“Os cabelos de sua cabeça eram brancos como lã branca, como neve; e seus olhos pareciam uma chama de fogo”). A expressão *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, utilizada nos evangelhos, não é usada no *Ap*, entretanto a forma indefinida *ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου* de 14:14 e de 1:13 não consta em nenhum manuscrito ou citação da *LXX* ou de *Th*. A expressão não é usada de forma titular, porém em alusão a Jesus ressuscitado<sup>196</sup>, como é possível notar em 1:7 e na iluminação que 1:18 lança sobre 1:12-16, evocando uma fusão entre as idéias expressas em *Dn* 7:13 e *Zac* 12.

O tema do Anticristo em grande medida foi inspirado por *Dn*<sup>197</sup>. *Mt* 24:4-5, *Mc* 13:5-6 e *Lc* 21:8 falam em enganadores; *Mt* 24:24 e *Mc* 13:21-22 falam em falsos messias, motivo que também aparece em *Ap* 13, 16, 19 e 20 em diversos versículos. A figura da besta que sai do mar aparece em *Ap* 13:1-10, uma imagem que parece em boa medida ter sido moldada em *Dn* 7:2-8 e em vários outros versículos do capítulo. *Ap* 13:5 é uma evidente alusão a *Dn* 7:8 e / ou 20 e 8:10-14, sobre palavras arrogantes. Há, na verdade, um forte paralelo entre *Ap* 13:5-6 e *Dn* 8:10-14: são elementos comuns entre as passagens a) o ataque a seres celestes, b) a rebelião contra Deus, c) o ataque contra o templo, e d) a indicação da duração do evento.

<sup>195</sup> Sobre a influência particular de *Dn* 7 no *Ap*, cf. DUNN, James. “The danielic Son of Man in the New Testament”. In: COLLINS, John J. & FLINT, Peter W. (orgs.). *Op. cit.*, p.536.

<sup>196</sup> Na opinião de Adela Collins, o livro do *Ap* introduz a representação do Filho do Homem mais próxima do que provavelmente Jesus pretendeu pessoalmente com referências indefinidas, embora este, presume a historiadora, não se identificasse com a figura daniélica, em oposição à idéia expressa por Dunn. A questão é polêmica entre os especialistas em geral. Cf. YARBRO COLLINS, A. “The influence of Daniel in the New Testament”, p.105.

<sup>197</sup> O termo *ἀντίχριστος* ocorre no *NT* apenas em *I e II Jo*, com sentido escatológico.

Outras passagens encontram citações esparsas no *NT*<sup>198</sup>. A ressurreição dos mortos é trabalhada na descrição do grande julgamento em *Mt* 25:31-46. *Ap* 20:13 desenvolve a idéia de ressurreição geral, idéia que, em *Dn* 12:3, não abrangia toda a coletividade (“muitos”, não todos). *Ap* 22:10-11 alude ao capítulo final de *Dn* (*Dn* 12:9-10) de maneira contrastante: Daniel recebe do homem vestido de linho instrução relativa à selagem do livro, enquanto que João recebe do intermediário angélico a instrução de não selar as palavras, “pois o tempo está próximo”. Porque *Dn* foi apresentado como um trabalho escrito cerca de quatrocentos anos antes, o comando de selagem das profecias constitui um recurso literário para explicar porque o livro havia sido desconhecido até o tempo real de composição, quando “se deu ao conhecimento”. Dado que o *Ap* não utiliza um pseudônimo e não ostenta datação recuada, esses comandos não são necessários. De toda forma, o paralelo contrastante é uma alusão a *Dn* e sugere que o *Ap* é, ao menos em parte, uma reescritura e uma atualização de *Dn*. Nos textos paulinos, Evans identificou traços de *Dn* referentes à entrega do reino (*ICor* 15:20-28 e *Dn* 2:44, 7:13-14), à casa feita sem a ajuda de mãos humanas (*IICor* 4:13-5:10 e *Dn* 2:45; sobre a circuncisão espiritual, *Col* 2:11) e aos santos que julgam o mundo (*ICor* 6:2 e *Dn* 7:21-22). Mencionam-se também a “abominação da desolação” (*Mc* 13:14 e *Mt* 24:15, paralelamente a *Dn* 9:27, 11:31 e 12:11), a idéia de uma grande tribulação (*Mc* 13:19 e *Mt* 24:21, semelhante a *Dn* 12:1) e o encurtamento dos dias (*Mc* 13:20 e *Dn* 12:7), além de muitos outros paralelos.

Em resumo, *Dn* contribuiu enormemente para a formação do *NT*. *Dn* 7:13 sem dúvida representou a mais importante influência do livro sobre a cristologia do *NT*. Na seqüência, está o complexo de imagens relacionadas ao adversário escatológico: as quatro bestas do capítulo 7, o pequeno chifre do capítulo 8 e o rei arrogante do capítulo 11: desde que Augusto conquistou a Judéia leu-se Roma como o quarto império<sup>199</sup>. A imagem do adversário no *Ap* 13 é atualizada de Antíoco Epífanes para Nero<sup>200</sup>. Em *Dn* 12, destacam-se a noção de ressurreição e a escatologia posteriormente desenvolvida sobre tribulação e sofrimento até o fim. Como vemos, o nascimento do cristianismo deve muito a *Dn*. Não por acaso serviu de anteparo nas discussões lançadas por Porfírio contra as interpretações cristãs dadas a pilares do *AT*.

<sup>198</sup> YARBRO COLLINS, A. “The influence of Daniel in the New Testament”, p.105-112.

<sup>199</sup> EVANS, Craig A. “Daniel in the New Testament: visions of God’s Kingdom”, p.432.

<sup>200</sup> FRIESEN, Steven. “Myth and Symbolic Resistance in Revelation 13”. *Journal of Biblical Literature*, vol. 123, n.º 2 (2004), p.310, nota 87.

### III. *Contra os Cristãos* e a réplica jeronimiana: o livro de Daniel como cenário de confrontos intelectuais

#### *CC XII: Porfírio e a interpretação de Dn*

O *CJr* principia com a palavra *Contra*, ou, traduzindo-se o texto latino e adaptando sua ordem para um discurso direto em português, com *Porfírio*. Sendo esta a palavra que inicia o prólogo do comentário ao livro bíblico, ainda que Jerônimo afirme que não é sua intenção “responder às falsas acusações de um adversário, uma tarefa que requer uma discussão prolongada, mas sim tratar do conteúdo real da mensagem do profeta em benefício de nós, que somos cristãos”<sup>201</sup>, evidentemente procedeu-se o contrário, em benefício dos que se interessam, historicamente, pela recuperação das teses de Porfírio. Um olhar atento sobre o *CJr* não hesitaria em considerá-lo menos um comentário desprezioso que uma entusiasmada réplica. Jerônimo desejava, sem dúvida, confrontar a inimizade do paganismo e revidar, nomeando-se porta-voz de todas as comunidades cristãs do Império, as afrontas por elas sofridas em tempos nos quais o cristianismo não encontrava uma abertura religiosa tão propícia como agora, no imaginário pós-nicênico<sup>202</sup>. Ao mesmo tempo, havia que considerar a urgência das questões levantadas pelo profeta Daniel. As profecias estavam a ponto de se cumprir, os sinais dos tempos estavam por todos os lados: enquanto desabava o Império romano sob as invasões estrangeiras, pessoalmente Jerônimo assistia à ruína de sua vida particular - Porfírio, no entanto, ignorava “essas coisas que são tão claras” (*quae manifesta sunt*) e que anunciavam, no alvorecer do século V, a iminência da hecatombe mundial. Antes de investigarmos as circunstâncias da querela jeronimiana contra Porfírio, propomos uma análise das principais teses do filósofo sobre *Dn*.

A idéia geral de *CC XII* pontua que não existiu tal “Daniel” a quem se atribui tradicionalmente a autoria do livro, um profeta judeu sob a diáspora neo-babilônica, mas que os escritos que levam esse nome foram compostos muito depois, na Judéia, por alguém que testemunhou as perseguições de Antíoco IV Epífanes, certamente um judeu

<sup>201</sup> JERÔNIMO. *In Danielem, Prologus* (PL 25 491A-B): “non adversarii calumniis respondere, quae longo sermone indigent: sed ea quae a propheta dicta sunt nostris disserere, id est, Christianis”.

<sup>202</sup> O Concílio de Nicéia significou um dos eventos mais expressivos da história da Igreja antiga, tendo reunido em 325 d.C., sob Constantino, se a tradição está correta, 318 bispos de todas as províncias imperiais, especialmente do Oriente, para decidir questões religiosas como a rejeição do arianismo e a partilha do divino entre o Filho e o Pai (*omoousious*), embora a iniciativa não tenha posto fim às polêmicas. Cf. BENOIT, André & SIMON, Marcel. *Le judaïsme et le christianisme antique: d'Antiochus Epiphane à Constantin*. Nouvelle Clio 10. Paris: Presses Universitaires de France, 1968, p.172.

helenizado<sup>203</sup>, visto que todo o livro constitui uma invenção (*confictum*) composta em grego<sup>204</sup>, alheia ao idioma hebraico, com a justa intenção de restaurar as esperanças dos judeus aflitos sob a dominação da província e sob a proibição do culto judaico. Esses fatores, ainda segundo Porfírio, justificariam toda a simbologia representada nos textos e também sua natureza pseudepígrafa, pela qual é forjada a predição de acontecimentos futuros, como se *Dn* não estivesse a narrar o passado; dessa forma, o desfecho da história poderia culminar na vitória e na pacificação de um reino que, longe das agruras daquele momento, permaneceria eternamente: o do povo judeu. Grande parte dessas idéias são apresentadas logo no prefácio do *CJr*, e ao longo de todo o comentário são retomadas e desenvolvidas a fim de que Jerônimo as exponha à refutação. Nota-se de imediato não pouca semelhança entre elas e a interpretação moderna de *Dn*, no entanto é importante destacar que se trata, em seus detalhes, de uma coincidência limitada. Com efeito, onde notamos a sagacidade da crítica porfíria vemos que ela se concentra, como Adela Collins observa, em um elemento central: a identificação de Antíoco IV Epífanes enquanto protagonista da maior parte das cenas históricas descritas nos capítulos 7-12<sup>205</sup>.

Haja vista o silêncio de Jerônimo, podemos admitir que, no mito das idades mundiais prefigurado no capítulo 7, Porfírio reconhece a conformidade das sucessões de impérios representadas pelas duas primeiras bestas à narrativa simbólica da seqüência de reinos históricos dados pela própria trajetória de Daniel como cortesão<sup>206</sup>: a Babilônia, em primeiro lugar, na forma do leão com asas de águia<sup>207</sup>, ambiente dos reis Nabucodonosor e Baltazar nos capítulos 1 a 4 e 5, 7 e 8, respectivamente; em segundo lugar, o império “medo-pérsico”, ilustrado pelas figuras de Ciro nos capítulos 6 e 10 e do misterioso Dario, o Medo em 5, 6, 9 e 10, um reino identificado com a segunda besta, o urso erguido de um lado e com três costelas na boca<sup>208</sup>. Quanto à terceira e à quarta bestas, Jerônimo nos informa que ambas foram identificadas por Porfírio com o reino macedônico. O leopardo quadricéfalo<sup>209</sup> representa Alexandre, o Grande,

<sup>203</sup> EDDY, Samuel K. *Op. cit.*, pp.198-210.

<sup>204</sup> Os jogos de palavras (paronomásias) que, segundo o *CJr*, são usados por Porfírio para identificar a origem grega do livro de Susana estranhamente também são atribuídos, pelo próprio Jerônimo e nos mesmos termos, a um professor judeu não nomeado, além de serem identificados com uma acusação que Júlio Africano fez contra Orígenes. Cf. JERÔNIMO. *Praefatio in Danielelem* (NPNF2-06 493).

<sup>205</sup> YARBRO COLLINS, A. *Op. cit.*, p.115.

<sup>206</sup> CASEY, M. “Porphyry and the origin of the Book of Daniel”, p.29.

<sup>207</sup> *Dn* 7:4.

<sup>208</sup> *Dn* 7:5.

<sup>209</sup> *Dn* 7:6.

enquanto a quarta besta<sup>210</sup>, diferente de todas as outras, tinha dez chifres, que simbolizavam dez reis que o sucederam e que se destacaram por sua crueldade. Jerônimo explica que os reis descritos por Porfírio não eram atribuídos a reinos separadamente, mas representavam uma série ligada a um mesmo reino, a fim de que Antíoco IV Epífanes pudesse culminar no papel do pequeno chifre, “diante do qual foram arrancados três dos primeiros chifres pela raiz”<sup>211</sup>. Identificado Antíoco IV como núcleo central do mito daniélico, a interpretação da última visão (*Dn* 10-12) até a narrativa da morte do perseguidor em 11:45 se relaciona em tudo à sua figura, que determina o limite da historicidade dos fatos apresentados no apocalipse: na acepção de Porfírio, *Dn* segue corretamente o decurso dos eventos históricos até o relato da morte de Antíoco IV, quando passa a narrar mentiras (*mentitum*)<sup>212</sup>.

Segundo Otto Mørkholm, autor de uma prestigiada biografia de Antíoco IV<sup>213</sup>, Porfírio compõe, com sua fragmentária crítica a *Dn*, uma das mais importantes fontes históricas em que se baseiam as pesquisas sobre a história do império selêucida da primeira metade do século II a.C., tendo incorporado e preservado um denso material de historiadores gregos e helenísticos mencionados por Jerônimo<sup>214</sup>, como Lívio, Diodoro da Sicília, Pompéio Trogo e Justino, Josefo, os quais ainda podemos consultar, mesmo parcialmente, além de outros que se perderam definitivamente. Comparadas essas fontes, confrontamos informações controversas e de difícil ponderação, o que nos expressa um sentido: Antíoco IV representou para seus contemporâneos do mundo antigo um verdadeiro enigma. Na tradição judaica o rei fatalmente ficou conhecido por sua fracassada administração da Judéia, com sua violenta intervenção militar durante a tentativa de golpe perpetrada por Jasão<sup>215</sup>, pela política helenizante levada a cabo por seu misarca Apolônio em Jerusalém<sup>216</sup> e, principalmente, pela venda do sumo-sacerdócio, pela proibição dos cultos judaicos e pela pilhagem e profanação do templo<sup>217</sup>, entre 169 e 167, fatos que desencadearam a chamada “guerra dos macabeus”<sup>218</sup>. Na tradição grega, Políbio relatou uma série de comportamentos

---

<sup>210</sup> *Dn* 7:7.

<sup>211</sup> *Dn* 7:8.

<sup>212</sup> JERÔNIMO. *In Danielelem, Prologus* (PL 25 491).

<sup>213</sup> MØRKHOLM, Otto. *Op. cit.*, p.13.

<sup>214</sup> Cf. nota 82.

<sup>215</sup> *IIMc* 5:5: “Tendo surgido o falso boato de que Antíoco havia passado à outra vida, Jasão tomou consigo não menos de mil homens e, inopinadamente, desferiu um ataque contra a cidade”.

<sup>216</sup> *IMc* 1:29; *IIMc* 5:24.

<sup>217</sup> Cf. nota 22.

<sup>218</sup> *IMc* 1:29-64; *IIMc* 5:5-14; 6:1-11.

estranhos de Antíoco e o considerou, no mínimo, extravagante<sup>219</sup>. Apiano, diferentemente, considerou-o um verdadeiro rei, que governou seus súditos com os braços fortes<sup>220</sup>. Diodoro da Sicília resume a questão, afirmando que “Alguns dos propósitos e feitos de Antíoco eram dignos de um rei e em geral admiráveis, enquanto outros eram tão frívolos e de mau gosto a ponto de atrair sobre ele o mais profundo desprezo de toda a humanidade”<sup>221</sup>.

Em *Dn*, as narrativas introduzidas a partir de 11:21 apresentam Antíoco IV como “um miserável, a quem não se dariam as honras da realeza”. Jerônimo considera que as interpretações de Porfírio sobre a última visão estavam corretas até esse ponto - com exceção do que diz em 11:20, referindo a Ptolomeu V Epifanes o que na verdade, como Jerônimo observou, representa Seleuco IV Filopátor -, quando a exegese porfíriana passa a se aplicar inteiramente à ação do rei sírio e deturpa o sentido sobrenatural do texto<sup>222</sup>. O que Porfírio explica é que Antíoco IV Epifanes tinha poucas chances de reinar sobre a Síria, mas ocupou o lugar de seu irmão na sucessão do trono selêucida depois de vários episódios que remontam ao reino de seu pai, Antíoco III, o Grande. Na primeira metade do século II a.C., a história política do mundo antigo tem os olhos voltados para a expansão do domínio romano sobre os estados helenísticos do Mediterrâneo oriental<sup>223</sup>. O período entre a batalha de Magnésia, no final de 190, e a destruição de Corinto, em 146, marcou o estabelecimento de uma irresistível hegemonia romana por todo o mundo grego, fato assinalado por Políbio em suas *Histórias*, cuja insistente defesa da escrita de uma história universal foi derivada do sentimento de que os eventos históricos do período eram interdependentes e adquiriam importância na medida em que se relacionavam a Roma<sup>224</sup>. Em Magnésia, no monte *Spil*, a vitória de Roma sobre Antíoco III, o Grande inaugurou no reino selêucida o arbítrio dos vencedores. Os termos da paz romana, definidos por P. Cornélio Cipião Africano, determinavam a evacuação das posses sírias na Europa e na Ásia Menor para o norte de *Taurus*, além de uma indenização de guerra no valor de 1500 talentos de prata e mais

<sup>219</sup> POLÍBIO. *Historiae* XXX.26.4-9; XXVI.1.1.

<sup>220</sup> APIANO. *Syriaca* 236.1-5.

<sup>221</sup> DIODORO DA SICÍLIA. *Bibliotheca historica* XXXI.16.1.1-4: “Ὅτι ἔναι τῶν ἐπιβολῶν τοῦ Ἀντιόχου καὶ τῶν πράξεων βασιλικαὶ καὶ θαυμάσιαι τελέως ἦσαν, τινὲς δὲ πάλιν οὕτως εὐτελεῖς καὶ ληρώδεις ὡςθ’ ὀλοσχερῶς ὑπὸ πάντων καταφονεῖσθαι. συντελῶν γὰρ τοὺς ἀγῶνας πρῶτον μὲν ἐναντίαν τοῖς ἄλλοις βασιλεῦσι ἔσχε προαίρεσιν”.

<sup>222</sup> JERÔNIMO. *In Daniele* 11:21 (PL 25 565B).

<sup>223</sup> MØRKHOLM, Otto. *Op. cit.*, p.11.

<sup>224</sup> POLÍBIO. *Historiae* I.1.5; III.1.4.5.

400 para o aliado de Roma, Eumenes II de Pérgamo<sup>225</sup>. Como garantia do pagamento da dívida, os romanos exigiram que Antíoco III fornecesse 20 reféns que seriam escolhidos por eles. Dentre os indicados, foi apontado Antíoco IV, o filho mais jovem do rei<sup>226</sup>, tendo permanecido em Roma cerca de 13 anos. Após a morte de Antíoco III, em 187, seu filho mais velho, Seleuco IV, sucedeu-lhe no trono. Estima-se que tenha sido no ano de 176 que Seleuco IV, provavelmente a pedido de Roma, enviou seu filho mais velho, Demétrio, que contava 10 anos de idade, para substituir seu irmão Antíoco IV na condição de refém<sup>227</sup>. Antes de chegar à Síria, Antíoco IV passou por Atenas e ali soube da morte de Seleuco IV, assassinado pelo primeiro ministro Heliodoro em quem muito confiava. Instalara-se, portanto, uma séria crise sucessória no reino selêucida, visto que agora Demétrio encontrava-se refém em Roma e que o pequeno Antíoco, filho mais novo de Seleuco IV, era muito jovem para lutar contra Heliodoro, que se assenhoreara da Síria sob o disfarce da co-regência do menino e de sua mãe, a viúva Laodice. Como demonstrado por Otto Mørkholm, os indícios históricos apontam que Antíoco IV retornou imediatamente à Síria e - “fingindo clemência”, segundo Porfírio<sup>228</sup> - adotou seu sobrinho Antíoco para que, no papel de tutor, pudesse reinar sobre o governo selêucida, tendo Heliodoro desaparecido dos relatos históricos, e que pouco depois, em 170, Antíoco IV foi o responsável pelo assassinato do jovem Antíoco, em meio às tensões com a dinastia ptolemaica<sup>229</sup>.

A essas tensões se referem os eventos que se seguem na narrativa profética apresentada em *Dn* 11. Em 11:23, diz-se que “A despeito de pactos firmados, ele agirá com perfídia”. Durante o reinado de Antíoco III, este efetivou uma reconciliação com o Egito em 193 dando sua filha, Cleópatra I Syra, irmã de Antíoco IV e de Seleuco IV, em casamento a Ptolomeu V Epífanes, de cuja união nasceram Ptolomeu VI Filométor, Cleópatra II e Ptolomeu VIII Evergetes. Tendo Ptolomeu V sido morto em 180 e Cleópatra I Syra falecido em 176, assumiu o trono, sob a regência do eunuco Eulaio e do antigo escravo sírio Leneu, Ptolomeu VI Filométor, ainda muito jovem para governar sozinho. O fato é que, retomando antigas pretensões de Ptolomeu V, os tutores de Filométor empenharam-se em uma tentativa de recuperar a província da Celessíria perdida para os selêucidas depois da batalha de *Panium*, em 200, e com isso provocaram

<sup>225</sup> POLÍBIO. *Historiae* XXI.43.5, 19-21. LÍVIO. *Ab urbe condita* XXXVIII.38.13-14.

<sup>226</sup> POLÍBIO. *Historiae* XXI.17.3-8.

<sup>227</sup> APIANO. *Syriaca* 232.3-233.1.

<sup>228</sup> JERÔNIMO. *In Daniele* 11:21 (PL 25 566A).

<sup>229</sup> MØRKHOLM, Otto. *Op. cit.*, p.49.

a Sexta Guerra Síria, em 170, que resultou na primeira invasão do Egito por parte de Antíoco IV e em uma pesada derrota para os egípcios, no monte Casio, como relata Porfírio<sup>230</sup>. Vitorioso, Antíoco IV demonstra uma prudente clemência para com os soldados vencidos e ostenta uma generosa superioridade, calculando que com esse artifício poderia conquistar a confiança de seu sobrinho, Ptolomeu VI Filométor, que recentemente havia alcançado sua *anacletéria* em caráter oficial. Como explicou Jerônimo, parafraseando Porfírio, Antíoco IV “simulou a paz com o filho de sua irmã e comeu o pão com ele, e depois ocupou o Egito”<sup>231</sup>. Estrategicamente, Antíoco logrou tomar posse da fortaleza de Pelúcio e, sem encontrar maiores resistências, atravessou o Delta e chegou a Alexandria, de onde Filométor o seguiu até Mênfis para fundar um governo paralelo, tutelado pelo tio. Porfírio, seguindo Calínico Sutório, está na base de uma tradição interpretativa segundo a qual Antíoco enganou Filométor e foi coroado rei do Egito em seu lugar<sup>232</sup>, desconsiderando, como referido no texto daniélico, o pacto que haviam firmado, porém essas informações não são confirmadas por outros testemunhos<sup>233</sup> e devem ser rejeitadas por entrarem em choque com algumas informações preservadas por Políbio, indicando que Filométor agiu espontaneamente concluindo um acordo com Antíoco IV e que este pôde, assim, exercer considerável influência sobre as políticas egípcias sem que isso agitasse a opinião pública em Roma ou na Grécia, o que parece ter sido a intenção inicial da estratégia síria<sup>234</sup>.

O mais interessante episódio narrado por Porfírio entre esses acontecimentos é sem dúvida o que a tradição conservou como o “Dia de Elêusis”, relativo à segunda campanha de Antíoco IV no Egito<sup>235</sup>. No verão de 169, Cleópatra II e Ptolomeu VIII Evergetes, em Alexandria, lançaram-se contra Antíoco IV e Ptolomeu VI, que estavam em Mênfis, ocasião em que Antíoco viu-se forçado a recuar. Regressou à Síria, porém deixou que Filométor permanecesse em Mênfis e manteve guarnições em Pelúcio. Na ausência de Antíoco IV, Cleópatra II organizou bem-sucedidas negociações entre os irmãos Ptolomeus para que se decidissem por uma reconciliação. Reunificado o governo egípcio, sabe-se por um testemunho preservado por Justino que o Egito enviou

<sup>230</sup> JERÔNIMO. *In Daniele* 11:21 (PL 25 566A-D). Cf. DIODORO DA SICÍLIA. *Bibliotheca historica* XXX.14.

<sup>231</sup> JERÔNIMO. *In Daniele* 11.21 (PL 25 567A-B): “simulavit pacem cum sororis filio, et comedit cum eo panem, et postea occupavit Aegyptum”.

<sup>232</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>233</sup> Foram perdidos os relatos do círculo polibiano referentes a esses exatos acontecimentos.

<sup>234</sup> MØRKHOLM, Otto. *Op. cit.*, p.80.

<sup>235</sup> Os mais importantes nomes dessa tradição são C. Veleius Paternulus, Valeriano Máximo, Apiano e Porfírio, dentre outros comentados em MØRKHOLM, Otto. *Op. cit.*, p.94.

emissários a Roma para que pedissem auxílio contra a Síria<sup>236</sup>. Na mesma época, a batalha de Pidna encerrou a guerra entre os vitoriosos romanos e a Macedônia, em 168, de maneira que o conflito no Oriente pôde despertar a atenção de Roma. Na segunda invasão do Egito por Antíoco foi usurpada a autoridade do reino em seu nome, porém a unificação dos reinos do norte e do sul não era algo que os romanos desejassem. A missão de Roma enviada ao Egito foi liderada por C. Popilius Laenas, acompanhado de C. Decimius e de C. Hostilius com a instrução de promover a paz. A embaixada romana encontrou Antíoco em Elêusis, nos arredores de Alexandria, e este os recebeu muito amigavelmente. Popilius Laenas, porém, de imediato entregou-lhe o *senatusconsultum* ordenando que deixasse o Egito e que interrompesse as hostilidades na região. Surpreso com o comando, Antíoco atrasou sua resposta a fim de consultar seus amigos a respeito. O desfecho da história é narrado por Jerônimo, reproduzindo as palavras de Porfírio:

Diz-se que Popilius Laenas traçou um círculo na areia com o bastão que trazia na mão e que circunscreveu o rei, dizendo: “O Senado e o povo romano te prescrevem que respondas deste local o que decides”. Dito isso, ele respondeu atemorizado: “Se isso agrada ao Senado e ao povo romano, retrocedo”, e assim imediatamente pôs em marcha o exército. Dizem, porém, que isso lhe foi um duro golpe, não porque tenha sido morto, mas porque perdera toda a magnitude de sua arrogância<sup>237</sup>.

A narrativa do “Dia de Elêusis” representa a interpretação de Porfírio dada a *Dn* 11:27-30, trecho em que se diz que o rei do norte “voltará em campanha contra o rei do sul, mas o fim não será como no começo” pois “navios dos Cetim virão contra ele, tirando-lhe a coragem”. A seqüência da narrativa daniélica informa que, após esse episódio, o rei “enfurecer-se-á contra a Aliança sagrada”. A passagem se refere à intervenção de Antíoco IV em Jerusalém por ocasião da tentativa de golpe de Jasão, ex-sumo-sacerdote que havia sido suplantado por Menelau, o qual oferecera maior pagamento a Antíoco IV para ocupar o cargo. O fato é que a notícia da humilhação pública de Antíoco no Egito repercutira na Judéia como se o rei tivesse morrido - por isso Jerônimo frisa que a humilhação não matou Antíoco, mas tirou-lhe a arrogância - e,

<sup>236</sup> JUSTINO. *Historiarum Philippicarum* XXXIV.2.8 (Watson 242-243).

<sup>237</sup> JERÔNIMO. *In Danielem* 11.28-30 (PL 25 568A-B): “et ille ad amicorum responsionem consilium distulisset, orbem dicitur fecisse in arenis baculo quem tenebat in manu, et circumscripsisse regem atque dixisset: Senatus et populus Romanus praecipunt, ut in isto loco respondeas, quid consilii geras. Quibus dictis ille perterritus ait: Si hoc placet senatui et populo Romano, recedendum est, atque ita statim movit exercitum. Percussus autem dicitur esse, non quod interierit, sed quod omnem arrogantiae perdidit magnitudinem”. A história também é narrada por POLÍBIO. *Historiae* XXIX.27; DIODORO DA SICÍLIA. *Bibliotheca historica* XXXI.2; LÍVIO. *Ab urbe condita* XLV.12.3-6.

em meio à crise no interior do clã dos oníadas e entre eles e os descendentes de Benjamin, não apenas por efeito da helenização, que dividiu os judeus mais apegados à Torá e os *filelenistas*, mas ainda por questões político-administrativas, Jasão, invadindo Jerusalém com cerca de mil homens para tomar a cidade, tentou tirar vantagem desse pretense vácuo no trono da Síria<sup>238</sup>. Em resposta, chegou a Antíoco a notícia de que Jerusalém estava se rebelando, o que levou o rei a uma intervenção militar para conter a agitação na cidade. Entre outras medidas, o que *Dn* profeticamente rememora diz respeito à profanação do templo com a instalação dos cultos pagãos - a “abominação da desolação”<sup>239</sup> - e à proibição, sob pena capital, do exercício dos cultos judaicos decretada por Antíoco IV Epífanes<sup>240</sup>.

A guerra desencadeada contra a proibição da religião e a perseguição das práticas gerais da cultura judaica representam, na interpretação de Porfírio<sup>241</sup> e conforme a opinião da crítica moderna de *Dn*<sup>242</sup>, o contexto da composição de *Dn* 7-12 e justificam a intenção do texto, dirigido aos judeus que sofriam a opressão imposta pela administração real e que já não encontravam esperanças de manter uma relação estável com o poder estabelecido, como ocorria nas histórias narradas nos contos daniélicos. Aqui, porém, Porfírio apresenta um contra-senso em sua interpretação e distancia-se do alinhamento que em geral se estabelecera em relação à crítica atual. Longe de esperarem por uma intervenção miraculosa, os judeus depositaram sua fé na salvação *post mortem* e foram exortados a manterem-se fiéis ao judaísmo, apesar da perseguição, a fim de que não se desvanecesse a recompensa eterna que os aguardava no dia do julgamento final e da ressurreição dos mortos, como fica claro em *Dn* 12:2. Não obstante, Porfírio levou às últimas linhas da profecia daniélica sua interpretação historicizante: representou *Dn* 11:40-45 como um relato real da morte de Antíoco IV Epífanes e a profecia apocalíptica da ressurreição dos mortos como uma metáfora relativa à vitória dos macabeus no final do conflito contra o reino sírio. A dificuldade que isso representa está precisamente no fato de que a datação que Porfírio atribui ao livro entra em choque com a intenção das profecias identificada por ele, pois se a narrativa da morte de Antíoco IV corresponde ao que de fato ocorreu, significa dizer que *Dn* 7-12 foi escrito depois desse episódio, o que não faria sentido dado que a intenção do texto é “restaurar a esperança dos seus”

<sup>238</sup> *IIMc* 5:5-14.

<sup>239</sup> *Dn* 9:27, 11:31, 12:11.

<sup>240</sup> *Dn* 7:25, 8:24-25, 9:27, 11:31.

<sup>241</sup> JERÔNIMO. *In Daniele* 11:45 (PL 25 574A).

<sup>242</sup> HARTMAN, L. F. & DILELLA, A. A. *Op. cit.*, pp.29-45.

(*ad refocillandam spem suorum*) ainda em meio às perseguições religiosas<sup>243</sup>. A restauração do templo ocorreu, estima-se, em dezembro de 164, logo após a morte de Antíoco IV, portanto *Dn* 7-12 foi escrito antes disso e não conhecia as circunstâncias da morte do rei<sup>244</sup>.

Como John Collins observa, a linguagem da ressurreição na bíblia judaica é usada apenas metaforicamente antes de *Dn*<sup>245</sup>. *Dn* 12:2 é a única passagem da bíblia judaica - uma opinião quase unânime entre os acadêmicos modernos<sup>246</sup> - que de fato se refere à ressurreição individual dos mortos em virtude de uma vida eterna, no entanto Porfírio considerou que a idéia de ressurreição mais uma vez teve um emprego metafórico<sup>247</sup>, como era tradicional, e que foi aplicada à vitória de Judas Macabeu e de seus companheiros, os quais, tendo se retirado de Jerusalém com Matatias e se escondido nas montanhas<sup>248</sup>, ressurgiram após a vitória, como se ressurgissem para a vida. Jerônimo relata da seguinte forma a argumentação de Porfírio quanto a esse ponto:

Contudo, obtida a vitória, caídos os generais de Antíoco e morto o próprio Antíoco na Pérsia, estava salvo o povo de Israel - todos os que estavam inscritos no livro de Deus, isto é, os que defenderam a lei com todas as suas forças - e o contrário ocorreu aos que foram apagados do livro, isto é, aos que se mostraram prevaricadores da lei e foram partidários de Antíoco. Então, diz, estes que quase dormiam no pó da terra, que estavam enterrados sob o peso dos males e escondidos nos sepulcros das desgraças ressurgiram do pó da terra a uma inesperada vitória e levantaram do chão a cabeça: os guardiães da lei ressurgiam para a vida eterna, ao passo que os prevaricadores caíam no opróbrio eterno<sup>249</sup>.

A narrativa referida acima menciona a morte de Antíoco na Pérsia. Desejando abastecer-se de riquezas após seus gastos de guerra e por ter ainda despendido recursos

<sup>243</sup> JERÔNIMO. In *Danielem* 11:45 (PL 25 574A).

<sup>244</sup> HARTMAN, L. F. & DILELLA, A. A. *Op. cit.*, p.276.

<sup>245</sup> Cf. *Ez* 37; *Os* 6:2; *Is* 26. Convém lembrar que não obstante *Dn* 12 faça a primeira referência clara à ressurreição individual na bíblia judaica, a idéia já circulava anteriormente no judaísmo: anterior a essa referência temos a que consta no *Livro dos Vigilantes* (*IEn* 22), contudo a crença ganhou notável importância e expressão no contexto da revolta macabaica.

<sup>246</sup> COLLINS, John J. *Daniel: a Commentary on the Book of Daniel*, p.391-392.

<sup>247</sup> JERÔNIMO. In *Danielem* 12:2 (PL 25 576B).

<sup>248</sup> *IMc* 2:28.

<sup>249</sup> JERÔNIMO. In *Danielem* 12:1-3 (PL 25 575D-576A): “Reddita autem victoria, et caesis Antiochi ducibus, ipsoque Antiocho in Perside mortuo, salvatus est populus Israel: omnes qui scripti erant in libro Dei, hoc est, qui Legem fortissime defenderunt, et econtrario qui deleti sunt de libro, hoc est, qui praevaricadores exstiterunt Legis, et Antiochi fuerunt partium. Tunc, ait, hi qui quasi in terrae pulvere dormiebant, et aperti erant malorum pondere, et quasi in sepulcris miseriarum reconditi, ad insperatam Victoriam de terrae pulvere surrexerunt, et de humo elevaverunt caput, custodes Legis resurgentes in vitam aeternam, et praevaricadores in opprobrium sempiternum”.

efetuando o último pagamento da dívida com Roma contraída por seu pai<sup>250</sup>, Antíoco IV organizou uma expedição rumo a um dos templos mais ricos do Oriente, dedicado à deusa Nanéia, identificada pelos gregos como Ártemis ou Afrodite<sup>251</sup>. Todavia, aqueles que habitavam nas proximidades do santuário - os mesmos bárbaros que, 23 anos antes, haviam assassinado Antíoco III nas mesmas condições - protegeram-no e não permitiram que fosse pilhado. Políbio acrescenta que, creram alguns, Antíoco IV “havia sido ferido de loucura pela divindade, que assim manifestou sua cólera frente à sua tentativa ímpia contra o santuário”<sup>252</sup>. Retirando-se para uma região ao nordeste dali, Antíoco contraiu uma enfermidade e morreu em Tabes, entre a Pérsia e a Média. É interessante que Porfírio tenha se esforçado para encaixar os últimos feitos de Antíoco IV no relato que consta em *Dn* 11:40-5. Jerônimo não perdeu a oportunidade de criticar seu oponente nesse ponto, dizendo que “Porfírio sonha não sei que coisa sobre Antíoco”. Porfírio afirma que, retornando da Sexta Guerra Síria, Antíoco submeteu os arálios e devastou toda a costa da Fenícia, avançando até Artaxias, rei da Armênia, até erguer sua tenda entre o Tigre e o Eufrates - não informa, contudo, em que monte santo Antíoco se fixou, como consta em *Dn* 11:45. É verdade que Antíoco submeteu a Armênia, todavia foi um domínio temporário, pois logo Artaxias restabeleceria sua independência<sup>253</sup>. Os demais fatos descritos por Porfírio não encontram respaldo histórico<sup>254</sup>. Mørkholm observou que a dita devastação da Fenícia não pode ter ocorrido, como é possível inferir pela circulação ininterrupta de moedas nas cidades. A evidência numismática indica ainda que a informação sobre o domínio de Arado também é falsa: desde a metade do século III, com o desprestígio de Antíoco III após a paz de Apaméia, a cidade gozava sua independência dos reis selêucidas e sob Antíoco IV Epífanes houve uma prolífica circulação de dracmas na região, além de moedas de bronze, embora os indícios pareçam dizer com a diminuição dos tetradracmas que um conflito armado pode realmente ter ocorrido entre Arado e Antíoco IV.

Em resumo, o que observamos é que, para Porfírio, *Dn* mentiu quando à pretensão profética do livro e quanto à sua identidade, mas o relato histórico contido em 7-12 poderia ser demonstrado com uma exegese adequada. O contra-senso porfiriano entre o relato da morte de Antíoco IV e a intenção atribuída ao livro não

<sup>250</sup> LÍVIO. *Ab urbe condita* XLII.6.7.

<sup>251</sup> MØRKHOLM, Otto. *Op. cit.*, p.170. Cf. POLÍBIO. *Historiae* XXXI.9; APIANO. *Syriaca* CCCLII. JOSEFO. *Antiquitates Judaicae* XII.358-359.

<sup>252</sup> POLÍBIO. *Historiae* XXXI.9.4.

<sup>253</sup> POLÍBIO. *Historiae* XXXI.16; DIODORO DA SICÍLIA. *Bibliotheca historica* XXXI.22-27.

<sup>254</sup> MØRKHOLM, Otto. *Op. cit.*, p.122-123.

necessariamente indica que Porfírio tenha cometido um erro de interpretação ou que tenha ignorado as implicações lógicas de sua argumentação. Porfírio tinha ciência, por exemplo, do tratamento que entre os judeus se dava à questão da ressurreição dos mortos. Em *Sobre a abstinência*, Porfírio comenta o livro II da *Guerra dos judeus* de Josefo e exhibe seu conhecimento sobre as correntes do judaísmo existentes no século I<sup>255</sup>, cujas particularidades envolviam diferentes opiniões sobre a ressurreição, que Josefo comenta em seu livro<sup>256</sup>. Ao considerarmos as interpretações forçadas de Porfírio tanto em relação à ressurreição dos mortos, que por certo Porfírio sabia de quê se tratava, embora não o tenha dito no *CC*, quanto sobre a morte de Antíoco IV, cujos relatos da historiografia grega, incompatíveis com a descrição que aparece em *Dn* 11:40-45, eram conhecidos por Porfírio, como Jerônimo nos informou, embora Porfírio tenha tentado harmonizar ambas as tradições, nos perguntamos por quê Porfírio levou a historização do relato até o fim. Porfírio comentou *Dn* não com alegorias, mas procurando seguir o curso ostensivo da história ainda que ultrapassando a relação que o próprio livro parece ter desejado estabelecer com os fatos<sup>257</sup>. A exegese porfiriana de *Dn* faz as vezes de uma demonstração filosófica em que o significado de *Dn* não é o que está realmente em jogo, mas a testagem de um método exegético, que em sua elaboração levou em conta a natureza da fonte comentada. A imagem que se projeta sobre *Dn* a partir da apreciação porfiriana apaga o semblante do profeta e exalta o do historiador, na contra-mão das tradições interpretativas judaico-cristãs, fazendo retinir os efeitos do método e da interpretação sobre o sentido do texto. Retornamos a esse ponto no capítulo IV deste estudo.

#### *A réplica de Jerônimo: apocalipcismo e controvérsias cristãs*

<sup>255</sup> PORFÍRIO. *De abstinencia* IV.11-14.

<sup>256</sup> JOSEFO. *De bello judaico* II.119-166.

<sup>257</sup> De certa maneira poderíamos afirmar que Porfírio, tanto quanto os cristãos, leu em *Dn* o que não continha nele, já que para além das montagens interpretativas mencionadas acima em momento algum *Dn* se refere explicitamente a Antíoco IV Epifanes ou a qualquer personagem histórico posterior ao período persa, o que caracterizaria, da parte do filósofo, uma alegorização dos mitos daniélicos, em contradição com a tese aqui defendida. O problema que isso geraria, com exceção do que diz respeito às interpretações porfirianas de *Dn* 11:40-45 e 12:2, está na desconsideração tanto do conteúdo histórico de *Dn* quanto do contexto de sua produção, que evidentemente remontam às dinastias selêucida e ptolemaica e à Judéia macabaica. Quanto às exceções, não nos parecem recursos propriamente alegóricos, mas antes elementos de uma metodologia de base histórica preocupada em diferir dos cristãos em sua interpretação e em *tecnicamente* demonstrar a inautenticidade do livro.

Jerônimo considerou “Daniel” um profeta e defendeu a datação e o contexto tradicionalmente atribuídos ao livro, louvando especialmente o anúncio feito em 7:13 da vinda de Cristo e colocando o texto acima dos outros escritos proféticos do *AT* quanto à precisão cronológica com que Daniel marcou a realização dos acontecimentos futuros, em 7:25, 8:14, 9:27 e 12:11-12<sup>258</sup>. Mais que elogiar o profeta, porém, Jerônimo pretendia oferecer ao mundo latino um comentário / uma tradução que oferecesse uma alternativa em relação ao *Dn* da *Vetus Latina* (*VL*) e ao das versões gregas conhecidas, a *LXX* e a de *Th*<sup>259</sup>. Durante sua segunda estada em Roma (382-385), Jerônimo recebera do Papa Dâmaso o encargo de revisar as versões latinas do *NT*<sup>260</sup>. Queixando-se a ele do estado de absoluta desordem em que se encontravam os manuscritos da *VL*, Jerônimo questionava: “Há que dar fé aos exemplares latinos? Que me respondam a quais. Há quase tantos textos diferentes quanto manuscritos”<sup>261</sup>, donde a proposta de um retorno aos originais gregos do *NT*. Do conhecimento do grego havia passado ao estudo do hebraico - segundo Jerônimo, como forma de distrair-se das ardentes paixões de sua juventude<sup>262</sup> - durante sua temporada no deserto de Cálcis, aprendendo a língua com um judeu convertido. Sua zelosa dedicação aos estudos bíblicos naturalmente o levaram a estender sua tarefa de tradutor ao trabalho com os manuscritos vetero-testamentários. Jerônimo estava seguro, porém, de que não encontraria boas-vindas em seu

<sup>258</sup> JERÔNIMO. *In Danielelem, Prologus* (PL 25 491B).

<sup>259</sup> A história das versões antigas da bíblia cristã reflete a própria expansão do cristianismo, suas línguas, teologias e diversas igrejas. Muitos cristãos não compreendiam a língua culta da Igreja, o grego, especialmente nas fronteiras do Império, o que demandou traduções da bíblia, tanto do Antigo quanto do *NT*, para o latim, o siríaco e o copta já em torno dos anos 180, além de outras versões e datas, embora o grego continuasse sendo a língua da patrística nascente até o século III, com Ireneu, Clemente de Alexandria, Orígenes, Hipólito, enfim. Os escritos de Tertuliano nos permitem medir a expansão cristã na África e assistir nesse período ao florescimento da primeira literatura cristã em latim. Seus textos já apresentam freqüentes citações bíblicas, porém não é possível atribuí-las com segurança a uma tradução latina. Cipriano de Cartago utilizou nas citações bíblicas de escritos como *Ad Fortunatum* uma tradução latina já conhecida por volta de 250 na África, uma versão bíblica que pode não ter sido a única em latim naquele momento em todo o mundo antigo e que de qualquer forma não representou, seguramente, um processo único e organizado de tradução da bíblia, mas um conjunto de traduções que conhecemos apenas por manuscritos bastante fragmentários e não muito antigos, mas que possuem formas muito próximas às apresentadas por Cipriano, por exemplo, nas citações de *Sb* e *Eclo*. Até os finais do século IV circularam várias recensões européias do texto africano, talvez traduções independentes umas das outras, pela Itália, pela Gália e pela Espanha. Os textos foram traduzidos originalmente do grego a partir do século II e escritos em língua vernácula do povo, com empréstimos do grego e do aramaico e ressignificações sintáticas, problemas gramaticais em relação ao latim clássico e dissonâncias entre as versões, o que fez sentir a necessidade de uma revisão da *VL* a partir da *veritas* grega, hebraica e aramaica por Jerônimo. Cf. BARRERA. Julio T. *Op. cit.*, p.415-417; BARDY, Gustave. *La vie spirituelle d'après les pères des trois premiers siècles. Tome II: Le troisième siècle*. Tournai: Desclée, 1968, p.163.

<sup>260</sup> JERÔNIMO. *Praefatio in IV Evangelia* (NPNF2-06 487-488).

<sup>261</sup> *Idem, ibidem* (☩).

<sup>262</sup> JERÔNIMO. *Epistola* 125 (NPNF2-06 244-252).

empreendimento<sup>263</sup>: todos estavam acostumados aos manuscritos correntes, suas expressões haviam sido consagradas no uso cotidiano; além disso, o retorno aos originais parecia desafiar a santidade dos textos em circulação e negar a inspiração divina sob a qual tanto as versões gregas quanto as latinas haviam sido elaboradas<sup>264</sup>. Em 394, Agostinho enviou a Jerônimo uma extensa carta - que Jerônimo não recebeu senão vários anos depois - em que informava o tumulto e as constantes críticas que as novas traduções estavam causando na África, além de confirmar a autoridade que emanava da *LXX*: “não gostaria que você trabalhasse nisso, se não é do mesmo modo que traduziu o livro de Jó, de sorte que se veja a diferença que há entre a sua tradução e a dos Setenta, cuja autoridade é de muitíssimo peso”<sup>265</sup>. Em 403, uma nova carta de Agostinho insistia na autoridade dos Setenta tradutores, utilizados pelos apóstolos, e manifestava o receio de que uma nova tradução latina estabelecesse uma cisão entre as igrejas grega e latina - mencionou um episódio em que certo bispo conhecido, de uma igreja grega, leu publicamente a versão de Jerônimo do livro de *Jn* e presenciou inflamadas agitações em meio às quais se acusava o escrito de falsidade<sup>266</sup>. Em uma longa resposta, pouco afável, Jerônimo se queixou de que Agostinho lesse a versão da *LXX* tal como corrompida (*corruptos*) pelas emendas de Orígenes e rejeitasse a de um cristão<sup>267</sup>.

Até 405 Jerônimo permaneceu envolvido na tradução do *AT* em Belém. O texto daniélico da *VL* reproduzia a ordem 7 - 8 - 5 - 6 dos capítulos na seção revelatória, uma característica das versões gregas que Jerônimo modificou conforme a ordem natural do texto massorético, tendo revisado o texto a partir dos originais ainda no século IV, anos antes de escrever seu *CJr*. As massivas adições gregas aos textos em hebraico/aramaico de *Dn* não receberam de Jerônimo o tratamento de um texto canônico, foram sinalizadas com óbelos, visto que não constavam nos originais. Em 407, quando escreveu o *CJr*, Jerônimo ainda sentia a repercussão de suas traduções no mundo eclesiástico, depois da impopularidade que lhe sobreveio com suas traduções bíblicas e comentários anteriores

<sup>263</sup> JERÔNIMO. *Praefatio in IV Evangelia* (NPNF2-06 487-488).

<sup>264</sup> Segundo Jay Braverman, a valorização da *Hebraica veritas* por Jerônimo torna-se visível a partir de seu comentário ao *Ecl*, composto em 389, tendo este sido um trabalho marcante na história da exegese bíblica por realizar o primeiro comentário latino baseado na bíblia hebraica original. Cf. BRAVERMAN, Jay. *Jerome's Commentary on Daniel: a study of comparative Jewish and Christian interpretations of the Hebrew Bible*. CBQMS 7. Wahington: The Catholic Biblical Association of America, 1978, p.29.

<sup>265</sup> JERÔNIMO. *Epistola* 56.2 / AGOSTINHO. *Epistola* 28.2 (NPNF1-01 2991 / PL 33 0112): “laborate te nollem, nisi eo modo quo Iob interpretatus es, ut signis adhibitis quid inter hanc tuam et Septuaginta, quorum gravissima auctoritas, interpretationem distet, appareat”.

<sup>266</sup> JERÔNIMO. *Epistola* 104 / AGOSTINHO. *Epistola* 71 (NPNF1-01 3860).

<sup>267</sup> JERÔNIMO. *Epistola* 112 / AGOSTINHO. *Epistola* 75.5 (NPNF1-01 3932 / PL 33 261).

e dos desgastes infligidos pela controvérsia origenista do final do século<sup>268</sup>: no prólogo do *CJr*, Jerônimo se queixa das críticas que recebera pela tradução de *Dn*, alegando, como no prefácio mesmo que escrevera para sua tradução do livro, que sabidamente o *Cântico dos três jovens*, a *Oração de Azarias* e as histórias de *Suzana* e de *Bel e o Dragão* compunham uma literatura originalmente grega e não eram contados entre os textos massoréticos<sup>269</sup>, mas que apesar da notoriedade desses fatos - dos óbelos e asteriscos que desde Orígenes expunham a ligação duvidosa desses textos à bíblia hebraica - seus opositores eclesiásticos insistiam em culpá-lo por ter pessoalmente truncado o livro<sup>270</sup>. A estrutura do *CJr* apresenta traduções dos versículos seguidas de comentários, com algumas diferenças em relação à tradução proposta anteriormente (o texto da *Vul*<sup>271</sup>) e traz apreciações mais sucintas que de costume, para evitar as críticas de seus opositores e acusações como a de prolixidade (*prolixius locutus fuero*), como reclama no prefácio de seu comentário a *Is*, que escreveu logo após o de *Dn*, entre 408-410<sup>272</sup>. Para que seu trabalho com *Dn* alcançasse o beneplácito das comunidades eclesiásticas, Jerônimo explicou que, naturalmente, era lido nas igrejas o texto bíblico na versão grega de *Th*, considerada uma tradução respeitosa dos originais, mas que não convinha perder de vista que *Th*, como judeu, não creu no advento do Cristo (*adventum Christi incredulus fuit*) e que o trabalho de um cristão não deveria ser preterido em relação ao de um incrédulo<sup>273</sup>: “E se os gregos, em toda a riqueza de seu conhecimento, não desprezam o trabalho acadêmico dos judeus, por que haveriam os pobres latinos de desprezar um homem cristão?”<sup>274</sup>. Assim Jerônimo retoma, no prólogo do *CJr*, a mesma reclamação que fizera a Agostinho poucos anos antes.

<sup>268</sup> KELLY, J. N. D. *Op. cit.*, pp.196-209.

<sup>269</sup> JERÔNIMO. *Praefatio in Danielelem* (NPNF2-06 493).

<sup>270</sup> JERÔNIMO. *In Danielelem, Prologus* (PL 25 493A).

<sup>271</sup> Na verdade, o conjunto de algumas traduções empreendidas por Jerônimo no final do século IV e início do seguinte recebeu o nome de *Vulgata*, “divulgada”, apenas no século XVI. Seu trabalho não obedecia a um plano sistematizado nem a um método uniforme. Além disso, nem tudo que Jerônimo traduziu foi incorporado à *Vul*, e nem tudo que fora incorporado à *Vul* veio de Jerônimo. Foram recolhidas da tradução jeronimiana as traduções feitas a partir dos textos hebraicos (exceto o saltério), a versão de *Tb* e de *Jt*, a revisão dos evangelhos e a revisão do saltério feita a partir da edição hexaplar de Orígenes. Cf. BARRERA, Julio T. *Op. cit.*, p.424.

<sup>272</sup> Tendo, de toda forma, recebido críticas após o *CJr*, compôs em seguida o mais extenso de seus comentários aos livros bíblicos. JERÔNIMO. *In Isaiaem, Prologus* (NPNF2-06 498-499 / PL 24 0021B).

<sup>273</sup> Sobre o Teodocião histórico, a versão bíblica a ele atribuída e sua relação com a *LXX*, ver o item 2.2 deste estudo.

<sup>274</sup> JERÔNIMO. *In Danielelem, Prologus* (PL 25 493B-494A): “Cumque omnes Christi Ecclesiam tam Graecorum quam Latinorum, Syrorumque et Aegyptiorum hanc sub asteriscis et obelis editionem legant, ignoscant invidi labori meo, qui volui habere nostros, quod Graeci in Aquilae et Theodotionis ac Symmachi editionibus lectitant. Et si illi in tantis divitiis doctrinarum non contemnunt studia hominum Judaeorum: cur Latina paupertas despiciat hominem Christianum? Cujus si opus displiceat, certe voluntas recipienda est”.

As queixas de Jerônimo quanto à gélida recepção de suas traduções bíblicas no Império são um *leitmotiv* nos seus prefácios<sup>275</sup>. Na verdade, a hostilidade com que as traduções foram tratadas refletia um ressentimento público que se dirigiu furiosamente a Jerônimo em sua segunda estadia em Roma por fatos relacionados à sua personalidade satírica, a seu convívio íntimo com proeminentes damas da sociedade romana e, especialmente, por seu ascetismo considerado exorbitante<sup>276</sup>. Jerônimo adquirira fama e reputação em todo o Império desde que se tornara secretário e íntimo confidente do Papa Dâmaso, em 382. É certo que a revisão dos evangelhos recaiu em impopularidade, como os brados ríspidos de Jerônimo contra seus opositores fazem notar em carta a Marcela, escrita em 384:

“Agora, embora eu possa - na medida em que o claro direito permite - tratar essas pessoas com desprezo (é inútil tocar a lira para um burro), ainda assim, para que não sigam seu hábito usual e me reprovem com arrogância, respondo: não é tão obtusa minha inteligência, nem tão sandia minha rusticidade (qualidades que eles tomam por santidade, chamando-se ‘discípulos do pescador’ como se os homens se tornassem santos por não saberem nada). Eu repito, não sou tão ignorante para supor que algo das palavras do Senhor merece emenda ou não tenha sido divinamente inspirado; simplesmente quis que as deformações dos códices latinos, demonstradas pela diversidade mesma de todos os livros, se ajustassem aos originais gregos, de onde também meus opositores reconhecem que aqueles foram traduzidos”<sup>277</sup>.

Dizer, porém, que a nova versão das Escrituras não encontrava lugar entre as comunidades cristãs de Roma não era o mesmo que dizer que Jerônimo não gozava de popularidade e renome. *Eusebius Hieronymus* era universalmente aplaudido por sua piedade e eloquência. Tão logo chegara a Roma, foi recebido por mulheres cristãs que dedicavam suas vidas ao ascetismo inspirado nos monges dos desertos egípcios. Paula, viúva de Toxotius, mãe de cinco filhos, contava seus 35 anos quando conheceu Jerônimo; pertencia ao clã dos Cipião Emiliano e era dona de uma vasta fortuna<sup>278</sup>. Desde a morte de seu esposo, havia se dedicado a uma vida austera, à caridade e ao isolamento<sup>279</sup>. Marcela, também viúva, foi, segundo Jerônimo, a primeira mulher a aderir ao monaquismo no Ocidente - e particularmente uma das pessoas a quem

<sup>275</sup> LARDET, Pierre. *Apologie contre Rufin*, p.19\*.

<sup>276</sup> KELLY, J. N. D. *Op. cit.*, pp.108-110.

<sup>277</sup> JERÔNIMO. *Epistola 27.1* (NPNF2-06 44 ¶).

<sup>278</sup> LARDET, Pierre. *Apologie contre Rufin*, p.10\*.

<sup>279</sup> JERÔNIMO. *Epistola 108.5-6* (NPNF2-06 197).

Jerônimo dedicou seu *CJr*<sup>280</sup>. Dentre outras, também jovens, além das senhoras, havia Asela, Marcelina, Felicitas, Lea, todas entusiastas do cristianismo monástico em voga no final do século IV, mulheres que se reuniam para os estudos bíblicos, que visitavam as tumbas dos mártires para adorá-los e que viviam separadas do convívio comum, praticando severos jejuns, renunciando aos cuidados com a aparência e com a higiene pessoal e principalmente eliminando de seu meio a prática sexual<sup>281</sup>. A chegada do famoso ascético à capital, que vivera no deserto da Síria, um erudito brilhante, profundamente envolvido com o cristianismo de seu tempo, não deixou de interessá-las: seu conhecimento das Escrituras e seu ideal de vida cristão direcionaram, como entre mestre e discípulos, a condução da vida religiosa daquelas mulheres. Em meio a essas proeminentes damas e no exercício de suas funções no alto posto que lhe fora oferecido pelo Papa, Jerônimo pôde contribuir significativamente para a disseminação do ascetismo do tipo oriental em Roma. Havia-se firmado, ainda, como respeitado polemista depois de suas controvérsias contra os luciferianos - sectários do bispo Lúcifer de Cagliari, que defendia rigorosamente as determinações de Nicéia e a impossibilidade de perdão para os eclesiásticos que, sob Constâncio, defensor do arianismo, aderiram sob pressão ao que se considerava uma heresia dos verdadeiros princípios cristãos - e contra Helvídio - corajoso contestador da tese da virgindade perpétua de Maria<sup>282</sup>, contrariamente à opinião de figuras proeminentes como o Papa e Ambrósio de Milão, além de Jerônimo, que escreveu contra ele uma aclamada réplica sustentando que tanto Maria como também José foram virgens perpétuos e que essa tese exalta a idéia-prima do cristianismo ideal, pela qual a virgindade, acima do casamento, corresponde ao mais nobre estado de comunhão com Deus<sup>283</sup>. A campanha de Jerônimo por um intenso ascetismo no Ocidente, mesmo contando com a aprovação papal, encontrou cerrada oposição entre alguns romanos, não que contrariassem o monasticismo ou a doutrina sobre a virgindade em si, mas que julgavam, com olhos ocidentais, seu programa espiritual algo extremista, a exemplo da conduta imposta a Julia Eustóquio, jovem filha de Paula, a quem Jerônimo, como seu líder religioso,

<sup>280</sup> JERÔNIMO. *Epistola* 127.5 (NPNF2-06 254-255).

<sup>281</sup> JERÔNIMO. *Epistola* 23 (NPNF2-06 41-42); 24 (NPNF2-06 42-43); 45.7 (NPNF2-06 60). Cf. KELLY, J. N. D. *Op. cit.*, p.92-93.

<sup>282</sup> Apoiado em *Mt* 1:18 e 1:25, Helvídio inferiu que Maria, mãe de Jesus, não teve intercurso com José até que Jesus tivesse nascido, e em *Lc* 2:7, além de outros trechos bíblicos que mencionam “irmãos de Jesus”, que este foi o primogênito, indicando que Maria teve outros filhos. O trabalho se perdeu, exceto por algumas passagens preservadas por Jerônimo.

<sup>283</sup> JERÔNIMO. *Adversus Helvidium (De virginitate beatae Mariae)* 3, 9, 11, 17, 18 (NPNF2-06 335, 338-339, 342-343).

induzia, como plataforma para fixação local da prática, ao claustro, à limitação de companhias - apenas virgens como ela -, ao jejum e a atividades exclusivamente voltadas à oração e aos estudos bíblicos, renunciando aos prazeres de uma vida abastada e tomando a Virgem Maria como exemplo<sup>284</sup>. A impopularidade de Jerônimo se generalizou em Roma quando da morte da jovem Blesilla, primogênita de Paula. Blesilla desfrutava do rico convívio aristocrático da sociedade romana, se casou, mas ficou viúva aos sete meses do casamento, ocasião em que Paula e Jerônimo julgaram que a moça seguiria as atividades monásticas de sua mãe - inicialmente Blesilla não demonstrou interesse, para desapontamento de Jerônimo, porém em pouco tempo, por um impulso fervoroso de piedade e sob os olhos de seu incentivador, mortificou-se severamente com jejuns e orações e entregou-se ao estudo insaciável das Escrituras, aprendendo hebraico e demandando a Jerônimo numerosas traduções de Orígenes<sup>285</sup>. Em quatro meses Blesilla cedeu ao desgaste físico e emocional, e Jerônimo foi reputado pela sua morte; no funeral, o desmaio de Paula causou uma profunda comoção pública<sup>286</sup>.

A partir de então, a marcante natureza satírica<sup>287</sup> dos escritos de Jerônimo soou como traço de sua falsa religião. As acusações que vinham sendo lançadas contra ele recrudesceram e ganharam força: seu bispado foi visto como um pretexto para ter livre acesso a mulheres ricas, às suas casas e ao seu conforto, especialmente no caso de Paula; foi acusado de viver luxuriosamente, com falsas virgens e falsas instruções<sup>288</sup>; pesaram também as acusações relativas a seu apego pela literatura pagã<sup>289</sup>. Sua ética cristã caíra em desgraça, e, como representante da Igreja romana, sua imagem lançava a instituição em descrédito. Cerca de um mês mais tarde, em dezembro de 384, com a

<sup>284</sup> A famosa carta 22, endereçada a Eustóquio, constitui na verdade um vasto tratado expondo tanto os motivos que apoiavam aqueles que se dedicavam à virgindade, como também estabelecendo regras para a regulação da conduta diária, um documento que atraiu grande publicidade e foi amplamente consumido no Império. Cf. JERÔNIMO. *Epistola 22*, esp. 17-18, 37 (NPNF2-06 22-41). Jerônimo não foi o único a firmar as bases intelectuais do monasticismo e da virgindade como valores no Império cristão, também o fizeram Gregório de Nissa e João Crisóstomo no Oriente e Ambrósio e Agostinho no Ocidente, expondo em diferentes nuances idéias comuns que favoreciam a virgindade como primeira opção em uma vida devotada ao cristianismo e o sexo intrinsecamente como uma mácula advinda da queda primordial. Cf. KELLY, J. N. D. *Op. cit.*, pp.102.

<sup>285</sup> JERÔNIMO. *Translatio Homiliarum XXXIX Origenis In Evangelium Lucae. Prologus* (PL 26 219A).

<sup>286</sup> JERÔNIMO. *Epistola 38.5* (NPNF2-06 48-49).

<sup>287</sup> PENCE, Mary E. "Satire in St. Jerome". *The Classical Journal*, vol. 36, n.º. 6 (mar. / 1941), pp. 322-336.

<sup>288</sup> JERÔNIMO. *Epistola 45.2*, 3 (NPNF2-06 59); 22.13, 16, 28, 40 (NPNF2-06 27-28, 34, 40-41); 27.2 (NPNF2-06 44); *Adversus Helvidius 21* (NPNF2-06 344).

<sup>289</sup> JERÔNIMO. *Epistola 21.13* (Mierow 109-133). Cf. PEASE, Arthur S. "The Attitude of Jerome towards Pagan Literature". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 50 (1919), pp. 150-167.

morte do Papa Dâmaso, Jerônimo perdera seu apoio no Ocidente e viu-se fragilizado frente a seus opositores. As autoridades da Igreja romana abriram contra Jerônimo um inquérito eclesiástico apurando sua conduta pessoal e se pronunciaram unanimemente contra ele<sup>290</sup>, tendo sido obrigado a deixar Roma - a Babilônia das meretrizes purpuradas, nos dizeres de Jerônimo, evocando por ocasião de seu exílio a imagem de *Ap* 17:1-6 - pela imposição do “senado dos Fariseus” (*Pharisaeorum senatus*). Tendo-se estabelecido em Belém, depois de peregrinar pela Palestina e pelos focos de eremitismo no Egito, Jerônimo (e Paula, acompanhada de sua filha Eustóquio, que o seguiram poucas semanas depois de sua partida e estabeleceram-se com ele em Belém, após as peregrinações, onde viveram até seus últimos dias) encontrou um ambiente mais livre para seu modo de vida - apesar de ter encontrado no Oriente suas mais ácidas polêmicas - e para sua produção intelectual, marcada pelo estabelecimento de uma relação com os escritos bíblicos em que decididamente foram lidos e traduzidos segundo a verdade hebraica e pelo redimensionamento de sua postura quanto ao uso de literatura profana em seus comentários bíblicos, um projeto literário a que se lançou paralelamente à onda de traduções dos livros do *AT*<sup>291</sup>. Seu primeiro comentário, ao livro do profeta *Ab*, o mais breve dos profetas, fora escrito ainda em Antioquia e foi visto por Jerônimo, anos mais tarde, com reprovação e vergonha, visto que, em sua inexperiência como exegeta, compôs uma interpretação essencialmente alegórica por ignorar completamente o contexto histórico da produção do livro<sup>292</sup>. Em Roma, em 384, antes da morte de Blesilla, Jerônimo havia iniciado um comentário ao *Ecl* dedicado a ela, mas terminou-o apenas em 388, em Belém<sup>293</sup>. Esses foram os únicos antecedentes no histórico de Jerônimo como comentador bíblico. Sua profusa produção, tanto de comentários quanto de traduções, tomou lugar em Belém. Não seguia uma ordem definitiva, mas era guiada conforme a demanda dos amigos que lhe encomendavam esses trabalhos assim como pela melhor conveniência, ao sabor do momento<sup>294</sup>. O *CJr* foi um dos últimos comentários bíblicos, seguido apenas pelos de *Is* (410), *Ez* (414) e *Jr* (415).

Para comentar *Dn*, seguindo um procedimento semelhante ao que adotou nos comentários aos Profetas Menores, Jerônimo introduziu explicações detalhadas apenas de trechos que julgou mais obscuros e, além disso, afirmou a necessidade de investigar

<sup>290</sup> JERÔNIMO. *Interpretatio Libri Dydimi De Spiritu Sancto. Praefatio* (PL 23 101A-104B).

<sup>291</sup> KELLY, J. N. D. *Op. cit.*, p.137.

<sup>292</sup> *Idem*, p.44.

<sup>293</sup> JERÔNIMO. *In Ecclesiasten. Praefatio* (PL 23 1009C-1012A).

<sup>294</sup> KELLY, J. N. D. *Op. cit.*, p.161.

minuciosamente aspectos da história grega para compreensão do sentido literal do livro, seguindo, para tanto, historiadores tanto gregos quanto latinos, além de Josefo e da tradição talmúdica<sup>295</sup>. Sem dúvida que sua intenção, com uma investigação histórica, era refutar Porfírio, como deixa claro em seu prefácio ao *CJr*, mas para tanto Jerônimo não interpreta *verbatim* as profecias daniélicas, como fez seu adversário. Segundo os estudos de Kelly e Braverman, a exegese bíblica de Jerônimo se formou a partir do encontro entre a tradição antioquena - que valorizava, como Apolinário de Laodicéia, mestre de Jerônimo e autor de uma substancial crítica ao *CC* porfiriano, a literalidade do texto e o significado pretendido pelo autor em sua inspiração divina -, e a alexandrina - caracterizada, como em Dídimo, o Cego, por uma interpretação mística, dominada pela alegoria e pela representação de sentidos ocultos nas fontes -, além do peso exercido pelos escritos de Orígenes - em cujo estudo Jerônimo pôde se aprofundar durante sua estada em Constantinopla (379-380) com Gregório de Nazianzo e por quem nutriu uma irremediável admiração - e da intimidade que manteve com o judaísmo rabínico<sup>296</sup>. Dessa forma, Jerônimo elaborou um estilo exegetico que inicia suas apreciações destacando no texto uma base histórica, apoiada em historiadores antigos e testemunhos judaicos, para, em seguida, introduzir uma alegorização espiritualizante, geralmente tendo Orígenes como mentor, relacionando as palavras dos profetas à vinda de Cristo, à Igreja, a edificações morais e ascéticas e ao destino dos fiéis e dos pecadores - portanto, voltando os olhos dos profetas para o presente.

Não que Jerônimo desprezasse as dificuldades de uma exegese que preconizasse a um só tempo a literalidade e a alegorização. Em carta aos amigos Pamáquio e Oceano, admitiu que “As doutrinas de Apolinário e Dídimo são mutuamente contraditórias; os regimentos dos dois líderes me arrastam a diferentes direções, mas reconheço a ambos como meus mestres”<sup>297</sup>. No comentário a *Na*, afirmou: “Sou compelido a dirigir meu curso entre os sentidos literal e alegórico como um marinheiro ameaçado de naufrágio pelos recifes de cada lado”<sup>298</sup>. No elogio fúnebre que compôs para Paula, quando de sua morte, em 404, Jerônimo louvou suas qualidades como exegeta como aspectos de uma interpretação ideal, ressaltando que “embora ela

<sup>295</sup> JERÔNIMO. *In Danielelem. Prologus* (PL 25 494B). Para aproximações entre o *CJr* e o judaísmo rabínico, cf. os estudos pontuais de *Dn* 2:1, 12-13; 5:2; 6:4; 7:5, 7; 8:16; 9:2, 24-27; 11:20, 31, 33-34, 36; 13:5 na interpretação de Jerônimo por BRAVERMAN, Jay. *Op. cit.*, pp.53-131.

<sup>296</sup> BRAVERMAN, Jay. *Op. cit.*, p.3; KELLY, J. N. D. *Op. cit.*, p.77-79, 125.

<sup>297</sup> JERÔNIMO. *Epistola* 84.3 (NPNF2-06 176-177).

<sup>298</sup> JERÔNIMO. *In Naum* 2:1 (PL 25 1243C): “Necessitate compellor quasi inter saxa et scopulos, imminente naufragio, sic inter historiam et allegoriam orationis meae cursum flectere, et ne subito impingat attendere”.

amasse o sentido histórico [das sagradas Escrituras] e dissesse que isso era o fundamento da verdade, ainda preferia seguir o sentido espiritual, e com esse teto protegia o edifício de sua alma”<sup>299</sup>. Adela Collins afirmou que “Jerônimo achou melhor racionalizar a alegorizar”<sup>300</sup>, mas notamos que ele fez ambas as coisas. Se o sentido literal não abria portas para a interpolação de opiniões pessoais, como reconheceu Jerônimo<sup>301</sup> (*Historia stricta est, et evagandi non habet facultatem*), recorrer a um sentido espiritual (*tropologia*) lhe oferecia a vantagem de uma abertura incondicional. Assim, no *CJr*, Jerônimo segue a interpretação histórica a que se propôs no prefácio apenas até determinado ponto, limite de sua concordância com a exegese de Porfírio, para em seguida dar livre curso a um sentido alegorizante, como vemos em sua leitura de *Dn* 11:21:

Até esse ponto a ordem histórica tem sido seguida, e não houve ponto de controvérsia entre nós e Porfírio. Mas o restante do texto, a partir daqui e até o final do livro, ele interpreta como aplicando-se à pessoa de Antíoco, que era sobrenomeado Epífanês, irmão de Seleuco e filho de Antíoco, o Grande. (...) Mas os de nossa persuasão crêem que todas essas coisas foram ditas profeticamente sobre o Anticristo, que deve surgir no fim dos tempos, porém esse fator aparece como uma dificuldade de nossa visão, ou seja, com a questão de por que o discurso profético deveria abruptamente deixar de se referir a esses grandes reis e passar de Seleuco para o fim do mundo<sup>302</sup>.

Do versículo 21 em diante, Jerônimo reluta contra as aproximações históricas de Porfírio e alegoriza no sentido de uma descrição dos últimos tempos. A arbitrariedade do ponto de inflexão jeronimiano coincide com seu entendimento sobre mito das idades daniélico, transportando para Roma o reino que precede o império perpétuo e fazendo do seu presente o palco das deflagrações apocalípticas preditas por Daniel. No mito, em *Dn* 2:32, a cabeça da estátua compósita, feita de ouro, corresponde à primeira besta que emerge do mar, em *Dn* 7:4: trata-se de um primeiro reino, que tanto Porfírio quanto Jerônimo concordam que seja a Babilônia. Os braços e o peito da

<sup>299</sup> JERÔNIMO. *Epistola* 108.27 (NPNF2-06 209-210).

<sup>300</sup> YARBRO COLLINS, A. “Postbiblical developments”, p.116.

<sup>301</sup> JERÔNIMO. *In Abacuc* 1:6-11 (PL 25 1281D).

<sup>302</sup> JERÔNIMO. *In Danielelem* 11:21 (PL 25 565B-C): “Hucusque ordo historiae sequitur, et inter Porphyrium ac nostros, nulla contentio est. Caetera quae sequuntur usque ad finem voluminis, ille interpretatur super persona Antiochi qui cognominatus est *Epiphanes*, frater Seleuci, filius Antiochi Magni (...). Nostri autem haec omnia de Antichristo prophetari arbitrantur qui ultimo tempore futurus est. Cumque eis videatur illud opponi: quare tantos in medio dereliquerit sermo propheticus, a Seleuco usque ad consummationem mundi”.

estátua, feitos de prata, um metal inferior ao ouro, correspondem a um reino menor, ao segundo animal no bestiário do capítulo 7: os querelantes concordam, trata-se do reino medo-pérsico. Em seguida, o ventre e as coxas de bronze da estátua, bem como a terceira besta, querem representar a Macedônia, como observam Porfírio e Jerônimo. As controvérsias entre ambos são travadas pela quarta besta, correspondente, na estátua, às pernas de ferro e aos pés de ferro misturado com argila: obviamente, para o bispo de Antioquia, trata-se do Anticristo<sup>303</sup>. Mas como ignorar a história? O paralelismo entre os eventos históricos narrados a partir de 11:21, que tão bem condizem com os acontecimentos do período macabaico, e os eventos que supostamente ocorreriam por ocasião do fim do mundo poderia, de alguma maneira, ser explicado? Para que a questão, proposta pelo próprio Jerônimo, prevendo as críticas de algum opositor e reconhecendo a fragilidade de seus argumentos, não seguisse sem uma explicação, são apresentadas justificativas para uma exegese tão controversa:

“A resposta é que no relato histórico anterior, onde se fez referência aos reis persas, apenas quatro reis da Pérsia foram apresentados [referência ao leopardo com dois pares de asas e quatro cabeças], seguindo após Ciro, e muitos que vieram posteriormente foram simplesmente saltados, como para chegar rapidamente a Alexandre, rei dos macedônios. Sustentamos que é a prática das Escrituras não relatar completamente os detalhes, mas apenas apresentar o que parece ser de maior importância. Os de nossa escola afirmam também que muitos dos detalhes que subsequenteiramente leremos e explicaremos são apropriados à pessoa de Antíoco, que deve ser visto como uma imagem do Anticristo, e que as coisas que lhe sucederam preliminarmente devem se completar inteiramente no caso do Anticristo. Pensamos que é do hábito da Sagrada Escritura apresentar na forma de imagens a realidade dos eventos vindouros”<sup>304</sup>.

Ao mesmo tempo em que não ignora o contexto original de produção do documento, o método de Jerônimo reinterpreta a mensagem profética, redirecionando-a

<sup>303</sup> Há ponderações no paralelo entre os mitos apresentados em *Dn 2* e em *Dn 7*, embora Jerônimo os associe inteiramente. Collins explica que a cena do julgamento celeste em *Dn 2* não tem contraparte no capítulo 7 e que o simbolismo da cena reflete uma particularidade que aponta para a natureza compósita de *Dn*. Cf. COLLINS. *Daniel: a Commentary on the Book of Daniel*, p.34.

<sup>304</sup> JERÔNIMO. *In Danielem 11:21* (PL 25 565C-D): “respondent quod et in priori historia ubi de regibus Persicis dicebatur, quatuor tantum reges post Cyrum Persarum posuerit, et multis in medio transilitis, repente venerit ad Alexandrum regem Macedonum: et hanc esse Scripturae sanctae consuetudinem, non universa narrare, sed ea quae majora videantur exponere. Cumque multa quae postea lecturi et exposituri sumus, super Antiochi persona conveniant, typum eum volunt Antichristi habere: et quae in illo ex parte praecesserint, in Antichristo ex toto esse complenda. Et hunc esse morem Scripturae sanctae, ut futurorum veritatem praemittat in typis, juxta illud”.

para o presente e apresentando-a com um significado atual. Segundo essa visão, a profecia de Daniel teria anunciado no século VI a.C. acontecimentos que não diziam respeito àquela realidade, mas exatamente ao momento em que Jerônimo vivia. Os eventos não tinham, segundo Jerônimo, qualquer importância como sinais ou revelações para o momento em que foram recebidos (*nullam habent magnitudinem*), mas foram escritos como um registro que deveria ser preservado para a posteridade (*apud posteros*)<sup>305</sup>. Daniel previu a queda do Império Romano, e Jerônimo o afirma com todas as letras: “Então o Império Romano será destruído”<sup>306</sup>. Não era um sentimento peculiar a Jerônimo. Uma atmosfera densa em inquietantes especulações sobre uma catástrofe final pairou sobre o Ocidente no século IV<sup>307</sup>. Como Noel Lenski observa, a batalha de Adrianópolis, que em 378 terminou com a morte do imperador Valêncio, derrotado pelos visigodos, e com o enfraquecimento do exército ocidental para sempre, representou uma profunda transformação no imaginário romano, lançado em confusão pelo descrédito e pela desorganização em que incorreu a burocracia oficial, o que forçou a todos a contar apenas com seus próprios recursos, em outros casos apenas com a intervenção divina (quando ninguém se abandonava simplesmente ao desespero)<sup>308</sup>. Zósimo informa em suas histórias que Valêncio, marchando para a Trácia, se deparou com o corpo de um homem estendido na estrada, semimorto, com o aspecto de quem sofrera severos golpes da cabeça aos pés, mas que permanecia com os olhos abertos, espreitando quem passava; de repente, o corpo desapareceu e todos viram que se tratava de um presságio: os sábios presentes interpretaram-no como uma imagem de Roma, “como que coberta de golpes e assemelhando-se a um homem que agoniza, até o dia em que será completamente destruída pela malícia de dirigentes e governantes”<sup>309</sup>. Entre 378-379, Ambrósio de Milão declarou que o desastre era uma manifestação escatológica predita pelas escrituras: “Pois Ezequiel já havia profetizado naquele tempo tanto a nossa destruição futura quanto as guerras dos godos”<sup>310</sup>. Rufino, em 402-403, escreveu que “Aquela batalha [de Adrianópolis] foi o início do mal para o Império Romano, agora e

<sup>305</sup> JERÔNIMO. *In Daniele* 7:1 (PL 25 527C).

<sup>306</sup> JERÔNIMO. *In Daniele* 7:11 (PL 25 532C): “Idcirco Romanum delebitur imperium”.

<sup>307</sup> DOIGNON, Jean. *Op. cit.*, p.121.

<sup>308</sup> LENSKI, Noel. “*Initium mali Romano imperio: Contemporary Reactions to the Battle of Adrianople*”. *Transactions of the American Philological Association*, vol. 127 (1997), pp.163-164.

<sup>309</sup> ZÓSIMO. *Historia nova* IV.21.3.4-7: “ὅτι τε πληττόμενα καὶ μαστιγούμενα διατελέσει τὰ πράγματα, ψυχροραγοῦσιν ἐοικότα, μέχρις ἂν τῆ τῶν ἀρχόντων καὶ ἐπιτροπευόντων κακία τελέως φθαρεῖν”.

<sup>310</sup> AMBRÓSIO. *De fide* I.137-138 (PL 16 587B): “namque et futuram nostri depopulationem et bella Gothorum Ezechiel illo iam tempore profetavit”.

depois”<sup>311</sup>. Kelly calcula que tenha sido logo após essa batalha que os godos devastaram a terra natal de Jerônimo, Estridão, que “desapareceu sem deixar um traço”<sup>312</sup>. Entre 401 e 402, assistiu-se a novas irrupções na Itália do Norte, com os godos de Alarico. No despontar do V século, o declínio de Roma dava cumprimento à profecia de Daniel: a irrupção de batalhas terrestres mundiais inaugurava batalhas cósmicas paralelas que culminariam no fim dos tempos e no juízo final. Não eram necessários mais indícios, diante dos últimos acontecimentos. A última parte da profecia, a era dos pés de ferro misturados com argila, indicando a fragmentação irremediável de um reino, tomava lugar entre os fatos presentes (*hoc tempore*): “Assim como no início não havia nada mais forte ou mais duro que o reino romano, assim também nesses últimos dias não há nada mais fraco, pois requeremos a assistência de tribos bárbaras tanto em nossas guerras civis quanto contra nações estrangeiras”<sup>313</sup>. Um novo império em breve dominaria a terra, embora não fosse um império terrestre: seria o “advento do Filho do Homem triunfante” (*adventus Filii Dei triumphantis*), a parúsia, quando Jesus deveria retornar com as nuvens do céu, como em *Dn* 7:13<sup>314</sup>.

Jerônimo alegou que, com essa interpretação de *Dn*, estava seguindo uma corrente tradicional na Igreja cristã<sup>315</sup>. Na verdade, sua visão remonta, em primeira instância, à interpretação dada a *Dn* pelo apocalipse judaico de *IV Esd*, escrito por volta de 100 d.C., de que são conhecidos vários manuscritos latinos e outros, siríaco, etiópico, armênio, árabe, georgiano, que indicam sua ampla difusão: na quinta visão de Esdras (11:1-12:39) introduz-se a alegoria de uma águia que emerge do mar representando o Império Romano, que será punido pelo Messias por perseguir seus eleitos; na sexta visão (13:1-58), surge também do mar um como homem, análogo ao “Filho do Homem” de *Dn* 7:13, que aniquila seus inimigos e estabelece a paz<sup>316</sup>. Posteriormente, na tradição patrística, Hipólito de Roma foi o primeiro a compor um comentário extensivo a *Dn*, no início do século III, mas antes dele Justino Mártir leu a passagem daniélica

<sup>311</sup> RUFINO. *In suam et Eusebii Caesariensis Latinam Ab Eo Factam Historiam* II.13 (PL 21 523A): “*quae pugna initium Mali Romano império tunc et deinceps fuit*”.

<sup>312</sup> KELLY, J. N. D. *Op. cit.*, p.3.

<sup>313</sup> JERÔNIMO. *In Daniele* 2:40 (PL 25 504A-B): “*Sicut enim in principio nihil Romano imperio fortius et durius fuit, ita in fine rerum nihil imbecillius: quando et in bellis civilibus, et adversum diversas nationes, aliarum gentium barbararum indigemus auxilio*”.

<sup>314</sup> JERÔNIMO. *In Daniele* 7:11 (PL 25 533B).

<sup>315</sup> JERÔNIMO. *In Daniele* 7:8 (PL 25 531A): “*Ergo dicamus quod omnes scriptores ecclesiastici tradiderunt*”.

<sup>316</sup> METZGER, B. M. “The Fourth Book of Ezra: a new translation and introduction”. In: CHARLESWORTH, J. H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments. New York: Doubleday, 1983, p.516-524.

como a predição da segunda vinda de Cristo, assim como Ireneu e Tertuliano, e posteriormente Lactâncio, Cipriano e Eusébio<sup>317</sup>. A diferença entre eles e Jerônimo, porém, está na iminência do fim: para Jerônimo, o fim do mundo poderia ocorrer a qualquer minuto. Clemente de Alexandria interpretou a profecia das setenta semanas de *Dn 9* como um evento cumprido com o fim da guerra dos judeus, no século I; Tertuliano interpretou-a como fato transcorrido com a destruição do templo em 70; Orígenes, por sua vez, deu por cumpridas as setenta semanas de anos com a vinda de Cristo<sup>318</sup>. Jerônimo esperava pelo fim, como o último dos romanos, enquanto que a interpretação talmúdica, mesmo essencialmente messiânica<sup>319</sup>, não reconheceu no “Filho do Homem” daniélico o semblante de Jesus, e tampouco o fez Porfírio: “Isso os judeus e o ímpio Porfírio aplicam ao povo de Israel, que eles insistem que será o poder mais forte no final dos tempos e que dominará todos os reinos e reinará para sempre”<sup>320</sup>, explica Jerônimo, naturalmente uma visão que condiz com a história restrita do episódio dos macabeus e que nega a cristologia daniélica popular desde os evangelistas.

O sentimento apocalíptico de Jerônimo não foi sensibilizado apenas por Adrianópolis e pelas invasões bárbaras posteriores. As análises psicológicas de Kelly sobre Jerônimo revelam-no uma personalidade sempre dominada pela contradição e pelo ímpeto, pela tensão entre segredos e aparências, desejo e ação, pela debilidade do corpo, pela culpa, pelo remorso e pela decepção<sup>321</sup>. Houve um episódio misterioso ocorrido em Emona envolvendo um retiro de virgens, sobre o qual Jerônimo pediu formalmente um perdão contrito e jamais regressou à região ou à sua terra natal para visitar sua família<sup>322</sup>. Seus primeiros anos em Roma foram marcados por aventuras sexuais que não pudera esquecer em seu retiro no deserto de Cálcis: “Embora minhas únicas companhias fossem escorpiões e bestas selvagens, repetidamente eu me misturava com as danças das mulheres. Minha face estava pálida com o jejum, e meu corpo frio, mas minha mente estava borbulhando de desejos”<sup>323</sup> - mais tarde tornou-se um cáustico defensor da virgindade, lançando-se a querelas profundamente ofensivas e

<sup>317</sup> FERCH, Arthur. *Op. cit.*, pp.4-12.

<sup>318</sup> CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromata* I.21.125 (ANF02 329); TERTULIANO. *Adversus Iudaeos* VIII.5-6 (ANF03 158-160); ORÍGENES. *De principiis* IV.1.5 (ANF04 353); *apud* YARBRO COLLINS, Adela. *Op. cit.*, p.113.

<sup>319</sup> FERCH, Arthur. *Op. cit.*, p.9-12.

<sup>320</sup> JERÔNIMO. *In Danielem* 2:40 (PL 25 504B): “quod Iudaei et impius Porphyrius male ad populum referunt Israel, quem in fine saeculorum volunt esse fortissimum, et omnia regna contere, et regnare in aeternum”.

<sup>321</sup> KELLY, J. N. D. *Op. cit.*, p.41.

<sup>322</sup> JERÔNIMO. *Epistola* 12 (NPNF2-06 12-13).

<sup>323</sup> JERÔNIMO. *Epistola* 22.7 (NPNF2-06 24-25).

que ganharam notável amplitude. De volta do deserto, a decepção: julgou que era melhor viver entre bestas selvagens que entre cristãos como aqueles<sup>324</sup>. Após sua expulsão de Roma, antes do retiro, esteve à beira da loucura e da morte em Antioquia: não pôde descer a Jerusalém, debilitado de corpo e mente<sup>325</sup>. Nessa mesma época teve o famoso sonho com o tribunal divino, sentindo-se acusar por citar a Cícero, Horácio e Virgílio a cada página de seus escritos cristãos<sup>326</sup>. Fisicamente tinha um aspecto esquelético, magérrimo, abatido pelo jejum e pelas restrições da vida monástica; não levava uma vida solitária, mas permanecia afetado pelos constantes revezes sociais conquistados pela mordacidade de sua língua. O final do século IV foi-lhe particularmente controverso, quando incorria em sua maior polêmica, no contexto das guerras eclesásticas travadas pela onda de origenismo no Oriente<sup>327</sup>. No seio dessas disputas, enfrentaram-se como inimigos irreconciliáveis Jerônimo e Rufino, que anos antes se corresponderam com a carta que pode ser considerada a mais bela já escrita por Jerônimo:

“Ah, se o Senhor Jesus Cristo me concedesse ser de repente transportado até você, como Filipe foi transportado até o eunuco [Atos 8:26-30], e Habacuc a Daniel [Dn 14:33-39], como eu te abraçaria forte em meus braços, e como eu pressionaria contra os meus lábios essa boca que por vezes desviou-se comigo, e por vezes foi sábia! Mas eu não mereço chegar dessa forma até você - e não que você devesse chegar até a mim - e, em virtude de meu pobre corpo, fraco mesmo quando bom, estar sendo destruído por freqüentes enfermidades, eu envio essa carta para encontrá-lo em meu lugar, na esperança de que ela possa, te envolvendo com laços de amor, te trazer aqui para mim”<sup>328</sup>.

Jerônimo não imaginaria que anos depois, quando da morte de Rufino, em 410, se regozijaria com o fato:

“E o escorpião jaz debaixo do solo, com Enceladus e Porphyron [HORÁCIO. *Carmina* III.4], essa hidra de várias cabeças que ao menos cessou de assobiar contra

<sup>324</sup> JERÔNIMO. *Epistola* 17.3 (NPNF2-06 21).

<sup>325</sup> JERÔNIMO. *Epistola* 6 (NPNF2-06 8); KELLY, J. N. D. *Op. cit.*, p.39.

<sup>326</sup> THIERRY, J. J. “The date of the dream of Jerome”. *Vigiliae Christianae*, vol. 17, n.º. 1 (mar. / 1963), pp. 28-40.

<sup>327</sup> CLARK, Elizabeth. “The Place of Jerome's Commentary on Ephesians in the Origenist Controversy: The Apokatastasis and Ascetic Ideals”. *Vigiliae Christianae*, vol. 41, n.º. 2 (jun. / 1987), pp. 154-171; KELLY, J. N. D. *Op. cit.*, p.196; LARDET, P. *Apologie contre Rufin*, p.40.

<sup>328</sup> JERÔNIMO. *Epistola* 3.1 (NPNF2-06 4).

nós; e como a oportunidade me foi dada eu devo usá-la, não para refutar hereges insidiosos, mas para dedicar-me à exposição das Escrituras (...)<sup>329</sup>.

A controvérsia origenista, dentre outros fatores, representou o mais grave motivo do rompimento das relações entre Jerônimo e Rufino. Os eventos dizem respeito a uma série de tensões que tomaram lugar entre o final do século IV e o início do V na Palestina envolvendo obsessivas suspeitas e iniciativas anti-heréticas que associavam o arianismo a alguns princípios doutrinários encontrados nos trabalhos de Orígenes, sobretudo quanto à ressurreição da carne, à “salvação” do Anticristo, à preexistência das almas e à exegese alegórica<sup>330</sup>. Tanto Jerônimo quanto Rufino eram apreciadores do grande mestre alexandrino, mas para evitarem dúvidas quanto às suas ortodoxias, apontaram um para o outro na associação a Orígenes a fim de se desvencilharem de quaisquer acusações - cavaram, assim, um abismo de discórdia que saltou aos olhos de todo o mundo antigo. Elizabeth Clark argumenta que entre a composição do comentário aos *Ef* (final dos anos 380) e da *Apologia contra Rufino* (401-402), Jerônimo progressivamente se afastou da teologia origenista, e que Rufino, no entanto, não deixou de tomar esse mesmo comentário como o foco central da crítica que elaborou na *Apologia contra Jerônimo*<sup>331</sup>. Das 21 passagens em que o comentário aos *Ef* exibe uma interpretação que provavelmente remete a Orígenes, Rufino seleciona 15, que aparecem na maior parte dos casos no livro I, e Jerônimo responde a apenas 6 delas. O livro II interessa-nos mais de perto, no qual, entre vários outros tópicos, Rufino aponta para o gosto de Jerônimo pela literatura pagã e para a proximidade que mantinha com o judaísmo rabínico:

“Foi a Barrabás, diferentemente de mim, que ele tomou como seu mestre na Sinagoga, e a Porfirio, por cuja *Introdução* ele, e não eu, foi introduzido em Lógica. Perdoe-me por eu ter preferido ser tomado por um homem inábil e ignorante ao invés de ser chamado de discípulo de Barrabás. Pois, quando Cristo e Barrabás foram oferecidos à nossa escolha, eu, na minha simplicidade, escolhi a Cristo. Você, como parece, deseja unir seus brados com aqueles que dizem: “Não esse homem,

<sup>329</sup> JERÔNIMO. *In Ezechielem. Prologus* (PL 25 16A-17A): “Scorpiusque inter Enceladum et Porphyriorem Trinacriae humo premitur, et Hydra multorum capitum contra nos aliquando sibilare cessavit: datumque tempus, quo non haereticorum respondere insidiis, sed Scripturarum expositioni incumbere debeamus”.

<sup>330</sup> RICHARDSON, C. “The condemnation of Origen”. *Church History*, vol.6, n.º. 1 (mar. / 1937), pp.50-64); LARDET, P. *Apologie contra Rufin*, p.21.

<sup>331</sup> CLARK, Elizabeth. “The place of Jerome’s Commentary on Ephesians in the Origenist Controversy”, p.155.

mas Barrabás”. E eu gostaria de saber: o que Porfírio, aquele seu amigo que escreveu seus livros blasfemos contra a nossa religião, ensinou a você? Que proveito você obteve de ambos os mestres de que tanto você se vangloria, um baseando sua inspiração nos ídolos que representam demônios, o outro, como você nos diz, da Sinagoga de Satã? Nenhum, como posso ver, além do que eles mesmos sabiam. De Porfírio você ganhou a arte de falar mal dos cristãos, de atacar aqueles que vivem na virgindade e na continência, a nossos diáconos e presbíteros, e de difamar em suas publicações toda ordem e grau dos cristãos. Do seu outro amigo, Barrabás, que você escolheu na sinagoga ao invés de Cristo, você aprendeu a esperar pela ressurreição não na força, mas na fraqueza, a amar a letra que mata e odiar o espírito que dá a vida, e outras coisas mais secretas que, se a ocasião demandar, devem posteriormente, no tempo devido, ser trazidas à luz”<sup>332</sup>.

Rufino se refere, entre os mestres de Jerônimo, a Porfírio e ao judeu Baranina, a quem apelidou jocosamente de “Barrabás”, o criminoso que, na celebração da última Páscoa de Jesus, foi solto em seu lugar<sup>333</sup>. De fato, nenhum dos nomes da patrística antiga ultrapassou Jerônimo no estreitamento das relações com o judaísmo<sup>334</sup>: Baranina foi um dos professores que ensinaram hebraico a Jerônimo. Quanto a ter Porfírio por mestre, Rufino também estava certo: provavelmente em sua estada em Antioquia, em meados dos anos 370, quando se especializou em língua grega, Jerônimo se iniciou na lógica aristotélica, com a ajuda da *Isagogê* porfiriana e dos comentários conhecidos de Alexandre de Afrodísia<sup>335</sup>. Mas não apenas pela *Isagogê* e pelo CC Jerônimo havia conhecido Porfírio. Sua controvérsia contra Joviniano marca a ampla revivescência do uso irrestrito de literatura pagã em seus escritos. Joviniano foi um monge que habitava em Roma e defendia um meio de cenobitismo menos agressivo, mais confortável, que não impedisse os cuidados com a aparência e com as roupas, que permitisse um gosto

<sup>332</sup> RUFINO. *Apologiae in Hieronymum* II.12 (PL 21 595B): “Non propter istos dicit, quia ipsi nos docuimus, sed quia Barrabam ejus de Synagoga magistrum non suscepimus, et per εἰσαγωγήν Porphyrii, ad Logicam non sumus introducti. Ignosce mihi pro hoc quod malui ante imperitus et indoctos videri, quam Barrabae discipulus dici. Proposito etiam Christo simul et Barraba, ego quasi imperitus Christum elegi. Tu, ut video, cum illis clamas qui adversum Christianos, et adversum religionem nostram blasphemiae volumina conscripsit? Quid te isti in quibus tantum te jactas, unus ab idolis daemonum, et alius de Synagoga, ut dictis, Satanae magistri docuerunt boni? Nihil video nisi hoc quod et ipsi noverant. Nam Porphyrius te docuit de Christianis male loqui, considerare virgines, continentes, diáconos, presbyteros, et omnem prorsus Christianorum gradum et ordinem libellis editis infamare. Ille vero de Synagoga Barrabas tuus pro Christo electus, docuit te resurrectionem carnis, non in virtute, sed in fragilitate sperare: literae occidentis amicum fieri, et inimicum spiritus vivificantis. Et alia quaedam secretiora, quae si res poposcerit, postmodum proferentur in tempore”.

<sup>333</sup> Mt 27:16; Mc 15:7; Lc 23:19; Jo 18:40; At 3:14.

<sup>334</sup> BRAVERMAN, Jay. *Op. cit.*, p.4.

<sup>335</sup> RUFINO. *Apologiae in Hieronymum* II.9 (NPNF2-03 464 / PL 21 590C); KELLY, J. N. D. *Op. cit.*, p.17.

por boa alimentação, a freqüentação de banhos públicos e o convívio saudável entre homens e mulheres<sup>336</sup>. Jerônimo o denominou “Epicuro dos cristãos” e escreveu uma cáustica polêmica que especialmente se dedicou ao valor espiritual do jejum, extraindo a maior parte de seus argumentos, sem citar suas fontes, do tratado *Sobre a abstinência* de Porfírio<sup>337</sup>. A crítica de Rufino, assim, encontra amplo fundamento; a resposta de Jerônimo na *Apologia contra Rufino* não foi capaz de rebatê-la de forma convincente:

Quantos de nossos escritores contenderam contra esses mais ímpios homens, Celso e Porfírio! Mas qual deles perdeu de vista sua causa para se ocupar inutilmente imputando-lhes um crime, como deve ocorrer não em escritos eclesiásticos, mas no dossiê de um juiz? Além disso, que importa que você perca sua causa? Você irá até o crime para superá-lo. Pois que vantagem você obteve se estabeleceu a criminalidade de um homem mas falhou em seu argumento? É absolutamente desnecessário que, trazendo a acusação, você arrisque a própria cabeça: se o seu objetivo é vingança, pode contratar um carrasco, e satisfazer seu desejo. Você finge temer um escândalo, e ainda está pronto a matar um homem que fora seu irmão, a quem você agora acusa, e trata sempre como um inimigo. Todavia me pergunto como um homem como você, que sabe quem ele é, pode ser tão blindado pela loucura a ponto de desejar conferir-me um benefício tirando minha alma dessa prisão para que eu não sofra permanecendo com você na escuridão do presente século<sup>338</sup>.

Jerônimo ainda tentou escapar da acusação de não ter escrito contra Porfírio em seu prefácio à tradução de *Dn* argumentando que dedicou sua introdução a seus amigos, não a seus detratores<sup>339</sup>. A cobrança por uma réplica a Porfírio, no entanto, estava lançada, mesmo que Jerônimo tivesse mencionado naquele prefácio que já haviam refutado Porfírio os mestres Apolinário, Metódio e Eusébio<sup>340</sup>. A fragilidade dos argumentos de Jerônimo em resposta a Rufino quanto ao seu apego pela literatura pagã

<sup>336</sup> JERÔNIMO. *Adversus Jovinianum* I.40; II.21, 36 (NPNF2-06 378-379, 403-404, 414-415).

<sup>337</sup> COURCELLE, P. *Late latin writers and their greek sources*. Cambridge: ET, 1969, p.73. São fornecidas as referências do *De abstinencia* citadas por Jerônimo, especialmente em *Adversus Jovinianum* II.5-17 (NPNF2-06 391-394).

<sup>338</sup> JERÔNIMO. *Contra Rufinum* III.42 (PL 21 489A-B): “Adversus impiissimus, Celsum atque Porphyrium, quanti scripsere nostrorum? Quis omissa causa, in superflua criminum objectione versatus est? Quae non chartae Ecclesiasticae, sed libelli debent iudicium continere. Aut quid refert, si causa cadas, et crimine superes? Non necesse est, ut cum periculo tui papitis accuses. Uno percussore conducto, satis potes facere desiderio tuo. Et scandalum timere te simulas, qui dudum fratrem, nunc accusatum, semper inimicum, ES paratus occidere. Et tamen miror, quomodo homo prudens, furore praeventus, velis mihi beneficium tribuere, ut educas de cárcere animam meam, et non patiaris tecum in tenebris hujus saeculi commorari”.

<sup>339</sup> JERÔNIMO. *Contra Rufinum* II.33 (NPNF2-03 516-517).

<sup>340</sup> JERÔNIMO. *Praefatio in Danielelem* (NPNF2-06 493).

justifica que, alguns anos depois, ainda sob o clima de tensões e dissonâncias doutrinárias que marcava o cristianismo oriental no início do século V, Jerônimo tenha dedicado a Porfírio um lugar de honra no *CJr*. Vemos por que Jerônimo homenageou Porfírio com uma réplica laboriosa: para desvencilhar-se das acusações infligidas por Rufino - que fizeram Jerônimo sentir-se acusado, visto que de fato Porfírio foi não apenas a autoridade mais destacada a quem recorreu em *Contra Joviniano*, mas um clássico da filosofia que não faltou em sua biblioteca - e para evitar o sinal de heresia em sua frente, reputado, não apenas como ciceroniano à maneira de seu sonho apocalíptico, mas pior, como um porfiriano devoto. Jerônimo desejava provar que não era discípulo de Porfírio, de Orígenes, de Cícero, nem de Virgílio ou de Horácio, mas apenas cristão. Para tanto, não hesitou em contender contra cristãos, gregos ou judeus: Jerônimo se arrogou a polêmica, e não tanto Porfírio, como a patrística da antiguidade tardia nos conduz a pensar. No interior do helenismo de seu tempo, Porfírio agiu como um pacificador, procurando conciliar as filosofias dos grandes pensadores do passado com a do mestre Plotino e com a sua própria. Jerônimo, inserido nas tensões que caracterizaram a institucionalização do cristianismo no crepúsculo da Antiguidade, escandalizou amigos e detratores com a contumácia de seu pensamento e a voracidade de suas palavras.

#### *Uma resposta a Maurice Casey*

Na opinião de Casey<sup>341</sup>, Jerônimo incorre em sua pior polêmica contra Porfírio quando critica o filósofo em sua interpretação do “um como filho de homem” daniélico<sup>342</sup>. Casey, com base na interpretação de Porfírio dada a *Dn* 2:34, admite que o filósofo também interpreta a figura semelhante a uma forma humana de 7:13 como um símbolo dos santos do Altíssimo, mencionados em 7:22: seriam todos símbolos dos judeus piedosos dos tempos da revolta dos macabeus, signos corpóreos e coletivizantes do texto daniélico que forma alguma aludem, argumenta Casey, à figura de Judas Macabeu - isso seria uma interpretação individualizante e inadequada do símbolo segundo os parâmetros de Porfírio. A polêmica que Casey nesse ponto levanta contra Jerônimo diz respeito ao uso, por parte de Jerônimo, de um recurso retórico criado - julga Casey - com a intenção de promover uma ocasião de polemizar intencionalmente

<sup>341</sup> A discussão retoma o que foi apresentado no artigo MALUF, Lilian Chaves. “Porfírio e Daniel 7: debates acadêmicos entre Maurice Casey e Arthur Ferch”, pp. 51-60.

<sup>342</sup> CASEY, M. “Porphyry and the origin of the Book of Daniel”. *Journal of Theological Studies*, n.s., vl. XXVII, pt. 1, April 1976, pp.20.

com Porfírio e de refutá-lo imediatamente. No trecho do *CJr* a que Casey se reporta, constam os seguintes dizeres:

“Que Porfírio responda: a que homem isso poderia corresponder, ou, de outro modo, quem seria tão poderoso para quebrar e pulverizar o pequeno chifre, que ele [Porfírio] interpreta como sendo Antíoco? Se ele responder que os generais de Antíoco foram derrotados por Judas Macabeu, deverá explicar de que modo este virá com as nuvens do céu (...)”<sup>343</sup>.

Na verdade, como o próprio Casey observa, notamos que com o uso do subjuntivo Jerônimo não afirma que Porfírio interpreta o filho do homem daniélico como Judas Macabeu, apenas lança a pergunta a Porfírio retoricamente<sup>344</sup>. Jerônimo desejava apenas fixar a dimensão cristológica de *Dn*, em contraposição à leitura historizante feita por Porfírio. Para além disso, supondo que Jerônimo tivesse realmente afirmado que Porfírio interpretou o filho do homem daniélico como sendo Judas Macabeu, não poderíamos contestá-lo, visto que é a nossa única fonte. Ao contrário do que Casey afirma, Jerônimo não tem a intenção de persuadir seus leitores de que Porfírio fez essa identificação, mesmo porque as teses do *CC* eram amplamente conhecidas no ambiente eclesiástico para o qual Jerônimo escrevia. Isso esvazia de significado a crítica de Casey contra Jerônimo e nos leva a questionar em outros aspectos sua apreciação da querela jeronimo-porfíriana.

O que mais incomoda Casey na argumentação de Porfírio sobre *Dn* é pensar em como o filósofo elaborou seus argumentos e tão facilmente concluiu o que a crítica moderna apenas recentemente admite. Casey afirma que “é extremamente difícil, senão impossível”<sup>345</sup> explicar como Porfírio teria fundado uma tradição exegética e notado em primeira mão que *Dn* é uma pseudepigrafia. O argumento de Casey para explicar a originalidade da crítica porfíriana sobre *Dn* reside na alegada existência de uma tradição exegética de estudiosos sírios existente anteriormente a Porfírio, com os quais ele teria estudado e adquirido conhecimento para embasar sua teoria crítica. A metodologia utilizada por Casey para demonstrar sua tese constitui a grande dificuldade de suas

<sup>343</sup> JERÔNIMO. In *Danielem* 7:7c-14b (PL 25 533D): “Hoc cui potest hominum convenire, respondeat Porphyrius: aut quis iste tam potens sit, qui cornu parvulum, quem Antiochum interpretatur, fregerit atque contriverit? Si responderit Antiochi principes, a Juda Machabaeo fuisse superatos, docere debet quomodo cum nubibus coeli veniat (...)”.

<sup>344</sup> CASEY, M. “Porphyry and the origin of the Book of Daniel”, p.22.

<sup>345</sup> *Idem*, p.28.

argumentações. Casey selecionou três passagens em *Dn* e verificou as interpretações que lhe foram dadas por diferentes autores sírios, da Antigüidade ao fim do primeiro milênio, para provar que, alinhados à interpretação que Porfírio oferece das mesmas passagens, dão continuidade a uma tradição exegética já existente. As passagens selecionadas são a do pequeno chifre, em *Dn* 7:8, a do “Filho do Homem”, em *Dn* 7:13, e a de *Dn* 12:2, referente à ressurreição e ao tempo do fim. Foram selecionadas para a pesquisa de Casey as exegeses de: Aphrahat (337 d.C.), Ephraim da Síria (360-373 d.C.), Policrônio (430 d.C.), Cosmas Indicopleustes, as glosas da versão *Peshitta*, as interpretações de Teodoro bar Koni, Isho bar Nun, Isho’dad de Merv, Hayyim Galipapa e Teodoreto de Ciro<sup>346</sup>.

Sobre a interpretação do pequeno chifre, foram consultados Aphrahat, Ephraim, Policrônio, a versão *Peshitta* e Galipapa; todos o identificaram como Antíoco IV Epífanês. Com relação ao significado da figura do “filho do homem”, foram consultados Aphrahat, Ephraim, Teodoro bar Koni, Isho’dad de Merv e Galipapa; apenas o primeiro não adere à tradição siríaca dita “materialista” que lê a passagem como um símbolo dos macabeus. Por último, quanto à exegese de *Dn* 12, foram consultados Ephraim, Policrônio, Galipapa e Teodoreto; com exceção do último, que critica a tradição siríaca, os demais identificam a referência com o triunfo dos macabeus sobre a perseguição selêucida. Com isso, Casey procura demonstrar que Porfírio pertenceu à tradição exegética desses autores e que, juntamente com eles, dá continuidade a uma tradição interpretativa mais antiga, familiarizada com os elementos-chave apontados por Porfírio em sua crítica a *Dn*.

Nossa crítica parte do estudo realizado por Arthur Ferch em sua tese de doutoramento, em que foi dedicado um apêndice a Maurice Casey<sup>347</sup>. Ferch concorda com a idéia caseyana de que Porfírio teria lançado uma interpretação coletivizante do “um como filho de homem” daniélico, porém discorda de Casey em tudo o mais. Para Ferch, o grande problema com a argumentação de Casey é que não há uma única evidência da existência de uma tradição exegética siríaca anterior a Porfírio, já que todas as fontes estudadas por Casey são posteriores a Porfírio. Como Ferch explica, na falta de evidências concretas que testemunhem a existência de uma tradição pré-porfiriana, Casey procura sustentar suas idéias em deduções analíticas comprometidas. Fundamentalmente, Ferch critica Casey em três pontos: primeiro, que não se pode

<sup>346</sup> *Idem*, p.23.

<sup>347</sup> FERCH, A. *Op. cit.*, pp.193-204.

afirmar gratuitamente a existência de uma tradição exegética representativa da cultura literária em que Porfírio teria se ambientado; segundo, que, à luz das diferenças entre as abordagens selecionadas por Casey para afirmar que exegetas sírios seguiram na mesma esteira analítica de Porfírio, também depois dele não se pode afirmar a formação de uma tradição; terceiro, que a pesquisa realizada por Casey parece apenas indicar que o sentido literal e histórico de *Dn* foi notado, depois de Porfírio, por diferentes autores cristãos que estudaram *Dn* e tomaram conhecimento do trabalho de Porfírio. Aphrahat concorda com Porfírio quanto à idéia de que a primeira besta daniélica (o leão) é Babilônia e a segunda (o urso) representa a Medo-Pérsia, e que o pequeno chifre é Antíoco Epífanês, mas discorda da identidade da última besta, sendo a terceira (o leopardo) Alexandre, o Grande e a quarta (o monstro de dez chifres), para Aphrahat, identificada com Roma, o “reino dos filhos de Esaú”<sup>348</sup>. A mais gritante diferença, contudo, diz respeito à identificação do “um como filho de homem” como Cristo, em sua segunda vinda, por Aphrahat<sup>349</sup>, e por Porfírio como o povo de Israel. Ephraim da Síria concorda com Porfírio e Aphrahat quanto à identidade do pequeno chifre de *Dn* 7, Antíoco Epífanês, porém Ephraim tem uma aplicação dual do sentido de *Dn* 7:13, referente aos tempos dos macabeus, por um lado, mas por outro em plena consumação pela vinda de Cristo. Assim, essas e as demais fontes consultadas por Casey diferem de Porfírio no ponto fulcral da exegese do filósofo: não lêem *Dn* como uma pseudepigrafia, mas ainda como uma profecia da vinda de Cristo. Em resumo, há apenas pequenos pontos de contato entre Porfírio e a patrística siríaca sobre Daniel. O melhor caminho para a explicação da originalidade da argumentação de Porfírio está em seu método exegético, o que defendemos com base, principalmente, na evidência que consta em *História Eclesiástica* VI.19.4<sup>350</sup>, de Eusébio de Cesaréia.

<sup>348</sup> APHRAHAT. *Demonstratio* V (NPNF2 §13). Para Porfírio, os reinos são Babilônia, Medo-Pérsia, a Macedônia de Alexandre e a Macedônia dos Diádocos em diante.

<sup>349</sup> APHRAHAT. *Demonstratio* V (NPNF2 §23).

<sup>350</sup> Cf. nota 101.

#### IV. Daniel no Antro das Ninfas: por uma metodologia porfiriana

##### *O polemista Porfírio*

No capítulo intitulado “O imperador Diocleciano”, no livro *Aspectos da Antigüidade*, Moses Finley descreveu, em tom depreciativo, os tempos habitados por personagens como o mencionado governante, seu César Galério e o apologista cristão Lactâncio<sup>351</sup>. Chamou a atenção de Finley, dentre os trabalhos cristãos de Lactâncio - datados a partir da Grande Perseguição de Diocleciano contra os cristãos do Império (303-311 d.C.) - o escrito *Sobre a morte dos perseguidores*, composto até 314<sup>352</sup>. A intenção desse texto é demonstrar que, por obra da divina providência, “os que haviam torturado os justos entregaram suas almas criminosas entre os castigos celestes e os tormentos a que se tornaram credores”<sup>353</sup>. Particularmente, a morte de Galério, o qual, segundo Lactâncio, fora o instigador da perseguição junto a Diocleciano, é descrita com pormenores que permitem quase recriar imaginativamente as cores, os odores e o aspecto de um corpo acometido de agudo sofrimento físico e que, nessas condições, não escaparia ao fim<sup>354</sup>. Para Finley, está-se diante de um retrato de imaginários ressentidos e percepções supersticiosas:

“Era um universo privado de liberdade, criatividade e esperança: os homens esperavam a salvação no outro mundo, e não nesta vida. Era um universo onde conviviam a servidão em massa e a riqueza escandalosa, um universo de grandiloquência, ignorância e medonha superstição”<sup>355</sup>.

Finley argumentou que a perseguição não representou uma iniciativa no sentido de barrar quaisquer avanços da cristandade enquanto forma concreta de ameaça à estabilidade do império ou ao poder constituído, mas que foi fruto da “piedade pagã associada à fúria de um autocrata insultado”, aludindo ao episódio em que Diocleciano, certa ocasião em que realizava sacrifícios “in partibus Orientis”<sup>356</sup>, fora ultrajado por

<sup>351</sup> FINLEY, Moses. “O imperador Diocleciano”. In: *Aspectos da Antiguidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p.166.

<sup>352</sup> BARNES, T. D. “Lactantius and Constantine”. *Journal of Roman Studies*, vol.63 (1973), p.39.

<sup>353</sup> LACTÂNCIO. *De mortibus persecutorum* I (PL 07 192A): “qui justos excarnificaverunt, coelestibus plagis, et cruciatibus meritis nocentes animas profuderunt”.

<sup>354</sup> LACTÂNCIO. *De mortibus persecutorum* XXXIII (PL 07 246A-247B).

<sup>355</sup> FINLEY, Moses. *Op. cit.*, p.166.

<sup>356</sup> LACTÂNCIO. *De mortibus persecutorum* X.1-5 (PL 07 210A-211A).

cristãos que, fazendo o sinal da cruz, afugentaram os espíritos e frustraram as adivinhações que deveriam ter sido proferidas<sup>357</sup>. Entre perseguições movidas por um sentimento religioso ultrajado e sua contraparte apologética posterior, representativa das manifestações oportunas da ira divina contra seus adversários pagãos, o eclipse do século III e o início do século IV, para Finley, não poderiam representar um universo espiritual mais tenebroso.

O que incomodou a Finley nesse ambiente romano-tardio não se deve à filosofia nem à religião em si mesmas, mas a uma densa atmosfera de debates religiosos. Encontramos em Lactânncio mostras de que ao redor dos anos 300 pairava sobre os ânimos um espírito de antagonismos no aspecto religioso. Em *Instituições Divinas (DivInst)* V.19-21, o retórico da Nicomédia expõe um sofisticado argumento a favor de uma coexistência religiosa pacífica no Império:

“Não há ocasião para a violência e para a injúria, pois a religião não pode ser imposta: a questão deve ser conduzida por palavras e não por agressões, que possam afetar a vontade. Desembainhem a espada de seus intelectos: se sua razão é verdadeira, que seja referida. Estamos preparados para ouvir, se ensinarem; enquanto estão mudos certamente não lhes damos crédito, assim como não cedemos em sua fúria. Que nos imitem racionalizando o conjunto de toda a questão, pois não arrastamos, como dizem, mas ensinamos, provamos, mostramos”<sup>358</sup>.

Em Lactânncio encontramos ampla defesa da tolerância religiosa, apesar de sua pretensa superioridade cristã e ainda que seu veio vingativo - este depositado na ação direta de Deus - tenha sido assinalado alhures, em *Sobre a morte dos Perseguidores*. Por volta dos anos 300, o cristianismo praticamente cobria todo o Império Romano, especialmente nas províncias orientais da Cirenaica aos Bálcãs, onde o grego era falado pelos mais cultos; a Ásia Menor foi o reduto do cristianismo por excelência, onde a maioria da população já era cristã, de todos os estratos sociais, senão na própria família de Diocleciano - um incômodo que se somava à crise que assolava a política, a

<sup>357</sup> FINLEY, Moses. *Op. cit.*, p.170-171.

<sup>358</sup> LACTÂNCIO. *Divinarum Institutionum* V.19 (PL 06 613A-614A): “Non est opus vi et injuria, quia religio cogi non potest: verbis potius quam verberibus res agenda est, ut sit voluntas. Distringant aciem ingeniorum suorum: si ratio eorum vera est, afferatur. Parati sumus audire, si doceant: tacentibus certe nihil credimus; sicut ne saevientibus quidem cedimus. Imitentur nos, et rationem rei totius exponant. Nos enim non illicimus, ut ipsi objectant: sed docemus, probamus, ostendimus”.

economia e a sociedade romana<sup>359</sup>. Tratava-se de uma alternativa à compreensão do cosmos, dos tempos e das leis que regiam a natureza e os homens, entre paralelos e dissonâncias com as mais diversas religiões e crenças difundidas, especialmente em relação ao pensamento grego e ao judaico. Quanto a este último, destacamos a idéia de que a narrativa da morte de Galério, instigador da perseguição, em *Sobre a morte dos perseguidores* apresenta notáveis paralelos com a descrição da morte de Antíoco IV Epífanes em *IIMc* 9:7-28: fazendo-se sentir os efeitos das medidas persecutórias, o perpetrador é ferido com uma enfermidade incurável, padece de sofrimentos insuportáveis, volta-se com humildade para aqueles contra os quais se lançava, reconhecendo o verdadeiro Deus, e proclama um edito favorável aos perseguidos, porém sem alcançar o favor divino e escapar à morte. Diante das expressões de sabedoria e religiosidade grega, merece atenção um fato curioso ocorrido com Lactâncio. Ainda durante a tetrarquia dioclecianica (293-305), Lactâncio esteve na Bitínia ensinando retórica, quando conheceu “dois homens que insultaram a verdade”:

“Um deles reconhecia a si mesmo como prócer da filosofia: na verdade era tão dado aos vícios que esse mestre da abstinência ardia não menos em avareza que em prazeres, tão suntuoso em viveres que esse defensor da virtude e apologista da moderação e da pobreza, na escola, comia em sua casa melhor que em um palácio. Com efeito, ocultava seus vícios com os cabelos, com a túnica e (porque é o maior velamento) com as riquezas; para aumentá-las, granjeava com admirável habilidade a amizade dos juizes e os comprometia consigo servindo-se de nome falso; dessa forma, não só vendia suas sentenças, como também impedia, com esse poder, aqueles a quem expulsava de suas casas de reclamarem seus territórios. Em verdade, este, que destruía suas controvérsias com seu modo de vida, ou, que acusava sua forma de vida com suas controvérsias, este, que era duro censor e acérrimo acusador de si mesmo, nessa mesma época em que o povo de Deus era perseguido, vomitou três vezes contra a Religião e o nome cristão, dizendo que “o ofício do filósofo, antes de tudo, é remediar os erros dos homens e fazê-los voltar ao caminho verdadeiro, ou seja, ao culto dos deuses, por cuja providência e majestade (como ele diz) é governado o mundo; e não permitir que os homens ignorantes sejam

---

<sup>359</sup> DANIÉLOU, Jean & MARROU, Henry. *The Christian Centuries: A New History of the Catholic Church*. Vol.I: The first six hundred years. New York: McGraw-Hill Book Company, 1964, p.223-230. O edito real de 23 de fevereiro de 303 causou escândalo no Oriente, onde as comunidades cristãs eram numerosas.

conduzidos pelos enganos de uns poucos para que sua simplicidade não seja presa e pasto de homens astutos”<sup>360</sup>.

Um dos homens a que Lactânncio se refere foi Sossiano Hiérocles, uma figura proeminente na burocracia romana: assumiu governos de províncias, como em Palmira e na Bitínia, a prefeitura do Egito e o vicariato no Oriente, tendo desempenhado um papel ativo na Grande Perseguição, como permitiria supor seu escrito *Amante da Verdade* (*Φιλαλήθης λόγος*), de cunho anticristão (ou feito *para* os cristãos, como informa Lactânncio, dirigindo-lhes severas advertências quanto às Escrituras), aparentemente conhecido antes da perseguição e reeditado por essa ocasião<sup>361</sup>. Não compartilha da mesma clareza e tem sido objeto de intensas especulações, porém, a identificação do outro homem, do filósofo mencionado por Lactânncio. Em 1959, Henry Chadwick publicou um estudo que reconheceu o semblante de Porfírio na descrição lactanciana do filósofo pagão presente em Nicomédia nos primeiros tempos da perseguição<sup>362</sup>, baseando-se, para tanto, em uma declaração que consta na *Carta a Marcela*, segundo a qual Porfírio, contados dez meses de seu matrimônio, fora chamado “para ocupar-se dos interesses dos helenos” (*καλούσης τῆς τῶν Ἑλλήνων χρείας*)<sup>363</sup>. Admite-se convencionalmente, entretanto, que não foi Porfírio o alvo das críticas de Lactânncio<sup>364</sup>, primeiramente pela falta de evidências e pela dificuldade que nos salta à

<sup>360</sup> LACTÂNCIO. *Divinarum Institutionum* V.2 (PL 06 553A): “duo qui jacenti atque abjectae veritati”; “quorum alter antistitem se philosophiae profitebatur: verum ita vitiosus, ut continentia magister, non minus avaritia, quam libidinibus arderet, in victu tam sumptuosus, ut in schola virtutis assertor, parcimoniae paupertatisque laudator, in palatio pejus coenaret, quam domi. Tamen vitia sua capillis et pallio, et (quod maximum est velamentum) divitiis praetegebat; quas ut auget, ad amicitias iudicum miro ambitu penetrabat, eosque sibi repente auctoritate falsi nomini obligabat; non modo ut eorum sententias venderet, verum etiam ut confines suos, quos sedibus agrisque pellebat, a suo repetendo hac potentia retardaret. Hic vero, qui suas disputationes moribus destruebat, vel mores suos disputationibus arguebat, ipse adversus se gravis censor, et accusator acerrimus, eodem ipso tempore, quo Justus populus nefarie lacerabatur, tres libros evomuit contra Religionem nonenque christianum: professus ante omnia philosophi officium esse erroribus hominum subvenire, atque illos ad veram viam revocare; id est, ad cultus deorum, quorum numine ac majestate (ut ille dicebat) mundus gubernetur, nec pati homines imperitos quorumdam fraudibus illici, ne simplicitas eorum praedae ac pabulo sit hominibus astutis”.

<sup>361</sup> BARNES, T. D. “Sossianus Hierocles and the antecedents of the ‘Great Persecution’”. *Harvard Studies in Classical Philology*, vol.80 (1976), pp.243-246.

<sup>362</sup> CHADWICK, Henry. *The Sentences of Sextus*, pp.142-143.

<sup>363</sup> PORFÍRIO. *Ad Marcellam* 4.

<sup>364</sup> Opõem-se à identificação do filósofo de Lactânncio com Porfírio estudiosos como J. Bidez e T. D. Barnes. Cf. BIDEZ, J. *Op. cit.*, pp.66-67, e BARNES, T. D. “Porphyry against the Christians: date and attribution of fragments”. *Journal of Theological Studies*, n.s.24 (1973), pp.424-442. De opinião contrária, suspeitosos de que Porfírio tenha sido o filósofo anônimo criticado em *Instituições Divinas*, são autores, além de Chadwick, como E. DePalma Digeser, P. F. Beatrice e R. L. Wilken. Cf. discussão em BENOIT, P. “Un adversaire du christianisme au IIIème siècle: Porphyre”. *Revue Biblique*, vol.54 (1947), pp.543-572, e DIGESER, E. DePalma. “Lactantius, Porphyry and the debate over religious toleration”. *Journal of Roman Studies*, vol.88 (1998), pp.129-146.

vista: a de conciliar a imagem do filósofo descrito em *DivInst*, caracterizado pela mediocridade intelectual, pela corrupção moral, pela adulação e pela frivolidade, com a figura pia de Porfírio, autor de um longo tratado sobre a abstinência da comida e do sexo, conhecido pela eloquência, pelos princípios filosóficos e pela virtude, como nos informa seu biógrafo Eunápio:

“A ele, apenas, lançou-se então toda a glória de seu mestre e ele se tornou como que um arauto, pois não deixou de abordar algum ramo da ciência. Há certamente que se surpreender e que se questionar que ramo ele cultivou com mais talento: se as disciplinas que constituem a arte oratória, ou as regras minuciosas da gramática, se ele se voltou de preferência a tudo o que depende dos números, ou à geometria, ou à música. Quanto à sua filosofia, ela não é acessível à razão humana, e não saberíamos exprimir seus princípios em linguagem ordinária. Deixemos, portanto, tudo o que pertence à filosofia e à teurgia no domínio das iniciações ou dos mistérios e digamos que esse homem foi como um composto e um resumo de todas as virtudes”<sup>365</sup>.

Pelos dizeres de Eunápio, notamos poucas semelhanças entre Porfírio e a descrição do *antistes philosophiae* de Lactâncio. Outra dificuldade nessa identificação diz respeito à composição textual: Lactâncio menciona três livros de conteúdo anticristão “vomitados” pelo incógnito filósofo. Dentre os textos de natureza explicitamente anticristã produzidos por Porfírio, sabe-se que os tratados *CC* compunham um detalhado comentário às Escrituras cristãs, como é possível inferir a partir do *CJr*, em que abrem-se rélicas ao livro XII de Porfírio<sup>366</sup>, donde concluímos que havia pelo menos quinze desses livros; há, todavia, uma composição anticristã porfiriana em três volumes: o tratado *PhOr*, do qual restam apenas alguns fragmentos preservados por Eusébio e Agostinho<sup>367</sup> e alguns testemunhos. Argumentos substanciais baseados nesse indício pronunciam-se tanto a favor quanto contra a identificação do filósofo de Lactâncio com Porfírio. Contra a idéia, por exemplo, Bidez argumentou que *PhOr* constitui uma composição datada da juventude de Porfírio, já que discute as

<sup>365</sup> EUNÁPIO. *Vitae Sophistarum* IV.2.2.4-IV.2.5.1: “ἔστι γοῦν ἀπορήσαι καθ’ εαυτὸν καὶ θαυμάσαι, τί πλεῖον ἔστι τῶν ἐσπουδασμέων· πότερον τὰ εἰς ὕλην ῥητορικὴν τείνοντα, ἢ τὰ εἰς γραμματικὴν νᾶκρίβειαν φέροντα, ἢ ὅσα τῶν ἀριθμῶν ἤρτηται, ἢ ὅσα νέυει πρὸς γεωμετρίαν, ἢ ὅσα πρὸς μουσικὴν ῥέπει. τὰ δὲ εἰς φιλοσοφίαν, οὐδὲ τὰ περὶ λόγους καταληπτῶν, οὔτε τὸ ἠθικόν ἐφικτόν λόγῳ· τὸ δὲ φυσικὸν καὶ θεουργὸν τελεταῖς ἀφείσθω καὶ μυστηρίοις· οὔτω παντομίγες τι πρὸς ἅπασαν ἀρετὴν ὁ ἀνὴρ αὐτὸς χρῆμά τι γέγονεν”.

<sup>366</sup> JERÓNIMO. *In Danielelem. Prologus* (PL 25 491A). No comentário a Mt, Jerônimo menciona ainda o livro XIII de *CC* (JERÓNIMO. *In Evangelium Matthaei* IV.24:16). A *Suda* menciona os quinze livros.

<sup>367</sup> O’MEARA, J. J. *Porphyry’s Philosophy from Oracles in Augustine*. Paris, Études Augustiniennes, 1959; e O’MEARA, J. J. *Porphyry’s Philosophy from Oracles in Eusebius’ Praeparatio Evangelica and Augustine’s Dialogues of Cassiciacum*. Paris: Études Augustiniennes, 1969.

sabedorias hebraica, egípcia e caldaica e não demonstra orientação neoplatônica<sup>368</sup>. Assim sendo, *PhOr* não poderia corresponder ao texto a que Lactâncio se refere, pois que este declarou não estar interessado nos ataques feitos anteriormente à época em que escrevia (Porfírio gozava de sua velhice)<sup>369</sup>. Por outro lado, como Digeser replica, a noção expressa pelo tratado quanto à piedade cristã, marcadamente por sua repugnância aos cultos cívicos praticados no Império, toca exatamente na questão que fez do cristianismo o alvo das perseguições de Diocleciano, o que avançaria a datação de *PhOr* para a época da Grande Perseguição, quando Lactâncio escreveu.

Para além das discussões sobre a referência ao texto em três volumes, Digeser relaciona uma informação dada por Lactâncio - a de que o filósofo anônimo “caiu no maior dos desapareços, já que não conseguiu a graça que esperava e, por outro lado, a glória que conseguiu converteu-se em culpa e acusação”<sup>370</sup> - com o infortúnio que se sucedeu a Porfírio por ocasião de seu casamento com a viúva rica de seu falecido amigo<sup>371</sup>. Podem ter sido objetos da zombaria de Lactâncio o fato de Porfírio ter sofrido oposições daqueles que pertenciam à comunidade de Marcela e o embaraço por que passou o filósofo sob a acusação de ter se casado por dinheiro, como Porfírio se queixa na *Carta a Marcela*:

“Não foi tampouco pensando em teus recursos econômicos, nem nos meus [que te elegi como esposa]. (...) Não, bem longe disso, pela estupidez de teus concidadãos e pela inveja que sentem de nós tenho suportado abundantes calúnias e, de forma absolutamente inesperada, vi-me ameaçado de morte por tua causa”<sup>372</sup>.

Pode ser que esse embaraçoso episódio da vida de um detrator do cristianismo de fato tenha sido matéria do malicioso escárnio de Lactâncio e que Digeser e seus companheiros tenham razão em reconhecer os traços de Porfírio, acrescidos dos

<sup>368</sup> BIDEZ, J. *Op. cit.*, p.15.

<sup>369</sup> LACTÂNCIO. *Divinarum Institutionum* V.2 (ANF07 137 / PL 06 552B); no texto original, Lactâncio diz: “Omitto eos, qui prioribus eam temporibus nequicquam lacessierunt”. Na verdade, também é possível interpretar Lactâncio nesse ponto apenas por sua omissão (*omitto*) ou recusa à escrita dos nomes dos detratores do cristianismo aos quais se refere a seguir, e não como forma de ignorar suas idéias. Isso fortaleceria a tese de Digeser, pois a datação do *Filosofia dos Oráculos* não mais importaria - estando situada em qualquer momento até 305, quando o texto é citado por Arnóbio em *Adversus Nationes* I.1; I.36 (ANF06 413, 422) - na identificação do texto a que Lactâncio se reporta.

<sup>370</sup> LACTÂNCIO. *Divinarum Institutionum* V.2 (PL 06 555A): “et gratiam, quam speravit, non est adeptus, et gloria quam captavit, in culpam reprehensionemque conversa est”.

<sup>371</sup> DIGESER, E. DePalma. “Lactantius, Porphyry and the debate over religious toleration”, p.144.

<sup>372</sup> PORFÍRIO. *Ad Marcellam* I.7-1.8, I.14-2.1: “οὔτε μὴν διὰ χρημάτων περιουσίαν ἢ ὑμῖν ἢ ἐμοὶ προσοῦσαν· τοῦναντίον γὰρ ὑπ’ ἀβελτερίας τῶν πολιτῶν σου καὶ τῷ πρὸς ὑμᾶς φθόνῳ βλασφημίαις τε πολλαῖς περιπέπτωκα καὶ παρὰ πάσαν προσδοκίαν εἰς θανάτου κίνδυνον ὑπ’ αὐτῶν δι’ ὑμᾶς περιέστην.”.

elementos peculiares à zombaria de seu antagonista, em *DivInst* V.II. Em todo caso, Barnes e seus colegas levantam argumentos de suma relevância que merecem atenções redobradas. Em resumo, os indícios tecem hipóteses contraditórias e não encerram a questão. De toda forma, quer Porfírio seja, quer não o tão proeminente quanto corrupto filósofo de Lactâncio, há fortes indicações apontando para a idéia de que Lactâncio familiarizou-se com o *PhOr* e refutou algumas das teses aí contidas<sup>373</sup>. Em *DivInst* IV.13.12-14, Lactâncio cita um oráculo de Apolo a respeito de Jesus:

“Por causa disso, Apolo Milésio, sendo indagado se ele [Jesus] era Deus ou homem, respondeu desta maneira: “Ele era mortal em seu corpo, sendo sábio, com feitos maravilhosos; porém, tendo sido tomado com armas sob juízes caldeus, com pregos e cruz ele sofreu um amargo fim”. No primeiro verso ele disse a verdade, mas habilmente enganou aquele que lhe indagou, a quem era completamente desconhecido o sacramento da verdade”<sup>374</sup>.

Lactâncio reconheceu uma parcela de verdade no oráculo de Apolo e se apropriou daquilo que nele considerou verdadeiro, a fim de apontar para a disseminação entre os gregos das idéias de imortalidade da alma e de sabedoria relativamente a Jesus, em alusão a um trecho de *PhOr* em que Porfírio, tomando o mesmo oráculo apolíneo, introduz sua opinião a respeito de Jesus e de sua condição<sup>375</sup>. Porfírio considerava Jesus um sábio e não lhe dava o mesmo tratamento que outros depreciadores da doutrina cristã, como Celso ou Hiérocles, que tomavam Jesus por mágico, por um manipulador de forças cósmicas: nas palavras de Celso, “Foi por magia que ele [Jesus] pôde operar os milagres que pareceu realizar”<sup>376</sup>. Por sua vez, Porfírio reconhece que sua própria concepção a respeito de Jesus soa algo surpreendente<sup>377</sup>, e podemos medir sua excentricidade nesse aspecto levando-se em conta que apologistas cristãos como

<sup>373</sup> WILKEN, R. L. *The Christians as the Romans saw them*. New Heaven: Yale University Press: 2003, pp.159-160.

<sup>374</sup> LACTÂNCIO. *Divinarum Institutionum* IV.13 (PL 06 484A-B): “Propterea Milesius Apollo consultus, utrumne Deus, an homo fuerit, hoc modo respondit: Θνητὸς ἔην κατὰ σάρκα, σοφὸς, τερατώδεσιν ἔργοις, ἄλλ’ ὑπὸ χαλδαίων κριτῶν ὅπλοις συναλωθεῖς, γόμοις καὶ σκολόπεσσι πικρὴν ἀνέτλησε τελευτήν. Primo versu verum quidem dixit: sed argute consultorem fefellit, sacramentum veritatis penitus nescientem”.

<sup>375</sup> O oráculo de Apolo citado por Lactâncio pode ser a fonte grega para um fragmento de *PhOr* que consta em Agostinho, claramente atribuído a Porfírio. Cf. AGOSTINHO. *De civitate Dei* XIX.22.17-23-17.

<sup>376</sup> EUSÉBIO. *Contra Hieroclem* I-II (Loeb 484); ORÍGENES. *Contra Celsum* I.6.17-18: “ὡς γοητεία δυνήεντος ἃ ἔδοξε παράδοξα πεποιηκέναι”.

<sup>377</sup> BIDEZ, Joseph. *Op.cit.*, p.13: “Por muito tempo, ele [Porfírio] guardou pela pessoa do Cristo uma sincera veneração”.

Lactânncio e Eusébio deram, dessa vez, razão ao filósofo ao invés de refutá-lo. Em um fragmento preservado por Eusébio, Porfírio revela:

“O que estou a ponto de dizer pode parecer surpreendente a alguns, pois os deuses declararam que Cristo era muito piedoso e que se tornou imortal e lembram-se dele com palavras de bom augúrio... Tendo sido interpelada sobre Cristo, então - se ele era Deus - [Hécate] respondeu: ‘Sabeis que a alma imortal avança após o corpo, mas despojada da sabedoria ela sempre se desvia; a alma de que falais pertence ao homem que é o mais notório em piedade’. Portanto, a deusa afirmou que ele era um homem muito piedoso e que sua alma - assim como a de outros - foi tornada imortal após a morte, a alma que os ignorantes cristãos adoram. E, como lhe perguntassem por que Cristo fora condenado, ela acrescentou: ‘O corpo está sempre exposto a tormentos que o esgotam, mas as almas dos justos habitam o céu. Ele, portanto, era piedoso e avançou ao céu, como os homens piedosos. Guardai-vos, pois, de blasfemar contra ele, mas mostrai compaixão sobre a estupidez dos seres humanos’”<sup>378</sup>.

A interpretação da figura de Jesus como a de um sábio piedoso revela um traço característico da postura filosófico-religiosa de Porfírio, pela qual se faz reverberar a piedade tradicional praticada no Império<sup>379</sup>. A mesma prática ocorreu a Dicleciano no episódio que deu origem à Grande Perseguição, bem como a Maximino Daia (310-313 d.C.) no documento em que respondeu à petição das províncias da Lícia e da Panfília para que os cristãos não incomodassem o culto devido aos deuses, replicando que aqueles que persistissem em se afastar do culto tradicional seriam expulsos de suas cidades, a fim de purificá-las de toda contaminação e impiedade (*ἀσεβεια*)<sup>380</sup>. Como explica Paul Veyne, “Roma orgulhava-se de sua fidelidade, vivendo assim em paz com

<sup>378</sup> EUSÉBIO. *Demonstratio Evangelica* III.7.1.1-III.7.2.3: “Παράδοξον ἴσως δόξειεν <ἀν> τισιν εἶναι τὸ μέλλον λέγεσθαι ὑφ’ ἡμῶν. τὸν γὰρ Χριστὸν οἱ θεοὶ εὐσεβέστατον ἀπεφήναντο καὶ ἀθάνατον γεγονότα, εὐφήμως τε αὐτοῦ μνημονεύουσιν.” καὶ ὑποβάς ἐπιλέγει· “περὶ γοῦν τοῦ Χριστοῦ ἐρωτησάντων εἰ ἔστιν θεός, φησὶν· Ὅτι <τ> μὲν ἀθανάτη ψυχὴ μετὰ σῶμα προβαίνει γιγνώσκεις, σοφίης δὲ τετμημένη αἰὲν ἀλάται· ἀνέρος εὐσεβίη προφερεστάτου ἐστὶν ἐκείνη ψυχὴ· εὐσεβέστατον ἄρα ἔφη αὐτόν, καὶ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, καθάπερ <καὶ> τῶν ἄλλων <εὐσεβῶν>, μετὰ θάνατον ἀπαθανατισθῆναι, ἦν σέβειν ἀγνοοῦντας τοὺς Χριστιανούς. ἐπερωτησάντων δὲ διὰ τί ἐκολάσθη, ἔχρησεν· Σῶμα μὲν ἀδρανέσι <ν> βασάνοις αἰεὶ προβέβληται· ψυχὴ δ’ εὐσεβέων εἰς οὐράνιον πέδον ἵζει”, καὶ ἐπιλέγει μετὰ τὸν χρησισμὸν ἐξῆς· “αὐτὸς οὖν εὐσεβῆς καὶ εἰς οὐρανοῦς, ὥσπερ οἱ εὐσεβεῖς, χωρήσας. ὥστε τοῦτον μὲν οὐ βλασφημήσεις, ἐλεήσεις δὲ τῶν ἀνθρώπων τὴν ἄνοιαν.”

<sup>379</sup> BERCHMAN, Robert. *Op. cit.*, p.22; DIGESER, E. D. “Lactantius, Porphyry and the debate over religious toleration”, p.137; WILKEN, R. L. *The Christians as the Romans saw them*, pp.156-159.

<sup>380</sup> Cf. GRANT, R. M. “The religion of the Emperor Maximin Daia”. In: NEUSNER, Jacob (ed.). *Christianity and Other Greco-Roman Cults*. Leiden, 1974, 4:143-166. *Apud* WILKEN, R. L. *The Christians as the Romans saw them*, pp.156-157.

seus deuses, confiando em sua proteção (*pax et venia deum*)<sup>381</sup>. Na medida em que o culto a Jesus violava a prática religiosa tradicional - da qual os cristãos se recusavam a participar e para a qual não colaboravam ao admitir em Cristo a encarnação do Deus supremo, e não o oposto, a possibilidade de que um ser humano se tornasse divino -, o cristianismo se excluía do universo espiritual do Império e da filosofia contemporânea. Nesse ponto, retomamos a crítica de Porfírio ao seu antigo mestre Orígenes, a quem acusou de ter feito negócios fraudulentos consigo mesmo e com seu talento intelectual (*τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἔξιλον ἐκαπήλευσεν*) ao ter trocado a religião de seus pais pelo cristianismo, ele, um heleno, educado nas letras helenas (*ἐν Ἑλληνισμῷ λόγοις*), agora corrompido pela audácia bárbara (*βάρβαρον τόλμημα*). Quanto a isso, Porfírio mostrou-se abertamente intolerante e, não obstante a simpatia que guardava pela figura de Jesus, igualada à dos mais proeminentes nomes da filosofia desde a Grécia arcaica - “Platão, Pitágoras e todos os que estabelecem a dança do amor imortal”<sup>382</sup> -, lançou a público contra os cristãos a seguinte questão: “E a que tipo de penas não deveriam ser submetidos aqueles [...] que fogem das coisas de seus pais?”<sup>383</sup>.

Segundo Robert Wilken, a idéia de simultaneamente louvar a piedade de Jesus e atacar aqueles que o tomavam por Deus é exclusiva de Porfírio<sup>384</sup>. Evoquemos novamente Lactâncio em seu comentário sobre o oráculo apolíneo: ao argumentar que, tendo Jesus sido considerado um sábio pela própria confissão dos deuses, os cristãos, seus seguidores, não poderiam ser considerados menos sábios do que seu mestre, Lactâncio evidencia seu pleno conhecimento de uma tese peculiar a Porfírio e esboça familiaridade com sua filosofia<sup>385</sup>. Ainda que não seja o filósofo lactanciano não-denominado, Porfírio, e não outro filósofo daquele período, é o destinatário de Lactâncio na questão: “Por que, pois, somos comumente tomados por tolos, visionários e estúpidos, nós que seguimos um mestre que é sábio mesmo pela confissão dos deuses?”<sup>386</sup>. A importância dessa constatação e das discussões até aqui estendidas está na verificação de que, tendo Lactâncio e Porfírio sido contemporâneos e havendo boas

<sup>381</sup> VEYNE, Paul. “Culto, piedade e moral no paganismo greco-romano”. In: *O Império Greco-Romano*. Trad. de Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Campus/Elsevier, 2009, p.223.

<sup>382</sup> PORFÍRIO. *Vita Plotini* 23.35-36: “Πλάτων, Πυθαγόρας ὅποσοι τε ἄλλοι χορὸν στήριζαν ἔρωτος ἀθανάτου”.

<sup>383</sup> EUSÉBIO. *Praeparatio Evangelica* I.2.3.5-I.2.3.6: “ποῖαις δ’ οὐκ ἂν ἐνδίκως ὑποβληθεῖεν τιμωρίας οἱ τῶν μὲν πατρίων φυγάδες”.

<sup>384</sup> WILKEN, R. L. *The Christians as the Romans saw them*, p.159.

<sup>385</sup> LACTÂNCIO. *Divinarum Institutionum* IV.13.11 (PL 06 484A-B).

<sup>386</sup> LACTÂNCIO. *Divinarum Institutionum* IV.13 (PL 06 485A): “Cur igitur vulgo pro stultis, et vanis, et ineptis habemur, qui sectamur magistrum, etiam ipsorum deorum confessione sapientem?”.

chances de que, na Nicomédia diocleciânica ou em outra ocasião, Lactâncio tenha lido ou escutado as idéias daquele que se tornou, naqueles tempos, talvez o mais proeminente filósofo do Império, contemplamos o primeiro debate vivo conhecido entre filosofia grega e teologia cristã sobre coexistência religiosa<sup>387</sup> e uma mostra do difundido caráter polêmico de Porfírio. Não se deve deixar de pontuar, todavia, um aspecto que a patrística da Antigüidade tardia omitiu ao valorizar o polemismo porfiriano: o de que Porfírio, não obstante sua intolerância à adoração de Jesus, prontificava-se em admitir os cristãos no convívio espiritual do Império ao sugerir uma reinterpretação das Escrituras<sup>388</sup>.

*Um Adversário contra “nós, que somos cristãos”*

Tendo protagonizado importantes debates religiosos de que deram exemplo os apelos de Lactâncio pela coexistência pacífica no Império, Porfírio não tardou a firmar-se como notável polemista religioso e longeva referência intelectual entre filósofos, além de alvo preferido das críticas dirigidas pelos apologistas cristãos dos últimos séculos da Antigüidade. Este estudo defende que uma associação entre a popularidade, a erudição e a postura contestatória e polêmica de Porfírio como filósofo das religiões permitiu que entre os apologistas cristãos de Eusébio a Jerônimo e Agostinho se formasse sobre Porfírio a imagem conveniente de um “Adversário” do cristianismo, em cuja confrontação a religião nascente ganhava terreno e encontrava ocasião de um debate interno. Da Antigüidade à Idade Média não se expôs a público os elementos da fabricação dessa imagem, nem se contestou a fixação e o *status* do recurso; as raízes da polêmica anticristã engendrada nesse solo não foram intelectualmente investigadas até que se abrisse uma porta para o ressurgimento do tema, a partir da discussão da autoria de *Dn* - a mais importante polêmica, pode-se afirmar, contra a legitimação do cristianismo enquanto religião revelada, como vimos no capítulo II, e uma das teses mais conhecidas e controversas de Porfírio entre os apologistas - em 1624, quando o judeu-português Uriel da Costa publicou em Amsterdã o tratado *Sobre a imortalidade da alma*, no qual alguma razão é dada a Porfírio, mesmo indiretamente, ao ver-se deslocada a datação das revelações para um momento muito posterior, com a atribuição

<sup>387</sup> DIGESER, E. DePalma. “Lactantius, Porphyry and the debate over religious toleration”, p.130.

<sup>388</sup> *Idem*, p.142.

da autoria de *Dn* a fariseus em virtude de sua crença na ressurreição<sup>389</sup>. Esta constituiu, portanto, a primeira leitura de *Dn* enquanto pseudepigrafia depois de Porfírio, cerca de 1300 anos mais tarde. Agora as discussões das teses de Porfírio contra o cristianismo não mais eram feitas na forma de réplicas ou apologias, encômios ou exegeses entusiásticas: a construção da imagem de Porfírio como “Adversário” dos cristãos por alguns apologistas foi um fenômeno da Antiguidade tardia - entre o final do século III e o início do século V - que se compreende como um momento importante na organização institucional e na elaboração doutrinal da religião cristã.

Não que os últimos ideólogos do cristianismo primitivo vissem Porfírio como um pensador de má reputação, ao tomá-lo por ícone da inimizade entre os cristãos e as religiosidades tradicionais. Por várias gerações de apologistas cristãos, as acepções sobre ele variaram das mais célebres às mais pejorativas designações, mas nenhuma delas desmereceu seu brilhantismo intelectual<sup>390</sup>: Porfírio, reputado como “o mais sábio dos filósofos”<sup>391</sup> (*doctissimus philosophorum*), “admirável teólogo”<sup>392</sup> (*θαυμαστός θεολόγος*), insigne na cultura do mundo<sup>393</sup> (*ἐπὶ παιδείᾳ κοσμικῇ δόξαν ἔχων παρ’ ἐκείνοις οὐκ ἀγεννή*), foi também tido como um mentiroso<sup>394</sup> (*ψευδοηγόρου*), ímpio<sup>395</sup> (*impius*), blasfemo<sup>396</sup> (*blasphemanti*), caluniador da Igreja<sup>397</sup> (*calumniator ecclesiae*), sofista<sup>398</sup> (*τοῦ Ἑλληνοῦ Πορφυρίου τὸ σόφισμα*), “inimigo de Deus e da verdade”<sup>399</sup> (*hostis Dei et veritatis*), cão raivoso contra Cristo<sup>400</sup> (*rabidi adversus Christum canes*) e recebeu numerosas e substanciais réplicas e acusações: Metódio de Olimpo (em dez mil linhas), Eusébio (em 25 livros), Apolinário de Laodicéia (em 30 livros), Lactâncio (em maior ou menor medida, como vimos), Diodoro de Tarso (em seu *Contra Porphyrium*, de que dá testemunho a *Suda*), Jerônimo, Filostórgio (são mencionadas refutações a

<sup>389</sup> COSTA, Uriel da. *Exame das tradições farisaicas e Sobre a imortalidade da alma*. Braga: APPACDM, 1995.

<sup>390</sup> BIDEZ, Joseph. *Op. cit.*, p.2: “Eusébio, Agostinho e Jerônimo (...) desvelam nele [Porfírio], segundo as disposições do momento, seja o espírito curioso de um filósofo erudito e esclarecido, seja a aberração maléfica de um inimigo assustador e irredutível, mas não falam de sua vida e de seus modos”.

<sup>391</sup> AGOSTINHO. *De civitate Dei* XIX.22 (PL 41 650).

<sup>392</sup> EUSÉBIO. *Praeparatio Evangelica* V.14.3 (Gifford 202a).

<sup>393</sup> CIRILO DE ALEXANDRIA. *Contra Julianum* I.25.5-6, *apud* JURADO, Enrique A. R. *et alii. Op. cit.*, p.87.

<sup>394</sup> EUSÉBIO. *Historia Ecclesiastica* VI.19.9.

<sup>395</sup> JERÔNIMO. *In Daniele* 2:40 (PL 25 504B).

<sup>396</sup> JERÔNIMO. *In Isaiam* 53:12 (PL 24 513B).

<sup>397</sup> JERÔNIMO. *In Daniele* 2:48 (PL 25 505A-B).

<sup>398</sup> TEOFILACTO. *Enarratio in Evangelium Joannis* (PL 123 1141), *apud* JURADO, Enrique A. R. *et alii. Op. cit.*, p.166.

<sup>399</sup> FIRMICO MATERNO. *De Errore Profanarum Religionum* XIV (PL 12 1013A), *apud* JURADO, Enrique A. R. *et alii. Op. cit.*, p.82.

<sup>400</sup> JERÔNIMO. *De Viris Illustribus* (PL 23 603C).

Porfírio em sua *História Eclesiástica*, compilada por Fócio<sup>401</sup>), Agostinho, sem mencionar o destino último de seus escritos contra o cristianismo, sob as tochas ardentes de Constantino em 332 - por ocasião da contenda contra os “porfírianos” da crise arianista, como designou o próprio imperador - e, novamente, destruídos sob Teodósio II e Valentiniano III, em 448<sup>402</sup>. Na verdade, essas abordagens sobre Porfírio e a recriação de sua imagem, valendo-se do respeito que o filósofo conquistara no mundo antigo, como a de uma figura em antagonismo absoluto com a nova doutrina evidenciaram diferentes momentos de elaboração interna e de fixação do cristianismo, como se, admirando-se no espelho da alteridade, fosse possível acompanhar com os olhos os contornos de uma consistência própria, como se uma antropologia do cristianismo daquele momento pudesse ser avaliada pela consciência de si mesmo em oposição a outro, ao “Adversário” que lhe confrontara. Se em Lactânio, como vimos, os oráculos, a filosofia e os teólogos gregos são conclamados a endossar o que serve de sustento à doutrina cristã, não é por outra razão senão para que o cristão se apresente e, antes, descubra sua posição em meio às outras religiões e demais modos de vida no mundo antigo, como parte dele, porém em sua individualidade e excomunhão. No prefácio da *Demonstração evangélica*, Eusébio apresenta como objetivo de suas divagações o de contrariar a opinião de “alguns” segundo os quais aqueles que ostentavam a designação de “cristãos” o faziam por uma fé injustificada, por um assentimento sem avaliação, sem que demonstrassem a verdade contida no que lhes fora prometido, aderindo sem questionamentos à conversão e por isso chamados “Fiéis”, em alusão à sua fé acrítica e a seus dogmas indemonstráveis<sup>403</sup>. Não por acaso essas acusações foram exatamente feitas por Porfírio, como dá testemunho Jerônimo em seu comentário a *Jl*: “Os apóstolos se davam conta do que era útil para os catecúmenos e não entravam em conflito com as circunstâncias; corroboravam-no com testemunhos de outros tempos, sem abusar da boa fé e da ignorância dos catecúmenos como sustenta caluniosamente Porfírio”<sup>404</sup>. Na contramarcha dessas acusações Eusébio se situa, a fim de lançar em resposta a Porfírio, “aos gregos e àqueles da circuncisão” (ὕπό τε Ἑλλήνων καὶ τῶν ἐκ περιτομῆς), mas sobretudo às próprias comunidades cristãs eruditas, a

<sup>401</sup> FILOSTÓRGIO. *Historia Ecclesiastica*, epítome a X.10 (Walford 504).

<sup>402</sup> Quase todos esses trabalhos se perderam, com exceção dos compostos por Lactânio, Jerônimo e Agostinho.

<sup>403</sup> EUSÉBIO. *Praeparatio Evangelica* I.1.11-12 (Gifford 1a-4c).

<sup>404</sup> JERÔNIMO. *In Joëlem* 2:28-32 (PL 25 975D): “(cs. Apostoli) quicquid utile audientibus esse cernebant, et non repugnare praesentibus, de alterius temporis testimoniis roborarent, non quod abuterentur audientium simplicitate et imperitia, ut impius calumniatur Porphyrius”.

demonstração argumentativa da verdade contida nos evangelhos, algo que se dizia impossível realizar. Nessas investigações sincréticas o cristianismo buscava suas fronteiras, como pelas palavras de Eusébio é possível notar:

“Pois, antes de tudo, qualquer um pode naturalmente querer saber quem somos nós, que nos oferecemos à escrita. Somos gregos ou bárbaros? Ou o que pode ser intermediário a isso? E quem alegamos ser, não quanto ao nome, pois isso é evidente a todos, mas na maneira e no propósito de nossas vidas? Pois veriam que não concordamos nem com as opiniões dos gregos, nem com os costumes dos bárbaros”<sup>405</sup>.

Como vemos em Eusébio, era parte desse exercício de autoconhecimento do cristão perceber-se frente à diversidade espiritual romano-helenística. Notemos esse comportamento em um momento pouco posterior, em outra perspectiva: Agostinho demonstra, em relação a Lactâncio e a Eusébio, uma mudança de atitude no tratamento de elementos da religiosidade grega presentes em Porfírio. Se esses elementos anteriormente eram recebidos com maior abertura caso sua plasticidade fosse aderente aos parâmetros doutrinários defendidos, nunca como agora pareceram tão distantes dos cristãos. Para Eusébio, como para Lactâncio, o fato de Porfírio ter admitido que Jesus não foi um mago ou feiticeiro, mas um homem santo, foi razão suficiente para que o bispo de Cesaréia se jactasse de que os demais gregos forçosamente estivessem, agora, compelidos a reconhecer igualmente a mesma santidade, caso contrário estariam negando a verdade contida nas palavras do filósofo que, naquele ambiente intelectual, desempenhava um papel proeminente: “Então ele [Jesus] era um charlatão, meu amigo? Talvez as palavras amigáveis de um dos seus possa mudar seus dizeres”<sup>406</sup>. Os oráculos de Apolo e de Hécate sobre Jesus citados por Lactâncio e por Eusébio para endossar o reconhecimento entre os gregos da elevação espiritual e da integridade de Cristo não encontram em Agostinho as mesmas boas recepções:

“Quanto a nós, não podemos aprovar nem as censuras de Apolo a Cristo, nem os elogios de Hécate. Aquele pretende ter Cristo sido injusto e justamente condenado à

<sup>405</sup> EUSÉBIO. *Praeparatio Evangelica* I.2.1.1-I.2.2.1: “Πρώτον μὲν γὰρ εἰκότως ἂν τις διαπορήσειεν, τίνες ὄντες ἐπὶ τὴν γραφὴν παρεληλύθαμεν, πότερον Ἑλληνας ἢ βάρβαροι, ἢ τί ἀγγένοιτο τούτων μέσον, καὶ τίνας ἑαυτοὺς εἶναί φασιν, οὐ τὴν προσηγορίαν, ὅτι καὶ τοῖς πᾶσιν ἕκδηλος αὕτη, ἀλλὰ τὸν τρόπον καὶ τὴν προαίρεσιν τοῦ βίου· οὔτε γὰρ τὰ Ἑλλήνων φρονούντας ὄραν οὔτε τὰ βαρβάρων ἐπιτηδεύοντας.”

<sup>406</sup> EUSÉBIO. *Demonstratio Evangelica* III.7.3.1-2: “ἄρ’ οὖν ἀπατεῶν οὗτος; κἂν τὰ φίλα σε δυσωπεῖτω τῶν οἰκείων ῥήματα”.

morte por juízes íntegros; esta fala dele como de um homem muito piedoso, é verdade, mas apenas homem. Ambos têm objetivo comum, o de impedir que os homens se tornem cristãos, único meio de se livrarem dessa tirania. Ademais, o referido filósofo [Porfírio], ou melhor, quem dá crédito a tais oráculos contra os cristãos, primeiro harmonize, se puder, Hécate com Apolo e ponha na boca de ambas as divindades o elogio ou a condenação de Cristo. Mesmo, porém, que pudesse fazê-lo, evitaríamos de igual modo os demônios, mentirosos vituperadores e panegiristas de Cristo. E, como um deus e uma deusa se contradizem acerca de Cristo, louvando uma divindade o que a outra censura, os pagãos, em boa lógica, não deveriam dar-lhes crédito, quando caluniam os cristãos”<sup>407</sup>.

O estabelecimento de uma separação entre as individualidades grega e cristã no texto de Agostinho parece de certa forma ter encerrado as controvérsias acerca de Porfírio, que ganhou sua última réplica. Na era dourada da patrística cristã, o final do século IV colheu os frutos pós-nicênicos (325), de Arles (314), de Constantinopla (381) e pôde assistir um cristianismo mais organizado tanto ideológica quanto institucionalmente, fonte da moralidade e do direito nas províncias imperiais<sup>408</sup>. No princípio o cristianismo não aparecia como uma doutrina ou uma teologia, mas se apresentava ao mundo antigo como uma pregação, um *κήρυγμα*, sendo a teologia e a doutrina elementos que surgiram secundariamente, na medida em que os cristãos se puseram a refletir sobre o conteúdo e a ordenação interna de sua mensagem<sup>409</sup>. A ascensão da teologia cristã foi movida pela nostalgia dos primeiros testemunhos, pela rememoração que se fazia necessária na medida em que se distanciava o pensamento difundido no primeiro século e complexos questionamentos eram levantados nos círculos intelectuais cristãos, mas também foi devida ao confronto do cristianismo com o mundo antigo e ao esforço pelo amplo reconhecimento de que não se tratava de uma multidão de “Fiéis”, na acepção eusebiana do termo, nem de supersticiosos bárbaros, mas de uma filosofia tão válida e reconhecível quando as outras do Império ou ainda

<sup>407</sup> AGOSTINHO. *De civitate Dei* XIX.23.3 (PL 41 652-653): “Nos autem neque Apollinem vituperantem Christum, neque Hecaten possumus approbare laudantem. Ille quippe tanquam iniquum Christum vult credi, quem a iudicibus recta sententibus dicit occisum; ista, hominem piissimum, sed hominem tantum. Una est tamen et illius et hujus intentio, ut nolint homines esse Christianos; quia nisi Christiani erunt, ab eorum erui potestate non poterunt. Iste vero philosophus, vel potius qui talibus adversus Christianos quae oraculis credunt, prius faciant, si possunt, ut inter se de ipso Christo Hecate atque Apollo concordent, eumque aut ambo condemnent, aut ambo collaudent. Quod si facere potuissent, nihilominus nos et vituperatores et laudatores Christi fallaces daemones vitaremus. Cum vero eorum deus et dea inter se de Christo, ille vituperato, ista laudando dissentiant; profecto eis blasphemantibus Christianos non credunt homines, si recte ipsi sentiant”.

<sup>408</sup> DANIELLOU, Jean & MARROU, Henry. *Op. cit.*, p.309.

<sup>409</sup> BENOIT, André & SIMON, Marcel. *Op. cit.*, p.144.

superior, de um saber que não se limitava às categorias e conceitos judaicos, mas que expandia-se aos domínios difundidos na sabedoria helenística de que fazia parte. Nesse ambiente de elaboração doutrinal de possibilidades pluriarticuladas, um dos primeiros e maiores representantes da ordenação doutrinal do cristianismo foi o bispo de Lião, Ireneu: em *Contra as heresias*, foram reunidos os materiais de que o cristianismo dispunha naquele momento e organizados em uma ampla síntese, a primeira visão geral da doutrina cristã, tendo fincado os alicerces para que desenvolvimentos posteriores tomassem lugar, desde o final do século II. O século seguinte assistiu a intensos florescimentos nesse aspecto: enquanto no Ocidente discutiam-se questões doutrinárias importantes como a data de celebração da Páscoa, as relações entre Deus Pai e seu filho Jesus Cristo e o alcance do perdão dos pecados após o batismo, no Oriente, mais místico e especulativo, fez-se sentir o sabor filosófico dos trabalhos que Orígenes, ambientado no médio-platonismo, dedicou ao biblismo e ao *logos* cristológico. Tendo estudado na Cesaréia, em Atenas e em Roma nesse período, Porfírio familiarizou-se com os mais diversos estudos filosófico-religiosos e pôde confrontá-los de perto. Entre os mais destacados nomes da tradição apologética ducentista tardia e quatrocentista primaveril Porfírio pôde ser considerado digno de suas atenções, tendo-se formado em torno de sua filosofia uma sólida tradição textual contrária.

#### *Antes defesa que ofensa religiosa*

O furor que Porfírio causou e o papel que desempenhou nos escritos apologéticos cristãos dos primeiros séculos de nossa era ecoaram até os tempos modernos e provocaram certa comoção entre os estudiosos do mundo de hoje, os quais, como um reflexo da imagem criada pelos primeiros “pais da Igreja”, em grande parte admitiram na postura de Porfírio em relação ao cristianismo um modo de crítica dito violento e encarniçado. Na verdade, excetuando-se os fragmentos preservados por Macário de Magnésia, inicialmente atribuídos a Porfírio, pouco resta dessa ferocidade. Os primeiros esforços no sentido de uma reunião dos fragmentos que restaram do texto de *CC* após as investidas incendiárias ocorridas nos séculos IV e V foram movidos mais de mil anos depois, no início do século XVII, com Hambourg Lukas Holste, mais conhecido como Holstenius (1596-1661), que publicou em 1630 seu *De vita et scriptis*

*Porphyrii philosophi dissertatio*, em Roma<sup>410</sup>. Seu material era insuficiente, mas repercutiu um século mais tarde na publicação do estudo de Nathaniel Lardner sobre os fragmentos anticristãos de Porfírio em uma coleção de testemunhos pagãos sobre a credibilidade da história do Evangelho, em 1788<sup>411</sup>. O estudo de Lardner constituiu uma sólida base para o avanço do trabalho de recopilação dos fragmentos subsistentes e discute muito do que ainda se especula sobre o assunto, tendo sido um dos primeiros nomes da crítica moderna em literatura cristã primitiva. O ano mais marcante para a história da recuperação de *CC*, contudo, foi 1876, quando o epigrafista Paul Foucart publicou a edição de Charles Blondel de um manuscrito do *Apocrítico* de Macário de Magnésia datado do século XV. O manuscrito, incompleto, achava-se na Biblioteca Nacional de Atenas e era propriedade de Apostolides, antigo conservador da biblioteca<sup>412</sup>. No texto, antes conhecido apenas imperfeitamente por citações feitas a partir de dois manuscritos, um romano e um veneziano medieval, ambos perdidos - como, aliás, perdeu-se também o manuscrito de Apostolides, pouco depois de sua publicação -, Macário dirige-se a Teóstenes para informá-lo sobre um debate travado entre o próprio Macário e um adversário pagão, cujo nome não se cita. O debate, como se conta, foi organizado em cinco jornadas e em presença de um público que assistia ao confronto entre ele e seu adversário anticristão, entre objeções e respostas, narrações, introduções e conclusões usados para persuadir os presentes. O interesse dos estudiosos modernos pela obra de Macário na recopilação de *CC* naturalmente repousa na abundância de argumentações que o material disponibiliza sobre o pensamento anticristão de um acérrimo polemista, desde cedo associado a Porfírio (já anteriormente à publicação do manuscrito perdido da Biblioteca Nacional de Atenas, com o erudito alemão Magnus Crusius (1697-1751)). Preservado pela edição Blondel-Foucart, o *Apocrítico* pôde ser repetidamente consultado e frequentemente foi lido identificando-se o adversário de Macário com Porfírio sem maiores controvérsias, o que converteu o documento em uma fonte de primeira ordem para a reestruturação do tratado porfiriano *CC*. Modernamente, ainda sustentando essa idéia, foi publicada uma edição de *CC* pelo teólogo alemão Adolf von Harnack, em Berlim, no ano de 1916, a qual continua sendo

<sup>410</sup> MATTON, Sylvain. “Regard sur la fortune de la ‘Vie de Plotin’ du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle”. In: BRISSON, L.; GOULET-CAZÉ, M.-O., O’BRIEN, D. *Vie de Plotin*. Histoire des doctrines de l’antiquité classique. Paris: Vrin, 1992, p.647. Cf. também JURADO, Enrique A. R. *et alii*. *Op. cit.*, p.29.

<sup>411</sup> LARDNER, Nathaniel. *Works of Nathaniel Lardner, D. D.* Vol.VII. Part II: Testimonies of Ancient Heatens, XXXVII. Londres: William Ball, 1838, pp. 390-467.

<sup>412</sup> JURADO, Enrique A. R. *et alii*. *Op. cit.*, p.29.

uma referência obrigatória para os estudos ligados ao tratado<sup>413</sup>, embora nas últimas décadas tenha-se aparentemente assinalado maior recusa do que aceitação, em geral, da atribuição a Porfírio dos argumentos anticristãos mencionados no *Apocrítico*<sup>414</sup>. Na edição de Harnack, dos 97 fragmentos reunidos, 52 procediam dos debates contidos no *Apocrítico* macariano, quase 60 por cento do total. Tal herança acadêmica tem caído em descrédito pelo olhar cada vez mais crítico que se tem lançado sobre os fragmentos provenientes de Macário, embora, para finalidade de estudo e investigação, já que não se pode dizer que a discussão esteja encerrada, as edições mais recentes de *CC* ainda os trazem - e trazem outros ainda, de referentes mais que duvidosos, omitindo, por outro lado, alguns que ainda não foram reconhecidos em uma tradição interpretativa de ampla convivência ou voltaram-se para o estudo específico do *CC* porfiriano<sup>415</sup>, fatos que evidenciam a iminência de novas edições.

Uma comparação entre o adversário macariano e o filósofo de Tiro, porém, parece trazer-nos uma iluminação. O que, de fato, impressiona na argumentação anticristã contida no *Apocrítico* é a contundência de suas refutações aos evangelistas e às mais importantes teses do cristianismo: declara que Cristo tornou-se impuro ao contaminar-se com a encarnação e que o relato de sua Paixão não passava de uma invenção incoerente dos evangelistas; escarnece do ensinamento de Jesus sobre o poder da fé (*Mt* 17:20; *Mc* 11:23), pois que ninguém é digno de ostentar a mínima fé (*μηδὲ τούτου τοῦ προσρήματός ἐστιν ἄξιός*) haja vista que ninguém fora capaz de mover uma montanha; zomba da ética cristã presente nos evangelhos sinóticos, especialmente do conhecido verso em que se diz que “é mais fácil um camelo entrar pelo buraco de uma

<sup>413</sup> A referência é HARNACK, A. von (ed.). *Porphyrius, Gegen die Christen 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referat*. Abhandlungen der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Nr.I. Berlim: 1916. Os fragmentos dessa edição, no presente estudo, foram relacionados aos das edições mais modernas a partir da tabela de conversão de referências fornecida em JURADO, Enrique A. R. *et alii*. *Op. cit.*, pp.61-63.

<sup>414</sup> Para citar alguns nomes, a favor do argumento pronunciaram-se, como Harnack, Anastos (ANASTOS, Milton. *Op. cit.*, pp.428-433), mencionando “a gravidade da violência de Porfírio” (*the gravity of Porphyry's onslaught*) advinda da argumentação presente em Macário, além de Den Boer, que julga a partir de Macário poder “reconstruir o trabalho como um todo” (DEN BOER, W. A pagan historian and his enemies: Porphyry against the Christians. *Classical Philology*, vol.69, n°3 (jul. / 1974), p.199e); contrariamente, exercendo considerável influência sobre a comunidade acadêmica, Barnes rejeitou a tese e lançou em certo descrédito os trabalhos recentes que tomaram sem um olhar crítico os fragmentos do adversário presente no *Apocrítico* como discursos de Porfírio (BARNES, T. D. “Porphyry against the Christians: date and attribution of fragments”. *JThS* n.s.24 (1973), pp.424-442).

<sup>415</sup> São problemáticas as referências como as que constam em Anastácio Sinaíta, Aretas de Cesaréia, Diodoro de Tarso, Nemésio de Émesa e algumas de Agostinho, além de Macário de Magnésia. Outras que poderiam circular em uma nova edição são discutidos avulsamente por diversos estudiosos contemporâneos e incluem, como vimos, testemunhos de Lactâncio e alguns fragmentos atribuídos ao tratado *PhOr* porfiriano. Cf. JURADO, Enrique A. R. *et alii*. *Op. cit.*, p.59.

agulha do que um rico entrar no Reino de Deus” (*Mt* 19:24; *Mc* 10:25; *Lc* 18:25), criticando a desvalorização da virtude (*ἀρετῆς*) como critério de salvação; fixa um paradoxo na idéia de que Cristo veio ao mundo como o médico para os doentes (*Mt* 9:12; *Lc* 5:31), interpretando que tanto mais se distanciam os justos de Cristo, mais justos se tornam (*καὶ ὅσω ἂν μᾶλλον ἀποστραφῆ, τοσούτω μᾶλλον δίκαιος ἔσται*), pois que não precisam de “médico”; condena o batismo por julgá-lo imoral, um método fácil de escapar da responsabilidade de ofensas prévias e um encorajador da anarquia (*ἄθεσμον*); acusa a eucaristia de canibalismo, de um barbarismo sem precedentes, de algo bestial (*θηριῶδες*) e extravagante (*ἄτοπον*), e estabelece entre os sinóticos e o evangelho de João um cisma quanto à expressão dessa idéia; considera a ressurreição da carne uma completa estupidez (*μεστὸν ἀβελτηρίας*) e desdenha a onipotência de Deus como agente de uma recriação dos corpos destruídos, pois que este não poderia fazer com que Homero não tenha sido um poeta, ou que Tróia não tenha sido capturada, ou que 2 mais 2 não somem 4; por fim, em resumo, afirma sem ponderações que os evangelistas foram inventores, não testemunhas (*ἐφευρετὰς οὐχ ἱστορας*)<sup>416</sup>. Não é de se espantar que, para a maior parte dos ataques do adversário de Macário, o apologista não tenha encontrado argumentos o suficiente para uma boa refutação<sup>417</sup>.

Com efeito, o conteúdo de *CC* não corresponde a um ataque, de que temos acima um exemplo, mas sim a uma defesa: a da cultura e da religiosidade grega enquanto objetos de um pensamento filosófico, algo que chamou a atenção do mundo cristão muito mais do que as contundentes palavras apresentadas no *Apocrítico* de Macário, quem quer que tenha sido seu interlocutor<sup>418</sup>. Certamente que a questão nos interessa e que o estudo da argumentação de Porfírio em *CC* passa por uma investigação da procedência e da genuinidade dos fragmentos que se lhe atribuem, como temos discutido, porém o esforço de recopilação como um todo do texto perdido de Porfírio não está entre as nossas preocupações centrais, na medida em que os trechos que realmente nos interessam, relativos à crítica anticristã baseada na exegese de *Dn*, de que tratamos no capítulo precedente, foram preservados apenas por Jerônimo e que o estudo de outros fragmentos e de demais trabalhos de Porfírio devem servir aqui apenas a esse propósito, qual seja, de analisar o estudo proposto pelo filósofo nesse aspecto e de

<sup>416</sup> MACÁRIO. *Apokritikos* II.12; III.V; III.15; III.17; IV.10; IV.19; IV.24; IV.28 (Crafer 38, 69, 78, 88, 136, 138, 149, 153).

<sup>417</sup> ANASTOS, Milton. *Op. cit.*, pp.428-433.

<sup>418</sup> É comum admitir-se que tenha sido Hiérocles. Cf. DIGESER, E. DePalma. “Porphyry, Julian, or Hierokles? The anonymous hellene in Makarios Magnes' Apokritikus”. *Journal of Theological Studies* 53 (Oct 2002), Academic Research Library, pp.466-502.

auxiliar-nos na compreensão das relações “paradoxais” de Porfírio com a alegoria enquanto instrumento de exegese e de interpretação de fontes tanto de tradição helênica quanto do cânon cristão-daniélico. Para tanto, propomos uma exemplificação do método exegético de Porfírio pela análise do tratado em que mais de perto nos deparamos com a típica interpretação alegórica do filósofo sobre um texto helênico: *Nymp*.

*Da cova dos leões à caverna das ninfas*

Tomando-se as idéias acima apresentadas e as argumentações de Porfírio “contra *Dn*” discutidas no capítulo anterior, na medida em que nos foi possível depreender dos fragmentos de que dispomos os argumentos centrais de Porfírio e “retrodizer”<sup>419</sup> em análise suas prováveis ligações, propomos uma compreensão do significado da crítica de Porfírio a *Dn*. Este estudo defende que a palavra de ordem para Porfírio é *interpretação* e que isso, mais do que qualquer outra inquietação, é o que está em jogo para o filósofo em toda a polêmica apresentada no livro XII de *CC*: o objetivo de Porfírio ao comentar *Dn* foi ensinar aos cristãos o valor da alegoria e como interpretar adequadamente um texto de tradição religiosa. Assim, mais do que qualquer investigação espiritual ou histórica e acima de toda insegurança ou desconfiança que Porfírio possa ter tido quanto à importância política ou à ameaça numérica dos cristãos, mesmo levando-se em conta o uso para o qual o filósofo possa ter direcionado sua polêmica - possivelmente, admitimos, como discurso de autoridade para embasar as correntes perseguições aos cristãos do momento em que escrevia - e para além de quaisquer outras intenções, Porfírio pretendeu apresentar uma discussão essencialmente metodológica. A fim de embasar esse ponto, é necessário que investiguemos em algumas linhas a prática hermenêutica de Porfírio, ou como funciona a aplicabilidade do método exegético que lhe valera a fama de mestre da alegoria.

No tratado *Nymp*, Porfírio se baseia em onze versos de Homero para elaborar uma concepção do visível e do invisível que se inspira nos mitos da caverna e de Er, extraídos da *República* de Platão<sup>420</sup>. O trecho homérico narra a chegada de Ulisses ao porto de Ítaca, em cuja entrada uma oliveira estendia seus ramos, no topo de uma gruta amena, consagrada às ninfas conhecidas como náíades:

<sup>419</sup> VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Trad. de A. Baltar e M. A. Kneipp. Brasília: UnB, 1995, p.76.

<sup>420</sup> PLATÃO. *Respublica* VII.514a-518b; X.614a-621d.

“Em cima do porto há uma oliveira de ampla folhagem:  
 Próxima de um belo antro, obscuro  
 Consagrado às Ninfas chamadas Náíades.  
 Nele encontram-se crateras e ânforas  
 De pedra; aqui as abelhas guardam o mel.  
 Ali estão também altos teares de pedra, onde as Ninfas  
 Tecem mantos purpúreos, uma maravilha para os olhos.  
 Aqui correm as águas eternas. Duas são as portas:  
 Uma, voltada para a Bóreas: é descida para os homens;  
 Outra, voltada para Notos: é para os deuses; por ela  
 Os homens não passam, mas é caminho para os imortais”<sup>421</sup>.

Homero descreve uma gruta de águas eternas, em cujo interior encontravam-se crateras e ânforas de pedra nas quais abelhas depositavam mel, e altos teares rochosos que produziam panos tintos com a púrpura do mar; ao norte, uma passagem abria acesso à geração, e outra, ao sul, se abria aos imortais. Tomando o trecho, Porfírio investiga o que se pode compreender a respeito da caverna de Ítaca descrita por Homero e transforma sua imagem em uma alegoria do sistema solar<sup>422</sup>. O estudo de Porfírio consiste em verificar se o que foi dito por Homero em relação à existência e à descrição da caverna correspondia à realidade<sup>423</sup> (*καθ' ἱστορίαν*) ou se constituía uma mera ficção<sup>424</sup> (*πλάσμα*). Destacando a complexidade dos símbolos homéricos, Porfírio não se admira de que o neopitagórico Crônio tenha duvidado da veracidade do que foi narrado por Homero, porquanto, como disse Crônio, “evidentemente seria um grande absurdo para um homem mortal como Homero esperar que, descrevendo uma caverna fabricada somente por licença poética e, assim, abrindo arbitrariamente por uma nova arte um caminho para homens e deuses na região de Ítaca, ele ganharia a confiança da humanidade”, o que preferivelmente indicava que “o poeta, sob o véu da alegoria,

<sup>421</sup> HOMERO. *Odisséia* XIII.102-112 (Trad. de Gabriele Cornelli): “αὐτὰρ ἐπὶ κρατὸς λιμένος τανύφυλλος ἐλαίη, ἀγχόθι δ' αὐτῆς ἄντρον ἐπήρατον ἡρωειδῆς, ἱρὸν νυμφάων αἰ νηιάδες καλέονται. ἐν τῷ κρητῆρες τε καὶ ἀμφιφορῆες ἔασι λάινοι· ἐνθα δ' ἔπειτα τιθαιβώσσοισι μέλισσαι. ἐν δ' ἰστοὶ λίθιοι περιμήκεες, ἐνθα τε νύμφαι φάρε' ὑφαίνουσιν ἀλιπόρφυρα, θαῦμα ἰδέσθαι· ἐν δ' ὕδατ' ἀενάοντα. δῦο δὲ τέ οἱ θύραι εἰσίν, αἱ μὲν πρὸς βορέαο καταβαταὶ ἀνθρώποισιν, αἱ δ' αὖ πρὸς νότου εἰσὶ θεώτεραι· οὐδέ τι κείνη ἄνδρες ἐσέρχονται, ἀλλ' ἀθανάτων ὁδὸς ἐστίν”.

<sup>422</sup> EDWARDS, M. J. “Porphyry’s ‘Cave of the Nymphs’ and the Gnostic controversy”. *Hermes*, vol.124, n<sup>o</sup>1 (1996), p.88.

<sup>423</sup> PORFÍRIO. *De antro nympharum* 2.1 (Taylor 145).

<sup>424</sup> PORFÍRIO. *De antro nympharum* 36.6 (Taylor 161).

encobriu um significado misterioso”<sup>425</sup>. Com a citação de Crônio, Porfírio enseja sua própria opinião sobre o conceito de *alegoria* e sobre o *status* da poesia homérica:

“Visto que a narrativa abunda em obscuridades, segue-se que nem é uma fábula, ousadamente projetada com o propósito de oferecer prazer, nem contém uma descrição certa e verdadeira do lugar, mas que algo é significado pelo poeta sob um disfarce obscuro”<sup>426</sup>.

Para Porfírio, aqueles que até então haviam tentado desvelar o sentido oculto da alegoria fizeram-no com muita negligência (*ῥαθυμότερον*), pois acreditavam que a caverna e seu conteúdo não passavam de uma invenção (*πλάσμα τοῦ ποιητοῦ*). Uma alegoria deveria ser compreendida não como fez Crônio, questionando em absoluto a validade das informações envolvidas pelo véu mítico, mas, como explica Jean-Pierre Vernant<sup>427</sup>, naquele momento se tratava de um retorno ao *mythos*, ao discurso da ordem do fabuloso, do maravilhoso e do dramático encontrando-se aí um paradigma, um modelo de referência que aproxima, ao mesmo tempo em que afasta, a realidade dos homens e as aventuras lendárias dos heróis e dos deuses celebradas nos cantos do passado, porém pensando-se não apenas nos atos humanos enquanto tais, mas abstraindo-os sobretudo em relação à economia anímica, a fim de que se apresente e se discuta uma vivência ligada ao espírito (*τὸ ζῆν κατὰ νοῦν*), como professa Porfírio no tratado *Sobre a abstinência*:

“Nossa finalidade é alcançar a contemplação do verdadeiro ser, obtê-la conseguindo, tanto quanto possível, uma conjunção de quem contempla com o objeto da contemplação. O retorno da alma não se faz a outra coisa senão a nosso verdadeiro eu, e a conaturalidade nos assimila precisamente a nosso verdadeiro eu. Nosso verdadeiro eu é o espírito, e o fim que buscamos é viver segundo o espírito”<sup>428</sup>.

<sup>425</sup> PORFÍRIO. *De antro nympharum* 2.4-8; 3.2-3: “κατὰ ποιητικὴν ἐξουσίαν πλάσσων ἄντρον ἀπίθανος ἦν, εἰ τὸ προστυχὸν καὶ ὡς ἔτυχε πλάσας πείσειν ἤλπισεν ὡς <ἐν> τῇ Ἰθακησίᾳ γῆ ἀνήρτις ἔτεχνήσατο ὁδοὺς τοῖς ἀνθρώποις καὶ θεοῖς, ἢ εἰ μὴ ἄνθρωπος, ἀλλ’ ἡ φύσις αὐτόθεν ἀπέδειξε κάθοδόν τε ἀνθρώποις πᾶσι καὶ πάλιν ἄλλην ὁδὸν τοῖς πᾶσι θεοῖς, δῆλον”; “ἀλληγορεῖν τι καὶ αἰνίττεσθαι διὰ τούτων τὸν ποιητὴν”.

<sup>426</sup> PORFÍRIO. *De antro nympharum* 4.1-4: “τοιούτων ἀσαφειῶν πλήρους ὄντος τοῦ διηγήματος πλάσμα μὲν ὡς ἔτυχεν εἰς ψυχαγωγίαν πεποιημένον μὴ εἶναι, ἀλλ’ οὐδ’ ἱστορίας τοπικῆς περιήγησιν ἔχειν, ἀλληγορεῖν δέ τι δι’ αὐτοῦ τὸν ποιητὴν”.

<sup>427</sup> VERNANT, J.-P. “Razões do mito”. In: *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Trad. de Myriam Campello. Rio de Janeiro: UnB/José Olympio, 1992, p.180.

<sup>428</sup> PORFÍRIO. *De abstinencia* I.29.10-16: “ἡμῖν τὸ τυχεῖν τῆς τοῦ ὄντος θεωρίας τὸ τέλος, τῆς τεύξεως τελοῦσης τὴν κατὰ δύναμιν τὴν ἡμετέραν σύμφυσιν τῷ θεωροῦντι καὶ θεωρουμένῳ οὐ γὰρ εἰς ἄλλο, ἀλλ’ εἰς τὸν ὄντως ἑαυτὸν ἢ ἀναδρομῆ· οὐδὲ πρὸς ἄλλο, ἀλλὰ πρὸς τὸν ὄντως αὐτὸν <ἡ> σύμ φυσικ. αὐτὸς δὲ ὄντως ὁ νοῦς, ὥστε καὶ τὸ τέλος τὸ ζῆν κατὰ νοῦν”.

Porfírio discerne entre um eu inferior e um eu verdadeiro e transcendente que deve ser cultivado na vida corpórea: como explica Pierre Hadot<sup>429</sup>, é próprio do modo de vida do filósofo separar-se da sensação e das paixões, dar ao corpo não mais que o necessário, dedicar-se à contemplação em uma vida ascética, destinada sobretudo a impedir que a parte inferior da alma atraia para si a atenção que deve ser orientada para o espírito, um argumento que aparece nos textos porfirianos com notável frequência e que em grande medida se relaciona à interpretação proposta em *Nymp*. Na *Carta a Marcela*, Porfírio expõe com clareza a duplicidade da condição da alma encarnada, que, para não se desviar de seu caminho de retorno junto ao Bem, deve contemplá-lo continuamente e renunciar a tudo o que se vincula aos prazeres físicos, os quais fazem com que ela se esqueça de sua verdadeira natureza:

“Considera em primeiro lugar que, como disse antes, é impossível que os que desejam estar atentos ao retorno realizem sua viagem à casa a partir do exílio terrestre de forma cômoda e prazerosa, como se tratássemos de uma viagem em um terreno plano. Pois não é possível imaginar duas coisas mais opostas entre si que a vida de facilidades e prazeres e o ascenso aos deuses. Assim como os topos das montanhas não podem ser alcançados sem perigo e sem fadigas, tampouco é possível emergir das mais recônditas profundidades do corpo por meio do prazer e da comodidade que arrastam os homens para baixo, atando-os ao corpo”<sup>430</sup>.

Para Porfírio apenas aos deuses é dado viver uma vida fácil, porque a dificuldade é natural do ascenso e a facilidade constitui um eminente perigo para as almas que caíram na vida corpórea, “pois as torna *esquecidas* na perseguição de coisas alheias e as leva a um estado como de sonho, adormecendo-as com visões sedutoras”<sup>431</sup>. Esse esquecimento, assinalado por Porfírio, corresponde, na opinião de François Hartog, ao tema geral da *Odisseia*, “*epopéia nostálgica*”<sup>432</sup> em que Ulisses “não quer

<sup>429</sup> HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?*, p.230.

<sup>430</sup> PORFÍRIO. *Ad Marcellam* 6.6-13: “πρῶτον μὲν ὡς οὐκ ἦν ἄλλως, ὅπερ ἔφην, πρὸς τῶν μελλόντων νόστου δὴ μνησκεισθαι ἐκ τῆς ἐνταυθοῖ ξένης καταγωγῆς τὸ δι’ ἡδονῆς καθάπερ περὶ ἰππῆλατόν τι χωρίον καὶ ῥαστόνης ποιείσθαι τὴν ἐπάνοδον. αὐτὸ γὰρ τὸ πρᾶγμα ὡς οὐδὲν ἄλλο ἄλλω ἀντίκειται πράγματι, ἡδονῆ τε καὶ ῥαθυμίας τῇ πρὸς θεοὺς ἀνόδῳ. ἐπεὶ οὐδὲ τὰ ὑψηλότερα τῶν ὄρων ἀκινδύνως καὶ πόνων ἄνευ ἦν ἀναβαίνειν, οὐδ’ ἀπὸ τῶν μυχῶν τοῦ σώματος διὰ τῶν εἰς τὸ σῶμα καταγωγῶν, ἡδονῆς τε καὶ ῥαθυμίας, ἀνακόπτειν”.

<sup>431</sup> PORFÍRIO. *Ad Marcellam* 6.15-7.1: “ὅτι καὶ τὸ βεῖα ζῶειν παρὰ θεοῖς, πεπτωκόσι δὲ εἰς τὴν γένεσιν ἐναντιώτατον ὡς ἂν εἰς λήθην ἄγον τῷ ἄλλοτρίῳ καὶ τῷ ὑπνω συντελοῦν, ἂν καθεδόμεν ὑπὸ τῶν ψυχαγωγούντων ἡμᾶς ἐνυπνίων βουκολούμενοι”.

<sup>432</sup> HARTOG, François. “Primeiras figuras do historiador da Grécia”. In: *Os antigos, o passado e presente* (org. de José Otávio Guimarães). Brasília: UnB, 2003, p.27.

lembrar-se senão do dia do retorno”, porém “todas as etapas do périplo configuram ocasiões ou riscos de esquecê-lo”<sup>433</sup>. Em suas errâncias pelo mar obscuro, um espaço de ausências, sem sociabilidade, imóvel, sem passado e, portanto, inglório, em que nenhum aedo habita e onde só há musas do esquecimento - as Sereias -, o herói arrisca perder tudo, a família, os bens, a glória e até mesmo seu nome. Para que não seja lançado no ocaso, ele mesmo não deve apagar sua lembrança: “a memória é o antídoto”<sup>434</sup>, como explica Hartog. Entre as aventuras homéricas de Ulisses e o trajeto porfiriano da alma em *Nymp* se estabelece uma analogia representada pela luta contra a sedução do esquecimento, como expressão de valores culturais. O antro, em Porfírio, representa a estância temporária da alma na corporeidade. Ulisses corresponde à alma nesse lugar de transição em que se sucedem acontecimentos desordenados “de mar-vida”<sup>435</sup>: após sua chegada em Ítaca ainda é necessário lutar contra os pretendentes de Penélope antes de chegar à felicidade do lar, que simboliza o contato da alma com o inteligível.

Há três elementos que constituem a chave hermenêutica do tratado e que, juntos, representam três etapas da economia da alma (*ψυχή*) segundo Porfírio. O primeiro e mais importante deles é o ramo de oliveira no topo da caverna. Porfírio assinala que Homero está insinuando algo notório com a simbologia invocada pela oliveira e sua localização: “Nessa situação, o fato de que uma oliveira cresça não é por acaso como alguns possam pensar, pois ela completa e envolve o enigma do antro”<sup>436</sup>. Uma oliveira simboliza a sabedoria divina, assim como uma caverna representa, como no mito platônico, o mundo material<sup>437</sup>: Porfírio entende que, se o mundo é governado por uma natureza espiritual (*νοερᾶς φύσεως*) e por uma sabedoria (*φρονήσει*) sempre florescente, como as oliveiras, o poderoso artesão que sustenta o universo (*δημιουργός*) pode revigorar as almas miseráveis e suplicantes que lutam pelo mais glorioso de todos os prêmios (*νικητήρια*). Na narrativa homérica, antes de ter com Atena, deusa da sabedoria, Ulisses se despoja de todos os seus bens e os deposita na entrada do antro. Porfírio interpreta esse trecho da seguinte maneira:

<sup>433</sup> HARTOG, François. “O retorno de Ulisses”. In: *Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. Belo Horizonte: UFMG, 2004, p.27.

<sup>434</sup> *Idem*, p.31.

<sup>435</sup> JURADO, Enrique A. R. *et alii*. *Op. cit.*, p.14.

<sup>436</sup> PORFÍRIO. *De antro nympharum* 32.7-8: “ἔστι δ' οὐχ, ὡς ἄν τις νομίσειεν, ἀπὸ τύχης τινὸς οὕτω βλαστήσασα, ἀλλ' αὐτὴ συνέχουσα τοῦ ἄντρου τὸ αἰνίγμα”.

<sup>437</sup> A imagem de uma caverna com uma oliveira no topo representa a criação do universo a partir da natureza inteligível, conforme o esquema representado pelas hipóteses plotinianas - uma indicação cuja influência pode remeter a data da composição de *Nymp* ao convívio de Porfírio na escola de Plotino ou a algum momento a partir de então -, e a diversidade das essências que partilham o cosmos, sob a presidência da sabedoria perfeita.

“Ali, nu e assumindo a postura de um suplicante, aflito em seu corpo e banindo todas as coisas supérfluas, tendo sua percepção também repudiado os bens desnecessários, é preciso que se sente ao pé da oliveira e que tenha com Atena, pelo que é possível efetivamente amputar e destruir a raiz má das paixões, que se esconde nos recantos secretos da alma”<sup>438</sup>.

Dessa forma, Porfírio reconhece em Ulisses a representação de um homem que passa pelo mar escuro e tempestuoso da geração (*γεινέσεως*) e se lembra de suas faltas (*τῶν ἀμαρτημάτων μνημόσυνον*), por isso senta-se ao pé da oliveira para suplicar divindade e para apaziguar os deuses, como explica: “despindo-se das roupas rasgadas que ocultavam seu verdadeiro eu, ele pode recobrar o império arruinado de sua alma”<sup>439</sup>. Em paralelo com esse entendimento temos os dois outros elementos-chave da interpretação do tratado, as abelhas e as ninfas. Ulisses, diante da caverna, é um observador: com a beleza exterior e a escuridão que interiormente ostenta, a caverna provoca sensações sinestésicas e ambivalentes que o conduzem a transitar entre a matéria e o etéreo, na sintonia do mundo consigo mesmo, imaginando o que com os olhos não pode ver em tão densa obscuridade. Porfírio, consultando uma vasta teologia, observa que esse caráter misterioso da escuridão faz das cavernas historicamente um lugar sempre dedicado às divindades, em diversas culturas, e do invisível uma representação do inteligível. Em atenção às águas eternas que correm no interior dos antros, é natural que sejam presididos pelas divindades que dominam sobre as águas, as ninfas aquáticas chamadas náíades - *πηγαιαί* ou *ναιδές*, em paralelo com as formas gregas *πηγαῖος*, “de uma fonte”, e *νάματα*, “fontes”<sup>440</sup>. Nos bancos de pedra, tecendo panos púrpuros, que simbolizam a carne, as ninfas vestem as almas que descem da entrada norte para a geração, para a tenaz vestimenta do corpo, ao mesmo tempo em que aquelas que descem para a imortalidade são por elas despojadas do invólucro corpóreo. As ninfas, dessa maneira, representam a queda e o retorno das almas que, atraídas por uma força amorosa, exercida pela umidade das náíades - por isso chamadas *γαμουμενας*

<sup>438</sup> PORFÍRIO. *De antro nympharum* 34.2-6: “γυμνωθέντα δὲ καὶ προσαίτου σχῆμα περιθέ μενον καὶ κάρψαντα τὸ σῶμα καὶ πᾶν περίττωμα ἀποβαλόντα καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀποστραφέντα βουλευεσθαι μετὰ τῆς Ἀθηνᾶς, καθεζόμενον σὺν αὐτῇ ὑπὸ πυθμένα ἐλαίας, ὅπως τὰ ἐπίβουλα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ πάθῃ πάντα περικόψῃ”.

<sup>439</sup> PORFÍRIO. *De antro nympharum* 35.13-14: “ἵνα γυμνωθεῖς τῶν ῥακέων καθέλη πάντα καὶ οὐδ’ οὕτως ἀπαλλαγῇ τῶν πόνων”.

<sup>440</sup> É significativo que Porfírio nesse trecho faça uso de uma referência do *Gen*: “e o espírito de Deus pairava sobre as águas” (*Gen* 1:2). Cf. PORFÍRIO. *De antro nympharum* 10.12: “ἐμφέρεσθαι ἐπάνω τοῦ ὕδατος θεοῦ πνεῦμα”.

- e pelo mel depositado nas concavidades do antro, entregam-se à condensação de sua natureza pneumática em um veículo aquoso, como uma nuvem (ὡς νέφος), e depois ascendem ao mundo inteligível pela entrada sul, para sua verdadeira pátria e lugar de suprema beleza. As almas que descem à geração e, enquanto corporificadas, procedem com justiça, são chamadas abelhas (μέλισσαι), pois, como uma abelha retornando à colméia, fonte de doçura e de prazer, aquelas almas retornam à sua felicidade primitiva. A caverna, assim, é interpretada como uma pequena representação do cosmos, do sábio governo do inteligível e da trajetória da alma entre o Sol e a Lua<sup>441</sup>. Com essa alegorização, Porfírio demonstra que de forma alguma o antro de Ítaca é uma mera invenção de Homero:

“Não é prudente crer que interpretações desse tipo sejam forçadas, e que nada mais sejam que conjecturas de homens industriosos; mas, quando consideramos a grande sabedoria da antiguidade, e o quanto Homero se distinguiu em prudência e em todo tipo de virtude, não devemos duvidar de que ele tenha representado secretamente imagens de coisas divinas encobertas pela ficção, pois não é possível que toda essa exposição possa ter sido arquitetada”<sup>442</sup>.

Essa tese e o arcabouço metodológico que ela comporta contrastam rigorosamente com a exegese porfiriana de *Dn*. A conclusão do estudo de Porfírio e de sua investigação sobre a verdade contida em Homero responde que *sim*, Homero detém a verdade, ainda que abra margem para a ficção - uma discussão que, porém, Porfírio rejeita para um trabalho posterior (εἰς ἄλλην πραγματείαν ὑπερκείσθω τὸ σύγγραμμα), pois não atribui notoriedade ao fato de haver, nos textos homéricos, fendas abertas a criações fantásticas e à invenção, visto que sua intenção foi demonstrar que, primeiro, o antro existiu - como indicaram os “melhores e mais precisos escritores de geografia, e entre eles Artemidoro de Éfeso, que, no quinto livro de seu trabalho, que consiste de onze livros, assim escreve: ‘A ilha de Ítaca, com a extensão de 85 estádios, dista de Párnomo, um porto da Cefalônia, cerca de 12 estádios. Tem um porto chamado Fórcis, no qual há uma praia, e em cuja praia há uma caverna consagrada às ninfas, na qual os

<sup>441</sup> PORFÍRIO. *De antro nympharum* 21.7-22.9 (Taylor 154).

<sup>442</sup> PORFÍRIO. *De antro nympharum* 36.1-5: “Ὁὐ δεῖ δὲ τὰς τοιαύτας ἐξηγήσεις βεβιασμένας ἠγεῖσθαι καὶ εὐρεσιλογούντων πιθανότητος, λογιζόμενον δὲ τὴν παλαιὰν σοφίαν καὶ τὴν Ὀμήρου ὅση τις φρόνησις γέγονε καὶ πάσης ἀρετῆς ἀκρίβειαν μὴ ἀπογινώσκειν ὡς ἐν μυθάρῳ πλάσματι εἰκόνας τῶν θειοτέρων ἠνίσσεται. οὐ γὰρ ἐνὶ ἐπιτυχῶς πλάσσειν ὅλην ὑπόθεσιν”.

fenícios são informados de ter se instalado Ulisses”<sup>443</sup> - e, em segundo lugar, que Homero oculta sob a forma de mitos um significado cósmico que, longe da negligência e do ceticismo dos exegetas que até então desprezavam a verdade homérica, pode ser apreendido com um tratamento adequado, reconhecendo sob o disfarce mítico elementos constituintes do sensível e do inteligível, do verdadeiro ser. O mesmo não se passa na apreciação porfiriana de *Dn*, antes o oposto: nega-se a autoria do livro, a datação tradicionalmente atribuída e ligada à ambientação literária dos contos e das visões é questionada em absoluto e, principalmente, recusa-se a *Dn* uma interpretação alegorizante.

### *Dois pesos, duas medidas*

O contraste entre os métodos exegeticos utilizados por Porfírio, de um lado, em seus comentários a textos da tradição helênica, como vimos em sua apreciação de *Nymp*, e, de outro, para analisar *Dn*, abdicando de suas leituras alegóricas e de sobrevôos no domínio do simbólico para seguir um entendimento regido apenas pela história factual narrada pelo livro, toca na questão-chave deste capítulo, que representa, na verdade, o problema central deste estudo e o ponto que se desejou alcançar em definitiva: por que Porfírio, um exegeta tradicionalmente tipificado por um estilo interpretativo de caráter alegórico e anagógico, se abstém desse modo de leitura que lhe é tão caro para dar a *Dn* um tratamento apreciativo particular, que não ultrapassa as margens textuais da historicidade do documento e recusa a alegorização de seus mitos? Duas hipóteses foram rejeitadas na introdução deste estudo. Primeiramente, o círculo judaico em que *Dn* fora produzido era visto com beneplácito por Porfírio. Este, seguindo Josefo<sup>444</sup>, considerava os judeus comunidades filosóficas<sup>445</sup> (*φιλοσοφιῶν*) cujos méritos se equiparavam aos da filosofia helênica, pois os judeus contam entre suas prerrogativas a de serem “avessos aos prazeres, estes considerados vícios, pois são da

<sup>443</sup> PORFÍRIO. *De antro nympharum* 4.10-17: “οἱ δὲ τὰς γεωγραφίας ἀναγράψαντες, ὧν ἄριστα καὶ ἀκριβέστατα καὶ ὁ Ἐφέσιος Ἀρτεμίδωρος ἐν τῷ πέμπτῳ τῆς εἰς ἕνδεκα συνηγμένης αὐτῷ πραγματείας γράφει ταῦτα: τῆς δὲ Κεφαλῆνιας ἀπὸ Πανόρμου λιμένος πρὸς ἀνατολὴν ἀπέχουσα δώδεκα στάδια νῆσός ἐστιν Ἰθάκη σταδίων ὀγδοήκοντα πέντε, στενὴ καὶ μετέωρος, λιμένα ἔχουσα καλούμενον Φόρκυος· ἐστὶ δ' αἰγιαλὸς ἐν αὐτῷ· ἐκεῖ νυμφῶν ἱερὸν ἄντρον, οὗ λέγεται τὸν Ὀδυσσεῖα ὑπὸ τῶν Φαιάκων ἐκβιβασθῆναι.”.

<sup>444</sup> JOSEFO. *De bello judaico* II.119.

<sup>445</sup> PORFÍRIO. *De abstinentia* IV.11.8 (Taylor 121-122).

opinião de que a continência e não a complacência às paixões constitui virtude”<sup>446</sup>, uma prática que se afina em bom tom com a filosofia porfiriana<sup>447</sup>. Descartada a hipótese de antipatia pelos judeus, mesmo porque parece-nos suficientemente claro que a pretensão de Porfírio consiste em atingir os cristãos, seria possível argumentar que Porfírio duvidava da veracidade das profecias judaicas e que, por isso, *Dn* não poderia corresponder ao anúncio do advento do cristianismo previsto pela vinda do “Filho do Homem” em *Dn* 7:13 na figura de Jesus. Como vimos, para Porfírio os modos de vida judaicos, seu ascetismo e sua piedade<sup>448</sup> (εὐσεβείας) lhes permitira tal elevação espiritual que foram capazes de resistir, com notável pertinácia, à guerra contra os romanos na província da Judéia entre 66-70:

“Mas por esse exercício eles adquirem o poder de tamanha resistência que, mesmo quando torturados e queimados, e sofrendo todo tipo de dor excruciante, não podem ser induzidos nem a blasfemar contra seu legislador, nem a comer o que não estão acostumados. E a verdade nisso foi demonstrada em sua guerra contra os romanos”<sup>449</sup>.

Em sua admiração pelos judeus, Porfírio não deixou de considerar que entre eles houvesse, como prontamente reconheceu, aqueles que pudessem prever o futuro<sup>450</sup> (τὰ μέλλοντα προγινώσκουσιν). Mesmo que assim não fosse, em relação às próprias profecias helênicas, Porfírio não demonstra um temor cego. Adverte, em seu fragmentário *PhOr*, que “existem espíritos imperceptíveis e terrenos submetidos ao poder dos demônios maus” e que “os ignorantes, os ímpios, a quem o destino não chamou a receber os favores dos deuses nem a conhecer o imortal Júpiter, não prestando ouvidos aos deuses nem aos homens divinos, deram de mão a todos os deuses e abraçaram o culto aos demônios maus”<sup>451</sup>. Além de espíritos enganadores, Porfírio, em

<sup>446</sup> PORFÍRIO. *De abstinentia* IV.11.19-21: “οὗτοι τὰς μὲν ἡδονὰς ὡς κακίαν ἀποστρέφονται, τὴν δὲ ἐγκράτειαν καὶ τὸ μὴ τοῖς πάθεσιν ὑποπίπτειν ἀρετὴν ὑπολαμβάνουσι”.

<sup>447</sup> Como exemplo, a citação da *Carta a Marcela* feita supra. Cf. nota 427.

<sup>448</sup> PORFÍRIO. *De abstinentia* IV.12.2 (Taylor 123).

<sup>449</sup> PORFÍRIO. *De abstinentia* IV.13.34-40: “ἐκ δὲ τῆς ἀσκήσεως ταύτης τοσαύτην πεποίηται τὴν καρτερίαν, ὡς στρεβλούμενοι καὶ λυγίζομενοι καὶ καόμενοι καὶ διὰ πάντων ὀδύοντες τῶν βασανιστηρίων ὀργάνων, ἴν’ ἢ βλασφημήσωσι τὸν νομοθέτην ἢ φάγωσιν τι τῶν ἀσυνήθων, οὐδέτερον ὑπομένειν. διέδειξαν δὲ τοῦτο ἐν τῷ πρὸς Ῥωμαίους πολέμῳ”. Cf. GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judéia. As origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d.C.* Trad. de Alexandre e Elisabeth Lissovsky. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

<sup>450</sup> PORFÍRIO. *De abstinentia* IV.13.53 (Taylor 125).

<sup>451</sup> AGOSTINHO. *De civitate Dei* XIX.4 (PL 41 653): “Sunt, inquit, spiritus terreni minimi loco quodam malorum daemonum potestati subjecti. (...) Verum indocti et impiae naturae, quibus vere fatum non

sua *Carta a Anebo*, admite algumas dúvidas acerca de oráculos que podem ser invenções artificiais de encantadores, vendas para os olhos, originadas nas paixões humanas e atribuídas por rumores populares à natureza divina, ou ainda concepções nesciamente fabricadas sobre o divino, por ignorância do modo real de subsistência dos deuses<sup>452</sup>. Como é o caso, porém, de reconhecer, como fez Porfírio, o proceder piedoso dos judeus e que há entre eles verdadeiros profetas, por que Porfírio não considerou Daniel um profeta e tratou-o como uma figura mítica vazia de significados ocultos, sem considerar a veracidade das profecias veladas pelos símbolos das bestas e do “Filho do Homem”?

Com efeito, os argumentos de Porfírio concentram-se na anti-cristologia de *Dn* e, para tanto, seguem indeclinavelmente a linha histórica de interpretação, que demanda a negação da autoria e da existência de um Daniel neo-babilônico para um livro macabaico - é nesse ponto que Porfírio estabelece um cisma entre pseudepigrafia e revelação. Mesmo tendo Daniel sido considerado um profeta entre os judeus, não há registro de réplicas judaicas a Porfírio: prevaleceu a concordância entre os judeus e Porfírio quanto à interpretação cristã do *AT*. Sustentamos que, de saída, a contenda de Porfírio contra os cristãos justifica a escolha de *Dn* como anteparo dos conflitos ideológicos entre o helenismo que se afirma e a expansão cristã no império, haja vista o significado que o livro exerceu na sustentação do cristianismo enquanto doutrina, e que, particularmente, o método empregado por Porfírio para comentar *Dn*, tanto quanto Jerônimo permitiu que se soubesse hoje e outros trabalhos de Porfírio permitem que se afirme, corresponde à porta de entrada para a interpretação dada pelo filósofo às revelações daniélicas. Jean Pépin identifica no uso da alegoria por Porfírio um paradoxo, na medida em que “lança arbitrariamente o interdito sobre um procedimento exegético há muito utilizado por seus adversários, mas não se culpa de utilizá-lo ele mesmo sem moderação”<sup>453</sup>. O que o estudo do tratado *Nymp* nos permite observar comparativamente é que Porfírio não questiona o uso da alegoria enquanto tal, ao contrário, canta uma apologia a ela; todavia, seu uso subversivo, não para ler o que foi codificado pelo mito, mas pra realizar leituras absurdas em que o que se traduz não estabelece qualquer relação com o elemento mítico, não deve ser cultivado. Plotino

---

concessit a diis dona obtinere, neque habere Jovis immortalis notionem, non audientes et deos et divinos viros, deos quidem omnes recusarent, prohibitos autem daemones et hos non odisse, sed revereri”.

<sup>452</sup> PORFÍRIO. *Ad Anebonem* 2.10a.1-6 (Taylor 12).

<sup>453</sup> PÉPIN, Jean. *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris: Aubier, 1958, p.466.

acusou os gnósticos de subverter as fontes antigas “como se não estivessem em contato com o antigo pensamento helênico, embora os gregos soubessem tudo isso e o soubessem claramente, e tivessem falado sem pompas enganadoras sobre o ascenso a partir da caverna, aproximando-se mais e mais, gradualmente, de uma visão verdadeira”<sup>454</sup>. Seu discípulo Porfírio, antes de comentar *Dn*, criticou na mesma linha argumentativa o livro de Zoroastro, difundido na literatura gnóstica, argumentando que “o livro é espúrio e recente, inventado pelos seus sectários para dar a impressão de que as doutrinas que escolheram abraçar eram aquelas do antigo Zoroastro”<sup>455</sup>. Para um uso apropriado da alegoria, em *Nymp*, Porfírio se apóia na antiguidade autoritativa de Homero, dos mitos platônicos e de toda uma teologia grega que lhe servira de testemunho. Na opinião de M. J. Edwards, não compõe “apenas um trabalho de interpretação, mas um manual para os intérpretes”<sup>456</sup>.

Uma análise feita por François Hartog sobre as primeiras figuras do historiador na Grécia põe em relevo a *Odisséia* e discute sua relação com o surgimento da história entre os gregos, um estudo que nos traz uma importante iluminação para as questões aqui apresentadas. Hartog nota que, comparada à *Iliada*, onde Tróia ainda não foi tomada e Aquiles ainda vive, a *Odisséia* situa-se “depois, na memória do acontecimento e na lembrança do luto e dos sofrimentos padecidos, isto é, dez anos após esse acontecimento maior”<sup>457</sup>. Perante a guerra de Tróia, a *Odisséia* já está em posição de “história”, especialmente se notarmos que essa epopéia inaugura um tempo em que o prazer (*τέρψις*) que comumente era oferecido pelo canto do aedo está comprometido em várias ocasiões pela dor, em uma parte do público. Hartog observa que “Para os feáceos, que, desde que deixaram a vizinhança difícil dos ciclopes, ignoram a violência e a guerra, é idêntico o prazer de escutar o aedo cantar o amor adúltero de Ares e Afrodite, a querela de Aquiles e Ulisses ou o incêndio de Tróia. As coisas acontecem diferentemente para Ulisses”<sup>458</sup>, o qual chora com a menção da querela e com a narrativa do episódio do cavalo de Tróia, histórias cujo canto ele mesmo havia solicitado. Ulisses chorou com um canto que deveria ter lhe dado prazer porque naquele

<sup>454</sup> PLOTINO. *Enneades* II.9.6.6-10: “ὡς γὰρ τῆς ἀρχαίας Ἑλληνικῆς οὐχ ἀπτόμενοι ταῦτα σκευροῦνται εἰδότες τῶν Ἑλλήνων ἀτύφως λεγόντων ἀναβάσεις ἐκ τοῦ σπηλαίου καὶ κατὰ βραχὺ εἰς θέαν ἀληθεστέραν μᾶλλον καὶ μᾶλλον προτιούσας. ”.

<sup>455</sup> PORFÍRIO. *Vita Plotini* 16.15-18: “ὅλως νόθον τε καὶ νέον τὸ βιβλίον παραδεικνύς πεπλασμένον τε ὑπὸ τῶν τὴν αἵρεσιν συστησάμενων εἰς δόξαν τοῦ εἶναι τοῦ παλαιοῦ Ζωροάστρου τὰ δόγματα, ἃ αὐτοὶ εἴλοντο πρεσβεῦειν”.

<sup>456</sup> EDWARDS, M. J. *Op. cit.*, p.89.

<sup>457</sup> HARTOG, François. “Primeiras figuras do historiador da Grécia”. *Op. cit.*, p.17.

<sup>458</sup> *Idem*, p.18. Cf. HOMERO. *Odyseia* VIII.83-95, 521-534.

momento, ouvindo do aedo sua própria história, dera-se conta de que estava morto: o canto da glória e da imortalidade de um herói épico tinha como prerrogativa a morte honrosa do protagonista. Nesse aspecto a *Odisséia* é anômala, pois a autoridade dos feitos narrados pelo aedo era dada pela inspiração das Musas, que sopravam aos aedos cegos o que não viram, nem poderiam de outra forma narrar com tanta precisão, como se tivessem visto. Ulisses, no entanto, ao ouvir Demódoco, respondeu-lhe: “Tão verazmente cantaste as desgraças dos homens aquivos, quanto fizeram, trabalhos vencidos, e o mais que sofreram, como se o visses tu próprio, ou soubesses de alguém fidedigno”<sup>459</sup>. Demódoco não era testemunha do que narrou, mas sim o próprio Ulisses, que valorizou a autópsia como argumento de autoridade ao admirar-se do relato do aedo. A *Odisséia*, dessa forma, lança as primeiras sementes da historiografia grega, cuja prática, fixada no cenário dos homens, estabeleceu um distanciamento em relação aos deuses e fincou as bases de seu observatório no presente, valorizando como argumento de autoridade o testemunho. As relações entre *mythos* e *logos* não cessaram de se redimensionar desde então, quando o homem postou-se como seu grande problema<sup>460</sup>. Sucessora da história, a filosofia, como resultado da funcionalização do ensino na época helenística e principalmente a partir de Marco Aurélio e da fundação das quatro cátedras imperiais em 176 a.C., buscou recriar uma antiga tradição<sup>461</sup>. Na antiguidade tardia, inserido nessa cultura de mitos, Porfírio não subestimou a importância desse “diálogo que o pensamento mítico trava continuamente com ele mesmo ao longo do tempo em que permanece vivo”<sup>462</sup>. No ambiente neoplatônico, os testemunhos de autoridade foram evocados pelo critério da antiguidade das fontes. O ensino e o aprendizado da filosofia, no século III, deram-se principalmente na forma de comentários e de um retorno às fontes. “A tradição histórica é a norma da verdade”<sup>463</sup>, diz Pierre Hadot. A autoridade exercida pelo passado na forma de um testemunho antigo se revela pela ressignificação do mito, com “associações, aproximações e contrastes fora dos quais a mensagem, no interior de uma cultura determinada, deixaria de ser inteligível”<sup>464</sup>. Como explica Vernant, os mitos “são narrativas capazes de encantar o ouvinte que deve ter, ao escutá-las, o mesmo prazer que nos contos e fábulas, embora sejam narrativas ‘sérias’

<sup>459</sup> HOMERO. *Odyssea* VIII.487-491: “Δημόδοκ’, ἔξοχα δὴ σε βροτῶν αἰνίζομ’ ἀπάντων· ἢ σέ γε Μοῦσ’ ἐδίδαξε, Διὸς παῖς, ἢ σέ γ’ Ἀπόλλων· λίην γάρ κατὰ κόσμον Ἀχαιῶν οἶτον ἀείδεις, ὅσ’ ἔρξαν τ’ ἔπαθόν τε καὶ ὅσ’ ἐμόγησαν Ἀχαιοί, ὥς τέ που ἢ αὐτὸς παρεὼν ἢ ἄλλου ἀκούσας”.

<sup>460</sup> VERNANT, J.-P. “Razões do mito”. *Op. cit.*, p.181.

<sup>461</sup> HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?*, p.214.

<sup>462</sup> VERNANT, J.-P. “Razões do mito”. *Op. cit.*, p.184.

<sup>463</sup> HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?*, p.222.

<sup>464</sup> VERNANT, J.-P. “Razões do mito”. *Op. cit.*, p.185.

que, ao modo do fictício e do fantástico, falam de coisas absolutamente essenciais, tocando nas verdades mais profundas da existência”<sup>465</sup>. É dessa forma que uma epopéia nostálgica e voltada para o passado, como a *Odisséia*, pôde ganhar, com Porfírio, o sentido da nostalgia da alma em relação à sua felicidade primitiva, em união com o Bem. Vernant o explica em algumas palavras:

“Assim, o mito se vê purificado dos absurdos, das inverossimilhanças ou das imoralidades que faziam o escândalo da razão, mas ao preço de uma renúncia ao que é em si mesmo, ao se recusarem a tomá-lo literalmente e fazendo-lhe dizer coisa totalmente diferente do que pretende espontaneamente contar. Esse tipo de hermenêutica encontrará no estoicismo e no neoplatonismo sua expressão mais espetacular (...)”<sup>466</sup>.

Ao mito atribuiu-se uma função de verdade e nele foi reconhecido um valor de ensino, como se ocultasse um sentido obscuro cujo acesso não poderia ser dado diretamente, mas, para que fosse alcançado, teria que passar por uma apreciação alegórica. Se um aspecto é sempre presente ao mito, tanto em seu estatuto quanto em sua palavra, como Vernant observa, pode-se dizer que seja o aparecimento do mito como alegoria, pois tanto não ocupa um domínio próprio quanto não fala uma língua verdadeiramente sua. Entre o estoicismo e o epicurismo mencionados no trecho em destaque, entretanto, estabelecem-se diferenças quanto ao uso da alegoria. Não é apenas contra a alegoria cristã que Porfírio se pronuncia, mas também critica a alegoria estóica quanto à sua perspectiva unicamente naturalista. Em uma passagem da *Carta a Anebo*, Porfírio reclama que “eles interpretam todas as coisas como designando fenômenos físicos, e nada designando os seres incorpóreos e vivos”<sup>467</sup>. Pépin observa nesse momento uma virada na história da alegoria, com a passagem da fórmula estóica, predominantemente física, à fórmula neoplatônica, que se esforça por encontrar nos mitos um significado aplicável ao universo espiritual<sup>468</sup>.

A espiritualidade expressa em *Nymp*, no entanto, à primeira vista não encontra paralelos no interior de uma exegese tão sóbria como a de *Dn* em *CC XII*. Isso porque traduzem diferentes usos da alegoria. Como explica Edwards, “o texto acabado pode ser

<sup>465</sup> *Idem*, p.185.

<sup>466</sup> *Idem*, p.186.

<sup>467</sup> PORFÍRIO. *Ad Anebonem* 2.12c (Taylor 13) / EUSÉBIO. *Praeparatio evangelica* III.4.2.5-6:

“καὶ ὅλως πάντα εἰς τὰ φυσικὰ καὶ οὐδὲν εἰς ἀσωμάτων καὶ ζώσας οὐσίας ἐρμηνεύοντας”.

<sup>468</sup> PÉPIN, Jean. *Op. cit.*, p.466.

um ícone da realidade”<sup>469</sup>. Se, internamente, *CC XII* não utiliza alegorias, em sua forma acabada constitui uma alegorização da hermenêutica porfiriana, com a mistificação de um significado que se lê nas entrelinhas da exegese crítica de *Dn*. Podemos concluir que esse significado conduzido pelos métodos exegéticos de Porfírio e por seu uso aparentemente paradoxal da alegoria fixa distinções que se reportam à natureza das fontes interpretadas, de maneira a classificá-las entre as que são passíveis de alegorização e as que não se sustentam internamente, que foram tecidas com fibras frouxas e frágeis e que, ao menor e mais suave contato com as mãos, se desfazem ao pó, como é possível notar nesta evidência preservada por Eusébio, em que Porfírio diz:

“Alguns, desejosos de encontrar uma explicação para a inclemência das escrituras judaicas, em vez de romper com elas, apelaram para exegeses incompatíveis e inadequadas ao texto; assim, não tanto fazem apologia de opiniões estranhas, quanto aprovam e louvam suas próprias produções. Efetivamente, elogiam como enigmas as claras asserções de Moisés, que eles proclamam como sendo oráculos repletos de mistérios ocultos; e tendo o senso crítico da alma obcecado pelo orgulho, apresentam seus comentários”<sup>470</sup>.

Essa evidência nos permite notar que Porfírio julga os mitos bíblicos ineptos de sustentação quando testados por uma filosofia autêntica e não admitem o peso de uma argumentação coerente, pois não podem ir além do que já disseram. Por essa razão, os grandes exegetas cristãos - e muito antes de Orígenes, que Porfírio parece apresentar como o primeiro<sup>471</sup> - valem-se do uso inapropriado da alegoria para escapar à pobreza argumentativa dos seus textos sagrados e para atribuir-lhes um significado que não lhes é próprio, ou mesmo, por incapacidade de aplicar o raciocínio à leitura do texto, visto que Porfírio define os cristãos como pessoas ignorantes, “fiéis”<sup>472</sup>, *πίστεως*, como protestou Eusébio. De ignorância, contudo, não poderia ser acusado o grande mestre Orígenes, que tomou mesmo parte nessa atitude insólita (*τρόπος τῆς ἀτοπίας*) por impiedade. Porfírio afirma que, quando jovem, o conheceu, que sua fama e reputação

<sup>469</sup> EDWARDS, M. J. *Op. cit.*, p.96.

<sup>470</sup> EUSÉBIO. *Historia ecclesiastica* VI.19.4.3-11: “τῆς δὴ μοχθηρίας τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν οὐκ ἀπόστασιν, λύσιν δὲ τινες εὐρεῖν προθυμηθέντες, ἐπ’ ἐξηγήσεις ἐτρέποντο ἀσυγκλώστους καὶ ἀναρμόστους τοῖς γεγραμμένοις, οὐκ ἀπολογία μᾶλλον ὑπὲρ τῶν ὀθνείων, παραδοχὴν δὲ καὶ ἔπαινον τοῖς οἰκείοις φερούσας. αἰνίγματα γὰρ τὰ φανερώς παρὰ Μουσεῖ λεγόμενα εἶναι κομπάσαντες καὶ ἐπιθειάσαντες ὡς θεσπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων διὰ τε τοῦ τύφου τὸ κριτικὸν τῆς ψυχῆς καταγοητεύσαντες, ἐπάγουσιν ἐξηγήσεις”. Trata-se do mesmo texto transcrito na nota 101.

<sup>471</sup> PÉPIN, Jean. *Op. cit.*, p.464.

<sup>472</sup> EUSÉBIO. *Demonstratio evangelica* I.1.15 (Ferrari 6).

se estendiam por todo o Oriente e que seus escritos eram muito freqüentados pelos filósofos, mas que, embora sua experiência com as ciências tenha alcançado reconhecimento, Orígenes seguiu em sua orientação religiosa um caminho oposto ao de seu mestre Amônio - este de família cristã, porém convertido ao helenismo - e empregou fraudulentamente os ensinamentos helenos que recebeu<sup>473</sup>. Na *Carta a Anebo*, Porfírio considera que “o engano e a ignorância sobre a natureza divina são uma impiedade e uma impureza”<sup>474</sup>. Se, por sua vez, os cristãos se apropriavam a seu bel-prazer das técnicas da hermenêutica grega para conferir autoridade à nova doutrina, Porfírio, na contramarcha desse movimento, promoveu uma brusca adaptação metodológica para comentar *Dn*, algo que muito nos diz sobre a natureza da fonte comentada. São essas acomodações técnicas constituintes das bases de atribuição de sentido ao texto e que conferem ao tratado *CC* o ar de uma demonstração filosófica, em que o que está em jogo é um confronto metodológico, visto que Porfírio não estava realmente interessado no significado de *Dn* e que tampouco vertia pelo cristianismo tamanha ira que não fosse capaz de amalgamar a religião nascente com a espiritualidade comum ao Império. Bem ao contrário, era exatamente isso o que desejava<sup>475</sup>: que os cristãos se deixassem convencer de que faziam parte do cenário religioso romano como qualquer outra comunidade e que não permanecessem desavisados de que apoiavam suas crenças em um equívoco de interpretação, crendo na divindade de Jesus, “fatal ocasião de erro para outras almas”<sup>476</sup>. Agostinho, no livro X da *Cidade de Deus*, preservou um importante testemunho:

“[...] no Livro Primeiro de *Sobre o retorno da alma*, já quase no fim, Porfírio diz que não encontrou seita alguma que contenha a senda universal para a libertação da alma, que não achou semelhante senda nem na filosofia mais verdadeira, nem nos costumes e doutrinas dos indianos, nem na indução dos caldeus, nem em qualquer outro caminho, e nem teve notícia de tal caminho por meio do conhecimento histórico”<sup>477</sup>.

<sup>473</sup> A afirmação contrasta com o que Eusébio conhece da vida privada do mestre Orígenes. Em *Historia ecclesiastica* VI.19.9, Eusébio afirma que Orígenes nasceu cristão e que jamais professou o helenismo, como havia afirmado Porfírio.

<sup>474</sup> PORFÍRIO. *Ad Anebonem* 1.5.1-2: “Τὰ δ' ἐφεξῆς ἐν οἷς τὴν περὶ τούτων ἄγνοιαν καὶ ἀπάτην ἀνοσιούρ γίαν καὶ ἀκαθαρσίαν νενόμικας”.

<sup>475</sup> WILKEN, R. L. *Op. cit.*, p.127.

<sup>476</sup> AGOSTINHO. *De civitate Dei* XIX.23.2 (PL 41 652): “Illa vero anima aliis animabus fataliter dedit”. A citação é do tratado *Filosofia dos Oráculos* de Porfírio.

<sup>477</sup> AGOSTINHO. *De civitate Dei* X.32.1 (PL 41 312): “[...] in primo juxta finem de Regressu animae libro, nondum receptam unam quamdam sectam, quae universalem contineat viam animae liberandae, vel

Significa dizer que nem as doutrinas dos indianos, que Porfírio estudou em *Sobre a abstinência*, nem as dos egípcios, presentes na *Carta a Anebo*, nem as dos caldeus, que analisou em seu comentário aos *Oráculos Caldaicos*, ofereceram uma via definitiva de libertação da alma, nem convinha renunciar ao helenismo em favor de alguma doutrina oriental, e que mesmo a mais verdadeira escola de filosofia, como a de Platão ou a de Aristóteles, não pôde oferecer em sua totalidade o que Porfírio buscava. Para Porfírio, como observa Saffrey, “o verdadeiro caminho de salvação para a alma é integrar todas essas sabedorias na ‘filosofia’”<sup>478</sup>.

---

a philosophia verissima aliqua, vel ab Iudorum moribus ac disciplina, aut inductione Chaldaeorum, aut alia qualibet via, nondumque in suam notitiam eandem historiali cognitione perlatam”.

<sup>478</sup> SAFFREY, Henri D. “Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? Réponse provisoire”. In: BRISSON, Luc; GOULET-CAZÉ, M.-O.; GOULET, Richard (eds.). *La Vie de Plotin, I: Travaux préliminaires et index grec complet*. Paris: Vrin, 1982, p.55.

## Considerações finais

Este é um estudo entrecortado de polêmicas em que se procurou depreender significados intelectuais, religiosos e sociais da querela-motriz travada entre Jerônimo e Porfírio no início do século V. No capítulo I, apresentamos os principais pontos em discussão no tratamento de *Dn* e os elementos envolvidos no conflito travado entre Jerônimo e Porfírio acerca das revelações, bem como o foco da presente dissertação e a trajetória de nosso estudo. No capítulo II, discutimos aspectos da história da transmissão das revelações daniélicas, destacando-se, de um lado, o contexto macabaico de sua produção e, de outro, sua disseminação por comunidades cristãs na forma em que lemos no *NT*, em que *Dn* desempenhou um papel de suma relevância como argumento de autoridade no embasamento da cristologia bíblica e da antigüidade do cristianismo como religião revelada. No capítulo III, em um primeiro momento, contrapomos as teses de Porfírio às de Jerônimo sobre *Dn* apontando para a individualidade de cada elaboração e para os contextos e métodos que sistematizaram as concepções expressas em ambas as representações e, em um momento posterior, oferecemos uma pequena réplica ao estudo de Maurice Casey acerca da originalidade das teses de Porfírio e de sua formação intelectual pretensamente siríaca. Por último, no capítulo IV, procuramos desconstruir a imagem de “Adversário” do cristianismo que durante séculos a patrística cristã se esforçara em produzir sobre Porfírio e discutimos, após um olhar detido sobre a prática exegética do filósofo em *Nymp*, seu uso da alegoria e a advertência que oferecera aos cristãos em *CC XII* quanto à subversão do recurso.

Resultam do presente estudo algumas conclusões provisórias. Na polêmica porfíriana contra o cristianismo, os cristãos foram conclamados a uma abertura às práticas religiosas já existentes no Império e ao reconhecimento de que era necessário interpretar as Escrituras bíblicas em busca de uma doutrina filosoficamente defensável e legitimamente embasada, em paralelo com os cultos tradicionais e as mais antigas religiosidades conhecidas. A imagem de Porfírio como “acérrimo inimigo dos cristãos” foi construída pela patrística dos séculos III a V como forma de iconizar, na forma de um “Adversário”, as dificuldades de organização doutrinal que o cristianismo enfrentou nos primeiros séculos, um inimigo representado pelo autor de uma análise do pensamento cristão composta não com o polemismo caricato e popular da crítica feita por Celso, nem com a virulência imponderada de Hiérocles, mas com o refinamento de uma composição dirigida aos círculos eruditos, que tangeu os mais fortes pontos de

controvérsia enfrentados pelo cristianismo em todo o período assinalado. Refutando-se Porfírio, portanto, procurava-se triunfar ideologicamente em um cenário em que o cristianismo confrontava a si mesmo. Jerônimo, particularmente, dedicou a Porfírio as atenções mais freqüentes de seu *CJr* por circunstâncias que incluem tanto o apocalipcismo jeronimiano quanto suas desavenças pessoais com seus rivais eclesiásticos. O nome de Porfírio fora propagado até o período moderno como havia determinado Constantino, como o de um inimigo pernicioso lembrado com temor e repúdio, enquanto que, de sua parte, Porfírio mesmo ostentava a apologia à filosofia e às práticas tradicionais da cultura helenística. A exegese porfiriana de *Dn*, questionando o culto a Jesus, afetou as bases pelas quais os cristãos sustentavam o pilar de sua individualidade, aquilo que os separava dos demais cultos tradicionais de Roma e que contrariava as concepções de Porfírio sobre o cosmos e os caminhos da alma. Em seu diálogo com os cristãos, Porfírio desejou demonstrar que a cristologia daniélica não passava de uma interpretação forçada, cuja técnica, baseada em uma deliberação metodológica inadequada, poderia da mesma forma produzir uma leitura contraditória da mesma fonte; assim, historização e alegorização se equiparam como métodos exegéticos quando ocultam por trás de si a intenção do intérprete, uma dificuldade que Jerônimo não pôde contornar ao confrontar mito e história na profecia daniélica. Tendo-se em vista esses pontos, não era necessário que Casey elaborasse o argumento da existência de uma tradição exegética siríaca a fim de explicar por quais meios Porfírio elaborou seu comentário a *Dn*, visto que se trata de um problema metodológico: Porfírio tomou por base a inversão do método alegórico grego subvertido pelos cristãos e a partir daí apontou para a falsidade da tradição interpretativa em voga. Em amplo sentido o *CC XII* apresentou a paridade de leituras cristológicas e não-cristológicas de *Dn*, um projeto que provavelmente se estendeu aos 14 livros restantes, como forma de demonstrar que a verdadeira religião não se encontra nela mesma, mas que apenas a filosofia é capaz de sintetizar harmoniosamente o significado das mais distintas expressões religiosas do Império.

De nosso estudo surgem questões que mereceriam análises específicas e não encontraram neste espaço ocasião de aprofundamento. É necessário que o tema dos confrontos religiosos em que *Dn* serviu de anteparo seja analisado a partir de outras perspectivas e que os argumentos aqui apresentados sejam testados e complementados por novos estudos, dedicados especialmente às intensas relações estabelecidas entre Porfírio e Plotino no florescimento do neoplatonismo médio-tardio e à repercussão das

diversas controvérsias cristãs travadas no século IV sobre as relações entre cristianismo, judaísmo e helenismo.

**Anexo:**

**Tradução dos fragmentos da seção XII de Contra os Cristãos**

**(1) JERÔNIMO. *In Danielelem, Prologus* [Jurado *et alii* 30A; Harnack 43; PL 491A-492A]:** “Contra prophetam Danielelem duodecimum librum scripsit Porphyrius, nolens eum ab ipso, cujus inscriptus est nomine, esse compositum: sed a quodam qui temporibus Antiochi qui appellatus est Epiphanes, fuerit in Judaea, et non tam Danielelem ventura dixisse, quam illum narrasse praeterita. Denique quidquid usque ad Antiochum dixerit, veram historiam continere: si quid autem ultra opinatus sit, quia futura nescierit, esse mentitum. Cui solertissime responderunt Eusebius Caesariensis Episcopus tribus voluminibus, id est, octavo decimo, et nono decimo, et vicesimo; Apollinarius quoque uno grandi libro, hoc est, vicesimo sexto, et ante hos ex parte Methodius. Verum quia nobis propositum est, non adversarii calumniis respondere, quae longo sermone indigent: sed ea quae a propheta dicta sunt nostris disserere, id est, Christianis, illud in praefatione commoneo, nullum prophetarum tam aperte dixisse de Christo. Non enim solum scribit eum esse venturum, quod est commune cum ceteris: sed etiam quo tempore venturus sit docet; et reges per ordinem digere, et annos enumerat, ac manifestissima signa praenuntiat. Quae quia vidit Porphyrius universa completa, et transacta negare non poterat, superatus historiae veritate, in hanc prorupit calumniam, ut ea quae in consummatione mundi de Antichristo futura dicuntur, propter gestorum in quibusdam similitudinem sub Antiocho Epiphane impleta contendat. Cujus impugnatione testimonium veritatis est. Tanta enim dictorum fides fuit, ut propheta incredulis hominibus non videatur futura dixisse; sed narrasse praeterita. Et tamen sicubi se occasio in explanatione ejusdem voluminis dederit, calumniae illius strictim respondere conabor, et philosophiae artibus, immo malitiae saeculari, per quam subvertere nititur veritatem, et quibusdam praestigiis clarum oculorum lumen auferre, explanatione simplici contraire”.

(1) Porfírio escreveu o duodécimo livro contra o profeta Daniel negando que a obra que leva seu nome tenha sido escrita por ele mesmo, mas por alguém que viveu na Judéia nos tempos de Antíoco, chamado Epífanes; alegou que Daniel não contou tanto o futuro quanto narrou o passado; e, enfim, que o que quer que tenha sido narrado até o tempo de Antíoco continha história verdadeira, porém o que conjectura para além desse ponto, visto que não conhece o futuro, é mentira. A ele responderam com muita habilidade o bispo Eusébio de Cesaréia, em três volumes (o XVII, o XIX e o XX), Apolinário, em

um único grande livro (o XVI), e, antes deles, parcialmente, Metódio. Visto que não é nosso propósito, na verdade, responder às calúnias de um adversário, o que requer extensa discussão, mas relatar o que de fato declarou o profeta a favor de nós, que somos cristãos, isto recorde neste prefácio: que nenhum dos profetas falou tão abertamente de Cristo como Daniel. Não apenas escreveu que Cristo viria, o que era comum aos demais profetas, mas também ensinou o tempo em que Ele viria. Distribuiu os reis em ordem, enumerou os anos e ainda prenunciou os mais claros sinais.

Porque Porfírio viu que todas essas coisas se cumpriram e que não poderia negá-las, suplantou a verdade histórica impelindo-se a essa calúnia, afirmando que o que quer que se tenha previsto sobre o Anticristo no fim do mundo foi consumado no reinado de Antíoco Epífanes, pela semelhança com certos acontecimentos dessa época. Esta idéia está impugnada pelo testemunho da verdade. Com efeito, tão grande foi a fidelidade com que se cumpriram as palavras do profeta que aos homens incrédulos este não pareceria ter relatado o futuro, mas ter narrado o passado. Não obstante, se durante a explicação desta mesma obra surgir a ocasião, tentarei brevemente responder à calúnia daquele e contrapor uma explicação simples às artes da filosofia, ou melhor, à malícia pagã com que se pretende subverter a verdade e, com certos artificios, apartar a clara luz dos olhos.

**(2) JERÔNIMO. *In Daniele, Prologus* [Jurado *et alii* 30B; Harnack 43; PL 492B-493A]:** “Sed et hoc nosse debemus inter caetera, Porphyrium de Danielis libro nobis objicere, idcirco illum apparere confictum, nec haberi apud Hebraeos, sed Graeci sermonis esse commentum, quia in Susannae fabula contineatur, dicente Daniele ad presbyteros, ἀπὸ τοῦ σχίνου σχίσαι, καὶ ἀπὸ τοῦ πρίνου πρίσαι, quam etymologiam magis Graeco sermoni convenire, quam Hebraeo. Cui et Eusebius et Apollinarius pari sententia responderunt: Susannae Belisque ac Draconis fabulas non contineri in Hebraico, sed partem esse prophetiae Abacuc filii Jesu de tribu Levi: sicut juxta LXX interpretes in titulo ejusdem Belis fabulae ponitur: *Homo quidam erat sacerdos, nomine Daniel, filius Abda, conviva regis Babylonis*: cum Daniele et tres pueros de tribu Juda fuisse, sancta Scriptura testetur. Unde et nos ante annos plurimos cum verteremus Daniele, has visiones obelo praenotavimus, significantes eas in Hebraico non haberi. Et miror quosdam μεμψιμοίρους indicari mihi, quasi ego decurtaverim librum: cum et Origenes et Eusebius et Apollinarius aliique ecclesiastici viri et doctores Graeciae has,

ut dixi, visiones non haberi apud Hebraeos fateantur, nec se debere respondere Porphyrio, pro his, quae nullam Scripturae sanctae auctoritatem praebeant”.

(2) Mas entre outras coisas devemos reconhecer que Porfírio nos faz esta objeção sobre o livro de Daniel: que é claramente uma invenção e que não existe entre os hebreus, mas que teria sido composto em grego, pois na história de Susana, quando Daniel se dirige aos anciãos, se relacionam *σχίσαι* com *σχίνου* e *πρίσαι* com *πρίνου*, jogo de palavras mais apropriado ao grego que ao hebraico. Mas tanto Eusébio quanto Apolinário lhe responderam na mesma linha, que as histórias de Susana e de Bel e o Dragão não se encontram em hebraico, mas formam parte da profecia de Habacuc, filho de Jesus, da tribo de Levi. Assim, encontramos no título da mesma história de Bel, de acordo com a *LXX*, os dizeres “Houve um certo sacerdote chamado Daniel, filho de Abda, amigo íntimo do rei de Babilônia”, e, ainda, a Sagrada Escritura testifica que Daniel e as três crianças hebréias eram da tribo de Judá. Por essa mesma razão, quando eu estava traduzindo Daniel há muitos anos, notei com antecedência nessas visões um óbelo, indicando que elas não constavam no hebraico. E me admiro ao saber que certos amofinadores denunciam-me como se de algum modo eu tivesse truncado o livro. Posto que Orígenes, Eusébio, Apolinário e outros homens da Igreja e doutores gregos reconhecem que, como eu disse, essas visões não se encontram entre os hebreus, não estão obrigados a responder a Porfírio por essas seções que não exibem a autoridade da Sagrada Escritura.

**(3) JERÔNIMO. *In Daniele, Prologus* [Jurado *et alii* 30C; Harnack 43; PL 494A-B]:** “Ad intelligendas autem extremas partes Danielis, multiplex Graecorum historia necessaria est: Sutorii videlicet Callinici, Diodori, Hieronymi, Polybii, Posidonii, Claudii, Theonis, et Andronici cognomento Alipii, quos et Porphyrius esse secutum se dicit: Josephi quoque et eorum quos ponit Josephus, praecipueque nostri Livii, et Pompeii Trogi, atque Justini, qui omnem extremae visionis narrant historiam (...)”.

(3) Para compreender as partes finais de Daniel é necessária a vasta história grega: Sutorio (naturalmente Calínico), Diodoro, Jerônimo, Políbio, Posidônio, Cláudio Téon e Andrônico, cognominado Alípio, os quais também Porfírio disse ter seguido, e também Josefo e aqueles que cita, particularmente nosso Lívio, Pompéio Trogo e Justino, todos quais narram a história correspondente à última visão (...).

**(4) JERÔNIMO. In Daniele 1:1 [Jurado et alii 29; Harnack 11; PL 495B]:** “Et ob hanc causam in Evangelio secundum Matthaicum una videtur deesse generatio, quia secunda τεσσαραδέκας in Joachim desinit filio Josiae, et tertia incipit a Joiachin filio Joachim. Quod ignorans Porphyrius, calumniam struit Ecclesiae, suam ostendens imperitiam, dum evangelistae Matthaei arguere nititur falsitatem”.

(4) E por esse motivo parece faltar no Evangelho segundo Mateus uma geração, posto que a segunda das 14 gerações acaba em Joaquim, filho de Josias, e a terceira começa em Joaquin, filho de Joaquim. Ignorando isso, Porfírio constrói sua calúnia contra a Igreja, exibindo incompetência enquanto esforça-se para acusar de falsidade o evangelista Mateus.

**(5) JERÔNIMO. In Daniele 2:31-35 [Jurado et alii 30D; Harnack 43; PL 504B]:** “(...) factus est mons magnus, et implevit universam terram: quod Judaei et impius Porphyrius male ad populum referunt Israel, quem in fine saeculorum volunt esse fortissimum, et omnia regna contere, et regnare in aeternum”.

(5) “(...) tornou-se uma grande montanha, que ocupou a terra inteira”. Os judeus e o ímpio Porfírio identificam-na erroneamente com o povo de Israel, o qual, pretendem, será fortíssimo no fim dos tempos, destruirá todos os reinos e reinará eternamente.

**(6) JERÔNIMO. In Daniele 2:46 [Jurado et alii 30E; Harnack 43; PL 504C]:** “Hunc locum calumniatur Porphyrius, quod numquam superbissimus rex captivum adoraverit (...)”.

(6) Porfírio contesta caluniosamente esse ponto, porquanto um rei tão soberbo jamais se prostraria perante um cativo (...).

**(7) JERÔNIMO. In Daniele 2:48 [Jurado et alii 30E; Harnack 43; PL 505A]:** “Et in hoc calumniator Ecclesiae prophetam reprehendere nititur, quare non recusavit munera, et honorem Babylonium libenter suscepit (...)”.

(7) Nisto o caluniador da Igreja empenha-se em repreender o profeta, por não ter recusado os favores e ter aceito com prazer as honras dos babilônios (...).

**(8) JERÔNIMO. In Daniele 3:98 [Jurado et alii 30G; Harnack 43; PL 512D]:** “Epistola Nabuchodonosor in prophetae volumine ponitur: ut non fictus ab alio postea liber sicut sycophanta (*Porphyrius*) mentitur, sed ipsius Danielis esse credatur”.

(8) A carta de Nabucodonosor foi inserida no volume do profeta a fim de que não se pense futuramente que o livro foi composto por outro, como mente o sicofanta (Porfírio), mas pelo próprio Daniel.

**(9) JERÔNIMO. In Danielem 5:10a [Jurado et alii 30H; Harnack 43; PL 520B-C]:**

*“Regina autem, pro re quae acciderat regi et optimatibus ejus, domum convivii ingressa est, etc. Hanc Josephus aviam Balthasaris, Origenes matrem scribunt: unde et novit praeterita, quae rex ignorabat. Evigilet ergo Porphyrius, qui eam Balthasaris somniatur uxorem, et illudit plus scire, quam maritum”.*

(9) A rainha, ao ouvir as palavras do rei e de seus dignitários, entrara na sala do banquete. Josefo escreve que trata-se da avó de Baltasar; Orígenes, de sua mãe: daí ela conhecera eventos passados, que o rei ignorava. Portanto, que Porfírio passe noites em claro, quem fantasia que ela era a esposa do rei e diverte-se com o fato de que ela saiba mais que seu marido.

**(10) JERÔNIMO. In Danielem 7:7b [Jurado et alii 30I; Harnack 43; PL 530C-D]:**

*“Porphyrius duas posteriores bestias, Macedonum et Romanorum, in uno Macedonum regno ponit, et dividit: Pardum volens intelligi ipsum Alexandrum: bestiam autem dissimilem ceteris bestiis, quattuor Alexandri successores, et deinde usque ad Antiochum cognomento Epiphanen, decem reges enumerat, qui fuerunt saevissimi: ipsosque reges non unius ponit regni, verbi gratia, Macedoniae, Syriae, Asiae, et Aegypti, sed de diversis regnis unum efficit regnum ordinem, ut videlicet ea quae scripta sunt: *Os loquens ingentia*, non de Antichristo, sed de Antiocho dicta credantur”.*

(10) Porfírio atribui as duas últimas bestas, a dos macedônios e a dos romanos, unicamente ao reino dos macedônios e as divide: pretende que o leopardo se interprete como o próprio Alexandre e que a besta que era diferente das outras bestas represente os quatro sucessores de Alexandre. Além disso, enumera até Antíoco, cognominado Epífanés, dez reis que foram cruelíssimos e não atribui os reis a um único reino, à Macedônia, à Síria, à Ásia e ao Egito, por exemplo, mas a partir de vários reinos conclui uma única série de reis, a fim de que se creia que as palavras que foram escritas - “uma boca proferindo palavras arrogantes” - estão naturalmente relacionadas a Antíoco, e não ao Anticristo.

**(11) JERÔNIMO. In *Danielem* 7:7c-14b [Jurado *et alii* 30J; Harnack 43; PL 530D-531A; 533D]:** Frustra Porphyrius cornu parvulum, quod post decem cornua ortum est, Epiphanen Antiochum suspicatur, et de decem cornibus tria evulsa cornua, sextum Ptolemaeum cognomento Philometorem, septimum Ptolemaeum Evergetem, et Artaxiam regem Armeniae, quorum priores multo antequam Antiochus nasceretur, mortui sunt. (...) Hoc cui potest hominum convenire, respondeat Porphyrius: aut quis iste tam potens sit, qui cornu parvulum, quem Antiochum interpretatur, fregerit atque contriverit? Si responderit Antiochi principes, a Juda Machabaeo fuisse superatos, docere debet quomodo cum nubibus coeli veniat (...)."

(11) Em vão Porfírio suspeita de que o pequeno chifre que despontou depois dos dez chifres seja Antíoco Epífanes e de que os três chifres que foram arrancados dentre os dez sejam Ptolomeu VI, cognominado Filométor, Ptolomeu VII Evergetes e Artaxias, rei da Armênia. Desses reis, os dois primeiros haviam morrido muito antes do nascimento de Antíoco. (...) Que Porfírio responda: a que homem isso poderia corresponder, ou, de outro modo, quem seria tão poderoso para quebrar e pulverizar o pequeno chifre, que ele interpreta como sendo Antíoco? Se ele responder que os generais de Antíoco foram derrotados por Judas Macabeu, deverá explicar de que modo este virá com as nuvens do céu (...).

**(12) JERÔNIMO. In *Danielem* 9:1 [Jurado *et alii* 30K; Harnack 43; PL 539B-C]:** "Hic est Darius, qui cum Cyro Chaldaeos Babyloniosque superavit, ne putemus illum Darium, cujus anno secundo templum aedificatum est (quod Porphyrius suspicatur, ut annos Danielis extendat) vel eum qui ab Alexandro Macedonum rege superatus est".

(12) Este é Dario, que com Ciro venceu caldeus e babilônios. Não imaginemos que se trate daquele Dario em cujo segundo ano foi edificado o templo, o que Porfírio suspeita para estender os anos de Daniel, nem que se trate daquele que foi vencido por Alexandre, rei dos macedônios.

**(13) JERÔNIMO. In *Danielem* 11:20 [Jurado *et alii* 30L; Harnack 43; PL 565A]:** "[Seleucus Philopator, filius Antiochi Magni] Porro Porphyrius non vult hunc esse Seleucum, sed Ptolemaeum Epiphanen, qui Seleuco sit molitus insidias, et adversum eum exercitum praepararit, et idcirco veneno sit interfectus a ducibus suis. Quod cum unus ab illo quaereret, tantas res moliens ubi haberet pecuniam? respondit, sibi amicos esse divitias. Quod cum divulgatum esset in populis, timuerunt duces ne auferret eorum

substantiam, et idcirco eum maleficis artibus occiderunt. Sed quomodo potest in loco Magni Antiochi stare Ptolemaeus, qui hoc omnino non fecit (...)”.

(13) Porfírio, porém, não quer que este seja Seleuco, mas Ptolomeu Epífanes, quem tramou uma cilada e preparou um exército contra Seleuco, por esta circunstância sendo este envenenado e morto por seus generais. Quando um deles perguntou a Seleuco de onde obtinha os recursos financeiros para tão grandes empreendimentos, ele respondeu que seus recursos eram seus amigos. Ao divulgar-se isso entre o povo, os generais temeram perder suas posses e por isso o assassinaram por artes maléficis. Mas como pode Ptolomeu ocupar o lugar de Antíoco Magno, não o tendo feito em absoluto (...)?

(14) **JERÔNIMO. In Daniele 11:21 [Jurado et alii 30M; Harnack 43; PL 565B-C]:** “Hucusque ordo historiae sequitur, et inter Porphyrium ac nostros, nulla contentio est. Caetera quae sequuntur usque ad finem voluminis, ille interpretatur super persona Antiochi qui cognominatus est *Epiphanes*, frater Seleuci, filius Antiochi Magni, qui post Seleucum undecim annis regnavit in Syria, obtinuitque Judaeam, sub quo Legis Dei persecutio et Machabaeorum bella narrantur”.

(14) Até aqui se segue a ordem histórica e entre Porfírio e nós não há discrepância. Mas o restante do texto, daqui até o fim do livro, ele interpreta aplicando-o à pessoa de Antíoco, de sobrenome Epífanes - irmão de Seleuco e filho de Antíoco Magno -, que reinou onze anos na Síria e se apossou da Judéia, sob cujo reinado se narram a perseguição da lei de Deus e a guerra dos macabeus.

(15) **JERÔNIMO. In Daniele 11:21 [Jurado et alii 30N; Harnack 43; PL 566A-D]:** “Stabit, inquiunt, in loco Seleuci, frater ejus Antiochus Epiphanes, cui primum ab his qui in Syria Ptolemaeo favebant non dabatur honor regius, sed postea simulatione clementiae obtinuit regnum Syriae. Et brachia pugnantis Ptolemaei, et universa vastantis, expugnata sunt a facie Antiochi atque contrita. Brachia autem fortitudinem vocat: unde et manus appellatur exercitus multitudo. Et non solum, ait, Ptolemaeum vicit fraudulentia, sed ducem quoque foederis, hoc est, Judam Machabaeum superavit dolis. Sive quod dicit hoc est: Cum ipse obtulisset pacem Ptolemaeo, et fuisset dux foederis, postea est ei molitus insidias. Ptolemaeum autem hic non Epiphanen significat, qui quintus regnavit in Aegypto, sed Ptolemaeum Philometorem, filium Cleopatrae sororis Antiochi, cujus hic avunculus fuit. Et cum post mortem Cleopatrae Eulaius eunuchus nutritius Philometoris, et Leneus Aegyptum regerent, et repeterent Syriam

quam Antiochus fraude occupaverat, ortum est inter avunculum et puerum Ptolemaeum praelium. Cumque inter Pelusium et montem Casium praelium commisissent, victi sunt duces Ptolemaei. Porro Antiochus parcens puero, et amicitias simulans, ascendit Memphim, et ibi ex more Aegypti regnum accipiens, puerique rebus se providere dicens, cum modico populo omnem Aegyptum subjugavit sibi, et abundantes atque uberrimas ingressus est civitates. Fecitque quae non fecerunt patres ejus, et patres patrum illius. Nullus enim regnum Syriae ita vastavit Aegyptum; et omnes eorum divitias dissipavit; et callidus fuit, ut prudentes cogitationes eorum qui duces pueri erant, sua fraude subverteret. Haec Porphyrius sequens, Sutorium sermone lacinosissimo prosecutus est, quae nos brevi compendio diximus”.

(15) Levantar-se-á, dizem, no lugar de Seleuco seu irmão Antíoco Epífanés, a quem no princípio não davam honras de rei os que favoreciam Ptolomeu na Síria mas que, posteriormente, fingindo clemência, obteve o reino da Síria. Assim como Ptolomeu lutou e destruiu todas as coisas, seus braços foram subjugados e pulverizados diante da face de Antíoco - o termo “braços” evoca força, daí que um contingente militar receba também o nome de *manus*. E não apenas, diz-se, derrotou Ptolomeu fraudulentamente, mas também o príncipe da aliança, isto é, Judas Macabeu, ele superou perfidamente - ou o que se diz é isto: depois de ter obtido a paz com Ptolomeu e de ter-se convertido no príncipe da aliança, tramou insídias contra aquele (porém este Ptolomeu não quer dizer o Epífanés, que foi o quinto a reinar no Egito, mas Ptolomeu Filométor, filho de Cleópatra, a irmã de Antíoco, este, portanto, seu tio). E quando, após a morte de Cleópatra, Eulaio - eunuco que fora tutor de Filométor - e Leneu reinaram sobre o Egito e reclamaram a Síria que Antíoco havia ocupado fraudulentamente, originou-se a rivalidade entre o menino Ptolomeu e seu tio, e visto que travaram combate entre Pelúcio e o monte Casio, foram vencidos os príncipes de Ptolomeu. Antíoco, em seguida, simulando complacência e amizade para com o garoto, subiu a Mênfis e, recebendo ali o reino segundo o costume dos egípcios e com o pretexto de zelar pelos interesses do menino, com um módico exército subjugou todo o Egito, penetrou em cidades ubérrimas e prósperas e fez o que não haviam feito nem seus pais, nem os pais de seus pais. Com efeito, nenhum dos reis da Síria infligiu ao Egito semelhante devastação; dissipou todas as suas riquezas e foi tão astuto que subverteu perfidamente os prudentes planos dos que foram gerais do menino. Nisso Porfírio é seguidor de Sutório com um discurso muito redundante, de cujo assunto tratamos em um breve compêndio.

(16) **JERÔNIMO. In Daniele 11:25s. [Jurado et alii 30O; Harnack 43; PL 567A-B]:** “Haec Porphyrius interpretatur de Antiocho, qui adversus Ptolemaeum sororis suae filium profectus est cum exercitu magno. Sed et rex Austri, id est, duces Ptolemaei provocati sunt ad bellum multis auxiliis, et fortibus nimis, et non potuerunt resistere Antiochi consiliis fraudulentis; qui simulavit pacem cum sororis filio, et comedit cum eo panem, et postea occupavit Aegyptum”.

(16) Isso Porfírio interpreta como relacionado a Antíoco, que marchou com um grande exército contra Ptolomeu, filho de sua irmã. Não obstante, o rei do sul, isto é, os príncipes de Ptolomeu, com suas fortes e numerosas forças auxiliares foram provocados à guerra, mas não puderam resistir aos planos fraudulentos de Antíoco, que simulou a paz com o filho de sua irmã e comeu o pão com ele, e depois ocupou o Egito.

(17) **JERÔNIMO. In Daniele 11:27s. [Jurado et alii 30P; Harnack 43; PL 567C]:** “Nulli dubium est quin Antiochus pacem cum Ptolemaeo fecerit, et inierit cum eo convivium, et dolos machinatus sit, et nihil profecerit: quia regnum ejus non potuerit obtinere, sed a militibus Ptolemaei ejectus sit”.

(17) Não há dúvida de que Antíoco firmou a paz com Ptolomeu, participou com ele de um banquete, tramou enganos e nada obteve porque não pôde apoderar-se de seu reino, mas fora expulso pelos soldados de Ptolomeu.

(18) **JERÔNIMO. In Daniele 11:28b-30b [Jurado et alii 30Q; Harnack 43; PL 567D-568C]:** “Et Graeca, et Romana narrat historia, postquam reversus est Antiochus expulsus ab Aegyptiis, venisse eum in Judaeam, hoc est, adversus Testamentum sanctum, et spoliasse templum, et auri tulisse quamplurimum, positoque in arce praesidio Macedonum, reversum in terram suam. Et post biennium rursus contra Ptolemaeum exercitum congregasse, et venisse ad Austrum. Cumque duo fratres Ptolemaei, Cleopatrae filii, quorum avunculus erat, obsiderentur Alexandriae, legatos venisse Romanos: quorum unus Marcus Popilius Laenas, cum eum stantem invenisset in littore, et senatusconsultum dedisset, quo jubebatur ab amicis populi Romani recedere, et suo imperio esse contentus, et ille ad amicorum responsionem consilium distulisset, orbem dicitur fecisse in arenis baculo quem tenebat in manu, et circumscripsisse regem atque dixisse: Senatus et populus Romanus praecipunt, ut in isto loco respondeas, quid consilii geras. Quibus dictis ille perterritus ait: Si hoc placet

senatui et populo Romano, recedendum est, atque ita statim movit exercitum. Percussus autem dicitur esse, non quod interierit, sed quod omnem arrogantiae perdiderit magnitudinem. (...) Haec plenius in Machabaeorum gestis legimus: quod postquam eum de Aegypto pepulerunt Romani, indignans venerit contra Testamentum sanctuarii, et ab his invitatus sit qui dereliquerant Legem Dei et se caeremoniis miscuerant ethnicorum”.

(18) Narra a história greco-romana: depois que Antíoco regressou, expulso do Egito, veio à Judéia, isto é, contra o testamento santo, e pilhou o templo e levou todo o ouro que pôde, deixando na cidadela uma guarnição de macedônios, e regressou à sua terra. Dois anos depois reuniu novamente um exército contra Ptolomeu e se dirigiu ao sul, e tendo sido sitiados em Alexandria dois irmãos de Ptolomeu, filhos de Cleópatra, de quem Antíoco era tio, apresentaram-se embaixadores romanos, um dos quais era Marco Popilius Laenas. Quando este encontrou Antíoco na praia e lhe disse o *senatusconsultum*, o qual ordenava que este retrocedesse diante dos amigos do povo romano e que se contentasse com seu império, Antíoco atrasou sua resposta a fim de consultar seus amigos. Diz-se que Popilius Laenas traçou um círculo na areia com o bastão que trazia na mão e que circunscreveu o rei, dizendo: “O Senado e o povo romano te prescrevem que respondas deste local o que decides”. Dito isso, ele respondeu atemorizado: “Se isso agrada ao Senado e ao povo romano, retrocedo”, e assim imediatamente pôs em marcha o exército. Dizem, porém, que isso lhe foi um duro golpe, não porque tenha sido morto, mas porque perdeu toda a magnitude de sua arrogância. (...) Isto lemos com maior extensão no livro dos Macabeus: que, depois que os romanos expulsaram Antíoco do Egito, ele se voltou indignado contra o santo testamento e foi convidado entre os que infringiram a lei de Deus e se misturaram com os ritos gentios.

(19) **JERÔNIMO. In *Danielem* 11:31 [Jurado *et alii* 30R; Harnack 43; PL 568D-572D]:** “*Et brachia* (...) Volunt autem eos significari qui ab Antiocho missi sunt post biennium quam templum exspoliaverat, ut tributa exigent a Judaeis, et auferrent cultum Dei, et in templo Jerusalem, Jovis Olympii simulacrum et Antiochi statuas ponerent, quas nunc *abominationem desolationis* vocat, quando ablatum est holocaustum, et iuge sacrificium”.

(19) “E braços...” (...). Porém, outros querem que simbolize os que foram enviados por Antíoco, depois de dois anos da pilhagem do templo, para exigir tributos dos judeus, suprimir o culto a Deus e introduzir no templo de Jerusalém uma imagem de Júpiter

Olimpico e estátuas de Antíoco, as quais agora se chamam “abominação da desolação” por ter sido abolido o holocausto e o sacrifício permanente.

(20) **JERÔNIMO. In *Danielem* 11:32 [Jurado *et alii* 30R; Harnack 43; PL 568D-572D]:** “Et hoc in Machabaeis legimus, quod quidem simulaverint se Legis Dei esse custodes, et postea cum gentibus pactum fecerint: alii vero permanserint in religione (...)”.

(20) Também isto lemos em Macabeus: que uns fingiram ser protetores da lei de Deus e depois se associaram com os gentios, e outros verdadeiramente permaneceram na religião (...).

(21) **JERÔNIMO. In *Danielem* 11:33 [Jurado *et alii* 30R; Harnack 43; PL 568D-572D]:** “Quanta Judaei ab Antiocho passi sunt, Machabaeorum libri referunt, et triumphii eorum testimonio sunt: qui pro custodia legis Dei, flammam, et gladios, et servitutem, et rapinas, et poenas ultimas sustinuerunt”.

(21) Os livros dos Macabeus relatam o quanto sofreram os judeus sob Antíoco e são testemunho do triunfo daqueles que para preservarem a lei de Deus suportaram as chamas, as espadas, a escravidão, a pilhagem e as últimas penas.

(22) **JERÔNIMO. In *Danielem* 11:34-35 [Jurado *et alii* 30R; Harnack 43; PL 568D-572D]:** “Parvum auxilium, Mathathiam significari arbitratur Porphyrius, de vico Modin; qui adversum duces Antiochi rebellavit, et cultum veri Dei servare conatus est. Parvum autem, inquit, auxilium vocat, quia occisus est in praelio Mathathias, et postea Judas, filius ejus qui vocabatur Machabaeus, pugnans cecidit, et caeteri fratres ejus adversariorum fraude decepti sunt”.

(22) A Porfírio parece que o “pequeno auxílio” era Matatias, da montanha de Modin, quem se rebelou contra os príncipes de Antíoco e esforçou-se para conservar o culto do Deus verdadeiro. Diz-se, porém, “pequena ajuda” porque Matatias morreu na batalha e, posteriormente, Judas, seu filho, que era chamado Macabeu, morreu lutando e outros de seus irmãos foram enganados pela fraude de seus adversários.

(23) **JERÔNIMO. In *Danielem* 11:36 [Jurado *et alii* 30R; Harnack 43; PL 568D-572D]:** “Porphyrius autem et caeteri qui sequuntur eum, de Antiocho Epiphane dici arbitrantur quod erectus sit contra cultum Dei, et in tantam superbiam venerit, ut in

templo Jerosolymis simulacrum suum poni jusserit. Quodque sequitur: *et diriget, donec compleatur ira, quia in ipso erit consummatio*, sic intelligunt, tam diu eum posse, donec irascatur ei Deus, et ipsum interfici jubeat. Siquidem Polybius et Diodorus qui Bibliothecarum scribunt historias, narrant eum non solum contra Deum fecisse Judaeae, sed avaritiae facibus accensum, etiam templum Dianae in Elimaide, quod erat ditissimum, spoliare conatum: oppressumque a custodibus templi et vicinis circum gentibus, et quibusdam phantasiis atque terroribus versum in amentiam, ac postremum morbo interiisse, et hoc ei accidisse commemorant, quia templum Dianae violare conatus sit. Nos autem dicimus, etiamsi acciderit ei, ideo accidisse, quia in sanctos Dei multam exercuerit crudelitatem, et polluerit templum ejus. Non enim pro eo quod conatus est facere, et acta poenitentia, desivit implere, sed pro eo quod fecit punitus esse credendus est”.

(23) Porém Porfírio e outros que o seguem consideraram que se trata de Antíoco Epífanés, porque ele se levantou contra o culto a Deus e chegou a tamanha soberba que ordenou que se pusesse uma estátua sua no templo de Jerusalém. E o que segue - “e no entanto prosperará, até que a cólera chegue a seu cúmulo, porque o que está decretado se cumprirá” - assim entendem: terá poder até que Deus se ire contra ele e ordene seu assassinato. Pois também Políbio e Diodoro, que escreveram histórias das *Bibliothecae*, narram que Antíoco não apenas agiu contra o Deus da Judéia, como também, impelido pelo ardor da avareza, tentou pilhar o templo de Diana em Elimaida, que era riquíssimo, porém sentiu-se tão oprimido pelos guardas do templo e pelos povos circunvizinhos e por certas aparições atemorizantes que enlouqueceu e finalmente morreu na enfermidade. E os historiadores recordam que isso lhe sucedeu porque ele tentou violar o templo de Diana, mas nós, porém, sustentamos que, embora isso lhe tenha ocorrido, foi por ter perpetrado grandes crueldades contra os santos de Deus e por ter saqueado seu templo. Não devemos crer que isso aconteceu em virtude de algo que ele apenas tentou fazer e que depois, por um ato de arrependimento, desistiu, mas que fora punido por algo que realmente fez.

(24) **JERÔNIMO. In Daniele 11:37-39 [Jurado et alii 30R; Harnack 43; PL 568D-572D]:** “Sin autem ita legerimus, *et super concupiscentiam feminarum*, ut subaudiatur *erit*, Antiochi personae magis coaptabitur, qui luxuriosissimus fuisse dicitur, et in tantum dedecus per stupra et corruptelas venisse regiae dignitatis, ut mimis quoque et scortis publice jungeretur, et libidinem suam, populo praesente, compleret.

Deum Maozim ridicule Porphyrius interpretatus est, ut diceret in vico Modain, unde fuit Mathathias, et filii ejus, Antiochi duces Jovis posuisse statuam et compulsisse Judaeos, ut ei victimas immolarent, id est, deo Modain. (...) *praesidiis* (...): quod Porphyrius ita edisserit: faciet haec omnia ut muniat arcem Jerusalem, et in caeteris urbibus ponat praesidia, et Judaeos doceat adorare Deum alienum: haud dubium quin Jovem significet. Quem cum illis ostenderit, et adorandum esse persuaserit: tunc dabit deceptis honorem, et gloriam plurimam, et faciet caeteris, qui in Judaea fuerint dominati, et pro praevaricatione possessiones dividet, et dona distribuet”.

(24) Mas se lermos como “e em excesso na concupiscência das mulheres”, entendendo “ele estará”, será mais apropriado à personalidade de Antíoco, quem, dizem, foi muito luxurioso e tornou-se tal degradação para a dignidade régia por sua devassidão e por seus estupros que tinha intercurso publicamente com atrizes e prostitutas e que satisfazia suas paixões sexuais na presença do povo. A interpretação de Porfírio sobre o “Deus Maozin” é ridícula, dizendo que os generais de Antíoco erigiram uma estátua de Júpiter na aldeia de Modin, de onde eram Matatias e seus filhos, e ainda que aqueles obrigaram os judeus a imolarem vítimas a ela, isto é, ao deus de Modin. (...) “...fortalezas...” Assim o explicou Porfírio: fará todas essas coisas, a saber, levantará uma cidadela em Jerusalém, estabelecerá guarnições nas demais cidades e ensinará os judeus a adorar um deus estrangeiro, que sem dúvida significa Júpiter; e mostrando-os o ídolo, persuadi-los-á de que devem adorá-lo; depois dará aos enganados honra e muita glória, e fará com que estes dominem os demais que nasceram na Judéia, e em troca de sua prevaricação repartirá entre eles suas posses e distribuirá entre eles suas dádivas.

(25) **JERÔNIMO. In Daniele 11:40-41b [Jurado et alii 30R; Harnack 43; PL 568D-572D]:** “Et haec Porphyrius ad Antiochum refert: quod undecimo anno regni sui rursus contra sororis filium Ptolemaeum Philometorem dimicaverit. Qui audiens venire Antiochum, congregavit multa populorum millia. Sed Antiochus quasi tempestas valida in curribus, et in equitibus, et in classe magna ingressus sit terras plurimas, et transeundo universa vastaverit: veneritque ad ‘terram inclytam’, id est, Judaeam (...), et arcem munierit de ruinis murorum civitatis, et sic Aegyptum perrexerit. (...) Antiochus, aiunt, festinans contra Ptolemaeum regem Austri, Idumaeos, et Moabitas, et Ammonitas qui ex latere Judaeae erant, non tetigit: ne occupatus alio praelio, Ptolemaeum redderet fortiolem”.

(25) Porfírio também relaciona isto a Antíoco: no undécimo ano de seu reinado, Antíoco lutou novamente contra o filho de sua irmã, Ptolomeu Filométor. Quando este soube da chegada de Antíoco, reuniu milhares de soldados, mas Antíoco, como uma forte tempestade, invadiu muitos territórios, com carruagens e cavaleiros e grandes navios, destruindo tudo por onde passava, e chegou à terra gloriosa, isto é, à Judéia (...), e fortificou uma cidadela com as ruínas dos muros da cidade e desse modo marchou contra o Egito. (...) Antíoco, dizem, apressando-se contra Ptolomeu, rei do sul, não tocou os idumeus, os moabitas nem os amonitas, que estavam do lado dos judeus, para que, ocupado em outra batalha, Ptolomeu não se fortalecesse.

(26) **JERÔNIMO. In Daniele 11:44-45 [Jurado et alii 30S; Harnack 43; PL 573B-575A]:** “Et in hoc loco Porphyrius tale nescio quid de Antiocho somniat: Pugnans, inquit, contra Aegyptios, et Libyas Aethiopiasque pertransiens, audiet sibi ab Aquilone et ab Oriente praelia concitari, unde et regrediens capiet Aradios resistentes, et omnem in littore Phoenicis vastabit provinciam. Confestimque perget ad Artaxiam regem Armeniae, qui de Orientis partibus movebitur, et interfectis plurimis de ejus exercitu, ponet tabernaculum suum in loco *Apedno*, qui inter duo latissima situs est flumina, Tigrim, et Euphratem. Cumque hucusque processerit, in quo monte inclyto sederit et sancto, dicere non potest: quamquam inter duo maria eum sedisse, probare non potest, et stultum sit duo Mesopotamiae flumina, duo maria interpretari. Montem autem inclytum idcirco praeteriit, quia secutus est Theodotionis interpretationem, qui ait: *inter media maria super montem Saba sanctum*. Cumque Saba nomen montis, vel Armeniae, vel Mesopotamiae putet, quare sit sanctus dicere non potest: etiam hac licentia mentiendi, possumus nos addere quod ille conticuit: *sanctum dici montem*, quia juxta errorem Armeniorum sit idolis consecratus. *Et veniet*, inquit, *usque ad summitatem ipsius montis*, in Elimaide provincia, quae est ultima Persarum ad Orientem regio; ibique volens templum Dianae spoliare, quod infinita donaria habebat, fugatus a barbaris est, qui mira veneratione fanum illud suspiciebant, et mortuus est moerore consumptus in Tabes, oppido Persidis. Haec ille in suggillationem nostri artificiosissimo sermone composuit, quae etiamsi potuerit approbare, non de Antichristo dicta, sed de Antiocho, quid ad nos, qui non ex omnibus Scripturarum locis Christi probamus adventum, et Antichristi mendacium? (...) Haec quae manifesta sunt praeterit, et de Judaeis asserit prophetari, quos usque hodie servire cognoscimus. Et dicit eum qui sub nomine Danielis scripsit librum, ad refocillandam spem suorum fuisse mentitum. Non

quo omnem historiam futuram nosse potuerit, sed quo jam facta memoraret; et in ultimae visionis calumniis immoratur, flumina ponens pro mari, et montem inclytum et sanctum *Apedno*, quem ubi legerit, nullam potest proferre historiam. (...) Soli Septuaginta (...). Quos Apollinarius secutus, de nomine *Apedno* omnino conticuit. Hoc ideo prolixius posui, ut et Porphyrii ostendam calumniam qui haec omnia ignoravit, aut nescire se finxit, et Scripturae sanctae difficultatem: cujus intelligentiam absque Dei gratia et doctrina majorum sibi imperitissimi vel maxime vindicant”.

(26) Nessa passagem, Porfírio sonha não sei que coisa sobre Antíoco: lutando, diz, contra os egípcios e atravessando a Líbia e a Etiópia, Antíoco ouvirá que desde o norte e desde o oriente a guerra se inflama contra ele, donde regressando superará a resistência dos arábios e devastará todo o litoral da província da Fenícia, e imediatamente avançará até Artaxias, o rei da Armênia, que se moverá de partes do oriente, e após a morte de muitos de seu exército, porá sua tenda em *Apedno*, situada entre dois caudalosos rios, o Tigre e o Eufrates. Chegado a esse ponto, Porfírio não pode dizer em que monte ínclito e santo ele se sentará, e ainda assim não pode provar que se fixará entre dois mares, e seria estúpido interpretar os “dois mares” como sendo dois rios da Mesopotâmia; por isso Porfírio preteriu o monte ínclito, porque seguiu a leitura de *Th*, que diz “em meio aos mares no monte santo de Saba”. E mesmo supondo que *Saba* seja o nome de um monte na Armênia ou na Mesopotâmia, não pode dizer por que motivo é santo. Além disso, se temos licença para mentir, podemos acrescentar o detalhe que Porfírio omite, que o monte certamente foi chamado santo porque, pela loucura dos armênios, estava consagrado aos ídolos. “E virá”, dizem, “até o cimo do mesmo monte”, supostamente na província de Elimaida, que fica no extremo leste do território persa; e ali, pretendendo saquear o templo de Diana, em que havia infinitas riquezas, foi posto em fuga pelos bárbaros, que guardavam aquele santuário com admirável veneração, e Antíoco morreu em *Tabes*, cidade persa, consumido pela tristeza. Isso compôs Porfírio para nos afrontar com um discurso muito engenhoso, mas ainda que pudesse provar que não se aplicam esses eventos ao Anticristo, mas a Antíoco, em que isso nos interessa? Pois baseados em todas as passagens da Escritura não provamos a vinda de Cristo e a falsidade do Anticristo? Que dano se infligiria sobre nossa fé religiosa ao admitirmos que essas coisas se referiram a Antíoco? Não é verdade que também na visão anterior, que continha uma profecia cumprida em Antíoco, há alguma referência ao Anticristo? Portanto, que Porfírio tire suas dúvidas e adira aos fatos manifestos. Que explique o significado daquela pedra que foi talhada da montanha sem auxílio de mãos humanas, e

que se tornou uma grande montanha e tomou conta da terra inteira e esmagou em pedaços a imagem quadrífida. Que diga quem é o Filho do Homem que virá com as nuvens e que se apresentará diante do Ancião dos Dias e a quem será dado um reino que jamais terá fim, quem será servido por todas as nações, tribos e línguas. Porfírio ignora essas coisas, que são tão claras, e sustenta que a profecia se refere aos judeus, embora saibamos que até hoje estão escravizados. Afirma também que quem, sob o nome de Daniel, escreveu o livro mentiu para restaurar a esperança dos seus; pelo que, não podendo saber toda a história futura, rememorou fatos já ocorridos. Assim Porfírio não se demora em caluniar a última visão, pondo “rios” em lugar de “mar” e situando em Apedno o monte santo, embora não possa fornecer nenhuma evidência histórica em que se possa lê-lo. (...) “Apenas a LXX...”. Apolinário, seguindo a LXX, sobre a palavra *Apedno* em tudo se cala. Por isso pude ser prolixo nesse ponto, para que se torne exposta a calúnia de Porfírio, que ignorou todas essas coisas ou fingiu desconhecê-las, mas também para que se mostre dificuldade na Escritura Sagrada, cuja compreensão reivindicam em geral homens inexperientes sem a graça de Deus e a doutrina dos maiores.

**(27) JERÔNIMO. In Daniele 12:1-3 [Jurado et alii 30T; Harnack 43; PL 575D-580A]:** “Hactenus Porphyrius utcumque se tenuit, et tam nostrorum imperitis, quam suorum male eruditis imposuit: de hoc capitulo quid dicturus est, in quo mortuorum describitur resurrectio: aliis suscitatis in vitam aeternam, et aliis in opprobrium sempiternum?. Sed quid non facit pertinacia? (...) Et hoc, inquit, de Antiocho scriptum est, qui vadens in Persidem, Lysiae qui Antiochiae, et Phoeniciae praeerat, reliquit exercitum, ut adversum Judaeos pugnaret, urbemque eorum Jerusalem subverteret; quae omnia narrat Josephus historiae auctor Hebraeae, quod talis fuerit tribulatio, qualis numquam, et tempus advenerit quale non fuit ex quo gentes esse coeperunt usque ad illud tempus. Reddita autem victoria, et caesis Antiochi ducibus, ipsoque Antiocho in Perside mortuo, salvatus est populus Israel: omnes qui scripti erant in libro Dei, hoc est, qui Legem fortissime defenderunt, et econtrario qui deleti sunt de libro, hoc est, qui praevaricatores exstiterunt Legis, et Antiochi fuerunt partium. Tunc, ait, hi qui quasi in terrae pulvere dormiebant, et operti erant malorum pondere, et quasi in sepulcris miseriarum reconditi, ad insperatam Victoriā de terrae pulvere surrexerunt, et de humo elevaverunt caput, custodes Legis resurgentes in vitam aeternam, et praevaricatores in opprobrium sempiternum. Magistri autem et doctores qui Legis

notitiam habuerunt, fulgebunt quasi coelum, et qui inferiores populos exhortati sunt ad custodiendas caeremonias Dei, ad instar astrorum splendebunt in perpetuas aeternitates. Ponit quoque historiam de Machabaeis, in qua dicitur multos Judaeorum sub Mathathia et Juda Machabaeo ad eremum confugisse, et latuisse in speluncis, et in cavernis petrarum, ac post victoriam processisse. Et haec μεταφορικῶς quasi de resurrectione mortuorum esse praedicta”.

(27) Até aqui Porfírio de certa forma se conteve, e tanto se impôs sobre a credulidade dos ignorantes entre nós bem como entre os mal-educados dos seus; mas do capítulo em que se descreve a ressurreição dos mortos, com um grupo revivendo para a vida eterna e outro para o opróbrio eterno, o que nos dirá? Mas o que não faz a pertinácia! (...) Também isso, diz, foi escrito acerca de Antíoco, que, ao atravessar a Pérsia, deixou seu exército com Lísias, que estava encarregado de Antioquia e da Fenícia, para combater os judeus e destruir sua cidade, Jerusalém. Todas essas coisas Josefo narra, o autor da história dos hebreus: que nunca houve uma tribulação como aquela e que sobreveio um tempo que não se havia conhecido desde o princípio da humanidade até aquele tempo. Contudo, obtida a vitória, caídos os generais de Antíoco e morto o próprio Antíoco na Pérsia, estava salvo o povo de Israel - todos os que estavam inscritos no livro de Deus, isto é, os que defenderam a lei com todas as suas forças - e o contrário ocorreu aos que foram deletados do livro, isto é, aos que se mostraram prevaricadores da lei e foram partidários de Antíoco. Então, diz, estes que quase dormiam no pó da terra, que estavam enterrados sob o peso dos males e escondidos nos sepulcros das desgraças ressurgiram do pó da terra a uma inesperada vitória e levantaram do chão a cabeça: os guardiães da lei ressurgiam para a vida eterna, ao passo que os prevaricadores caíam no opróbrio eterno. Os mestres e doutores que tinham conhecimento da lei resplandecerão como o céu, e os que exortaram os povos oprimidos a preservar as cerimônias de Deus brilharão como os astros por toda a eternidade. Cita também a história dos macabeus, na qual diz-se que muitos judeus fugiram para o deserto sob Matatias e Judas Macabeu e se esconderam em cavernas e buracos nas rochas e que saíram depois da vitória, e que isso foi uma predição *metafórica* da ressurreição dos mortos.

**(28) JERÔNIMO.** *In Daniele* 12:5-6 [Jurado *et alii* 30T; Harnack 43; PL 575D-580A]: “(...) quod Porphyrius more suo de Antiocho, nos de Antichristo interpretamur”.

(28) Porque Porfírio interpreta, como é de seu costume, em referência a Antíoco, e nós interpretamos como referência ao Anticristo.

(29) **JERÔNIMO. In Danielelem 12:7a-7b [Jurado et alii 30T; Harnack 43; PL 575D-580A]:** “Tempus, et tempora, et dimidium temporis, tres et semis annos interpretatur Porphyrius, quod et nos juxta Scripturarum sanctarum idioma, non negamus. (...) Si itaque superiora quae perspicue de Antichristo scripta sunt, refert Porphyrius ad Antiochum, et ad tres et semis annos, quibust emplum dicit fuisse desertum: ergo et hoc quod sequitur: *Regnum ejus sempiternum, et omnes reges servient ei, et obedient*, debet probare super Antiocho, vel ut ipse putat, super populo Judaeorum: quod nequaquam stare manifestum est. (...) Quando, inquit, populus Dei dispersus fuerit: vel Antiocho persequente, ut vult Porphyrius, vel Antichristo, ut nostri verius probant, tunc haec omnia complebuntur”.

(29) “Tempo, tempos e metade de um tempo” Porfírio interpreta como “três anos e meio”, e nós não negamos que isso se ajuste ao idioma da santa Escritura. (...) Se, portanto, as referências anteriores que foram totalmente escritas acerca do Anticristo são atribuídas a Antíoco por Porfírio e aos três anos e meio durante os quais ele afirma que o templo esteve desolado, ele fica obrigado a provar que o que segue, “Seu reino é eterno, e todos os reis devem servi-lo e obedecê-lo”, pertence igualmente a Antíoco, ou ainda, como ele mesmo conjectura, ao povo dos judeus, o que não se sustenta de maneira alguma. “Quando o povo de Deus se dispersar”: ou sobre a perseguição de Antíoco, como quer Porfírio, ou do Anticristo, como nós consideramos mais próximo dos fatos, essas coisas se completarão.

(30) **JERÔNIMO. In Danielelem 12:11 [Jurado et alii 30T; Harnack 43; PL 575D-580A]:** “Hos mille ducentos nonaginta dies Porphyrius in tempore Antiochi, et in desolatione templi dicit completos (...)”.

(30) Esses mil duzentos e noventa dias Porfírio afirma que se completaram no tempo de Antíoco e com a desolação do templo.

(31) **JERÔNIMO. In Danielelem 12:12 [Jurado et alii 30T; Harnack 43; PL 575D-580A]:** “Porphyrius hunc locum ita edisserit, ut quadraginta quinque dies qui super mille ducentos nonaginta sunt, victoriae contra duces Antiochi tempus significant:

quando Judas Machabaeus fortiter dimicavit, et emundavit templum, idolumque contrivit, et victimas obtulit in templo Dei”.

(31) Assim Porfírio explica essa passagem: os quarenta e cinco dias além dos mil duzentos e noventa significam o intervalo da vitória sobre os generais de Antíoco, quando Judas Macabeu lutou bravamente, purificou o templo, destruiu os ídolos e ofereceu vítimas no templo de Deus.

**(32) JERÔNIMO. In *Danielem* 12:13 [Jurado *et alii* 30T; Harnack 43; PL 575D-580A]:** “Et frustra Porphyrius, quae in typo Antiochi de Antichristo dicta sunt, vult omnia referre ad Antiochum. Cujus calumniae (ut diximus) plenius responderunt Eusebius Caesariensis, et Apollinarius Laodicensis, et ex parte disertissimus vir martyr Methodius, quae qui scire voluerit, in ipsorum libris poterit invenire”.

(32) Em vão Porfírio quer que as coisas que foram ditas do Anticristo na figura de Antíoco se refiram apenas a Antíoco. Como dissemos, à sua calúnia responderam plenamente Eusébio de Cesaréia, Apolinário de Laodicéia e, em parte, Metódio, homem de grande erudição - quem quiser conhecer tais respostas poderá encontrá-las nos mesmos livros.

## Bibliografia

### A. Fontes antigas e edições utilizadas\*:

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. de Oscar Paes Leme. 2 vols. 10ª ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

\_\_\_\_\_. *Prolegomena: St. Augustine's Life and Work, Confessions, Letters*. Trad. de J. H. Cunningham. NPNF1, vol.I., pp.209-596.

AMBRÓSIO. *Ambrose: Selected works and letters*. Trad. de H. de Romestin, E. de Romestin e H. T. F. Duckworth. NPNF2, vol.X. pp.199-314.

AMIANO MARCELINO. *The later Roman Empire A. D. 354-378*. Trad. de Walter Hamilton e org. de Andrew Wallace-Hadrill. Harmondsworth: Penguin UK, 1997.

APHRAHAT. "Select Demonstrations". In: *Gregory the Great (II), Ephraim Syrus, Aphrahat*. NPNF2, vol.XIII, pp.343-412.

APIANO. *Roman History*. Trad. de Horace White (*on line*: < [http://www.livius.org/ap-ark/appian/appian\\_0.html](http://www.livius.org/ap-ark/appian/appian_0.html)>).

ARNÓBIO. *Adversus Gentes*. In: *Gregory Thaumaturgus, Dionysius the Great, Julius Africanus, Anatolius and Minor Writers, Methodius, Arnobius*. ANF, vol.VI, pp.403-543.

DIODORO DA SICÍLIA. *The Library of History*. Trad. de F. R. Walton. Loeb Classical Library, vol.XI. Harvard University Press, 1982.

EPIFÂNIO. *On weights and measures*. Ed. de James Elmer Dean. Chicago: University of Chicago Press, 1935.

EUNÁPIO. *Vies des Philosophes et des Sophistes*. Trad. Stéphane de Rouville. 5ª ed. Paris: Rouquette, 1879.

EUSÉBIO. *Against the life of Apolonius of Tyana written by Philostratus, occasioned by the parallel drawn by Hierocles between him and Christ*. Trad. de F. C. Conybeare. Loeb Classical Library (Philostratus), 1912, pp.484-605.

\_\_\_\_\_. *História Eclesiástica*. Trad. das monjas beneditinas do mosteiro Mãe de Cristo. Coleção Patrística. São Paulo: Paulus, 2000.

\_\_\_\_\_. *Preparation for the Gospel*. Trad. de E. H. Gifford. Vol.III. Oxford: 1903.

\_\_\_\_\_. *The proof of the Gospel*. Trad. de W. J. Ferrar. Vol.I. London / New York: SPCK / The Macmillan Company: 1920.

- FILOSTÓRGIO. *Ecclesiastical History*. Trad. de Edward Walford. London: Henry G. Bohn, 1855.
- HERÓDOTO. *História*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988.
- HIPÓLITO. “On Daniel”. In: *Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix*. ANF, vol.V, pp.1284-1357.
- HOMERO. *Iliada*. Trad. de Haroldo de Campos. 2 vols. 2ª ed. São Paulo: Arx, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Odisséia*. Trad. , introd. e notas de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2006.
- IRENEU. *Contra as heresias*. Trad. de Lourenço Costa. Coleção Patrística. São Paulo: Paulus, 1995.
- JERÔNIMO. *Apologie contre Rufin*. Trad. e análise de Pierre Lardet. Paris: Éditions du Cerf, 1983.
- \_\_\_\_\_. “Jerome’s apology for himself against the books of Rufinus”. In: *Theodoret, Jerome, Gennadius & Rufinus: historical writings*. NPNF2, vol.III, pp.482-541.
- \_\_\_\_\_. *Jerome’s Commentary on Daniel*. Trad. de Gleason L. Archer. Grand Rapids: Baker, 1958.
- \_\_\_\_\_. “Commentary on Ephesians”. In: HEINE, Ronald E. *The commentaries of Origen and Jerome on St. Paul’s epistle to the Ephesians. Commentary on Ezechiel*. Oxford Early Christian Studies Series. Oxford: 2002.
- \_\_\_\_\_. *Lives of Illustrious Men*. In: *Theodoret, Jerome, Gennadius & Rufinus: historical writings*. NPNF2, vol.III, pp.359-384.
- \_\_\_\_\_. *Jerome: Letters and Select Works*. NPNF2, vol.VI.
- \_\_\_\_\_. *The letters of St. Jerome*. Trad. de Charles Christopher Mierow; introd. e notas de Thomas Comerford Lawler. Vol.I: cartas 1-22. New York: Newman Press, 1963.
- JOSEFO. *Antigüedades judías*. Ed. de José Vara Donado. 2 vols. Madrid: Ediciones Akal, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Guerra dos judeus*. 7 vols. Trad. de A. C. Godoy. Curitiba: Juruá, 2001-2003.
- JUSTINO. “Justin’s History of the World”. In: *Justin, Cornelius Nepos and Eutropius*. London: George Bell and Sons, 1886.
- LACTÂNCIO. “Divine Institutes” & “Of the manner in which the persecutors died”. In: *Lactantius, Venantius, Asterius, Victorinus, Dionysius, Apostolic Teaching and Constitutions, Homily*. ANF, vol.VII, pp.9-258.
- LÍVIO. *The History of Rome*. Ed. de Ernest Rhys e trad. de Canon Roberts. Col. Everyman’s Library. London / New York: J. M. Dent and Sons / E. P. Dutton and Co., 1912.

- LONGINO. *Fragments; Art rhétorique*. Ed. de Luc Brisson e Michael Patillon. Collection Guillaume Budé. Paris: Les Belles Lettres, 2001.
- MACÁRIO. *Apocriticus*. Trad. de T. W. Crafer. London / New York: SPCK / The Macmillan Company: 1919.
- ORÍGENES. *Contra Celso*. Trad. de Orlando dos Reis. Coleção Patrística. São Paulo: Paulus, 2004.
- PLATÃO. *A República*. 9. ed. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- POLÍBIO. *Histoire*. Dir. de François Hartog e trad. de Denis Roussel. Paris: Quarto Gallimard, 2003.
- PORFÍRIO & PLOTINO. *On the life of Plotinus and the order of his books & Enneads I-VI*. Trad. de A. H. Armstrong. Loeb Classical Library. Cambridge / Massachusetts: Harvard University Press, 1989.
- PORFÍRIO. “On Images”. Compilação de fragmentos in: EUSÉBIO. *Preparation for the Gospel*. Trad. de Edwin Hamilton Gifford. Oxford: Clarendon Press, 1903.
- \_\_\_\_\_. *Letter to Anebo*. In: Iamblichus On the Mysteries. Trad. de Thomas Taylor. London: Bertram Dobell, 1895.
- \_\_\_\_\_. *Carta a Marcela*. Trad. de Agustín López e María Tabuyo. Barcelona: El Barquero, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Introduction*. Trad. e análise de Jonathan Barnes. Clarendon Later Ancient Philosophers Series. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Isagoge*. Trad. de Edward W. Warren. Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Porfirio de Tiro Contra los Cristianos. Recopilación de fragmentos, traducción, introducción y notas*. CALVO, J. et alii. (eds.). Cádiz: UCA, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Porphyry Against the Christians*. Ed., trad., introd. e notas de Robert M. Berchman. Brill: Leiden / Boston, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Select Works of Porphyry: On abstinence from animal food - On the Homeric Cave of the Nymphs - Auxiliaries to the perception of intelligible natures*. Seleção e trad. de Thomas Taylor. Chippenham: Prometheus Trust, 1999.
- \_\_\_\_\_. “Porphyry”. In: *Neoplatonic Philosophy: introductory readings*. Ed. de John Dillon e Lloyd P. Gerson. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 2004.
- RUFINO. *The apology of Rufinus*. In: *Theodoret, Jerome, Gennadius & Rufinus: historical writings*. NPNF2, vol.III, pp.434-482.

SÓCRATES ECLESIÁSTICO. *The Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus*. NPNF2, vol.II.

TERTULIANO. *An answer to the jews*. In: *Latin Christianity: Its founder, Tertullian*. ANF, vol.III, pp.151-173.

ZÓSIMO. *History of Count Zosimus*. London: W. Green & T. Chaplin, 1814.

\* As citações bíblicas em português foram extraídas da *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1998. Todos os textos citados em latim foram extraídos da coleção de MIGNÉ, J.-P. *Patrologiae Cursus Completus - Series Latina*. Parisiis: Excudebat Migne, 1844-1864. Os pseudepígrafos (exceto *Dn*) são citados a partir de CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol.I: *Apocalyptic Literature and Testaments*. Anchor Bible Reference Library: New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1983.

#### B. Dicionários e ferramentas digitais:

*Bibleworks Software for Biblical Exegesis and Research 5.0*.

*Dicionário escolar latino-português*. Ed. de Ernesto Faria. Rio de Janeiro: MEC, 1962.

*Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Elab. de Isidro Pereira. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.

*The Oxford Classical Dictionary* 3.13. Oxford University Press / Versaware, 1996 / 2000.

*Thesaurus Linguae Graecae* versão 9.0 (TLG 9). Silver Mountain Software, 2001.

#### C. Artigos e livros modernos:

ANASTOS, Milton. "Porphyry's attack on the Bible". In: WALLACH, Luitpold (ed.). *The Classical Tradition: Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, Ithaca: Cornell University Press, 1966, pp.421-450.

ANDERSON, Perry. *Passagens da Antigüidade ao feudalismo*. Trad. de Beatriz Sidou. São Paulo: Brasiliense, 2000.

AUNE, David. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids: W. Eerdmans, 1983.

BARDY, Gustave. "Chrétiens et païens à le fin du IV<sup>e</sup> siècle". *ATH* 4 (1943) pp.457-503.

\_\_\_\_\_. La vie spirituelle d'après les pères des trois premiers siècles. Tome II: Le troisième siècle. Tournai: Desclée, 1968.

BARNES, T. D. "Lactantius and Constantine". *The Journal of Roman Studies*, vol.63 (1973), pp.29-46.

\_\_\_\_\_. "Legislation against the Christians". *The Journal of Roman Studies*, vol. 58, Parts 1 and 2 (1968), pp. 32-50.

\_\_\_\_\_. "Sossianus Hierocles and the antecedents of the 'Great Persecution'". *Harvard Studies in Classical Philology*, vol.80 (1976), pp.239-252.

\_\_\_\_\_. "Porphyry against the Christians: date and attribution of fragments". *Journal of Theological Studies* n.s.24 (1973), pp.424-442.

\_\_\_\_\_. "Scholarship or propaganda? Porphyry's *Against the Christians* and its historical setting". *BICS* 39 (1994) pp.53-65.

BARRERA, Julio Trebolle. *A Bíblia Judaica e a Bíblia cristã: Introdução à História da Bíblia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

BEATRICE, P. F. "Hélenisme et Christianisme aux premiers siècles de notre ère. Parcours méthodologiques et bibliographiques". *Kernos* 11 (1997) pp.39-56.

\_\_\_\_\_. "Le traité de Porphyre contre les Chrétiens. L'état de la question". *Kernos* 4 (1991) pp.119-138.

\_\_\_\_\_. "On the title of Porphyry's treatise *Against the Christians*". In: GASPARRO, Giulia Sfamini; BIANCHI, Ugo. *Ἀγαθὴ ἐλπὶς : Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*. L'Erma di Bretschneider, 1994, pp.221-235.

\_\_\_\_\_. "Towards a new edition of Porphyry's fragments against the Christians". In: GOULET, R.; CAZÉ, M. O.; MADEC, G.; O'BRIEN, D. (eds.). *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ, Chercheurs de sagesse: homage à Jean Pépin*. Paris: 1992, pp.347-355.

BENKO, S. "Pagan criticism on Christianity during the first two centuries A.D.". *ANRW* II 23.2 (1980) pp.1055-1118.

BENOIT, André & SIMON, Marcel. *Le judaïsme et le christianisme antique: d'Antiochus Epiphane à Constantin*. Nouvelle Cléo 10. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

BENOIT, P. "Un adversaire du christianisme au III<sup>ème</sup> siècle: Porphyre". *Revue Biblique*, vol.54 (1947), pp.543-572.

BIDEZ, Joseph. *Vie de Porphyre: le philosophe neo-platonicien. Avec les fragments des traités Περὶ ἀγαλμάτων et De regressu animae*. Hildesheim/New York: Georg Olms Verlag, 1980.

- BODIN, Yvon. "Saint Jérôme et les laïcs". *Études Augustiniennes*, pp.133-147.
- BRAVERMAN, Jay. *Jerome's Commentary on Daniel: a study of comparative Jewish and Christian interpretations of the Hebrew Bible*. The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 7. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1978.
- BROWN, Dennis. *Vir Trilinguis: A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*. Kampen: Kok Pharos, 1992.
- BURN, R. "Adversaria in Macarium Magnetem". *Journal of Theological Studies* n.s. 23 (1921) 64-67.
- CAMERON, A. "The date of Porphyry's Κατὰ Χριστιανῶν". *Classical Quarterly* 17 (1967) pp.382-384.
- CARLIER, J. "L'après-mort selon Porphyre. Retour, repentir". In: CHARLES-SAGET, A. (ed.). *Retour, repentir et constitution de soi*. Paris: 1998, pp.134-160.
- CASEY, P. M. *Porphyry and Syrian exegesis of the Book of Daniel*. ZNTW 81 (1990), 139-142.
- \_\_\_\_\_. *Porphyry and the origin of the Book of Daniel*. JTS, N.S., Vol. XXVII, Pt. 1. April / 1976, pp. 15-33.
- \_\_\_\_\_. *Son Of Man: Interpretation and Influence of Daniel 7*. London: SPCK, 1980.
- \_\_\_\_\_. *The Solution to the "Son of Man" Problem*. Library of New Testament Studies. New York/London: T&T Clark, 2007.
- CAZELAIS, Serge. "Quelques remarques sur la réception d'un pseudépigraphe: les Oracles Chaldaïques". *Laval Théologique et Philosophique*, vol.61, n°2, junho/2005, pp.273-289.
- CHADWICK, Henry. *The Church in Ancient Society: from Galilee to Gregory the Great*. Oxford: 2001.
- \_\_\_\_\_. *The Sentences of Sextus: A Contribution to the History of Early Christian Ethics*. Cambridge, 1959.
- CHARLES, R. H. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. 2 vols. Oxford: Clarendon, 1913.
- CHEVITARESE, André & CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, cristianismo e helenismo. Ensaio acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: Anablume; Fapesp, 2007.
- CLARK, Elizabeth A. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. “The Place of Jerome's Commentary on Ephesians in the Origenist Controversy: The Apokatastasis and Ascetic Ideals”. *Vigiliae Christianae*, vol. 41, N<sup>o</sup>. 2 (Jun / 1987), pp.154-171.

COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá: As Origens das Crenças no Apocalipse*. Trad. de Claudio Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. *Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Trad. de Fernando Neves e Antônio Vasconcelos. Lisboa: Editorial Presença, 1980.

COLLINS, John J. “Apocalypse: the Morphology of a Genre”. *Semeia* 14. Missoula: Scholar Press, 1979.

\_\_\_\_\_. *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature*. FOTL 20; Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

\_\_\_\_\_. *Daniel: a Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia - a Critical and Historical Commentary on the Bible). Minneapolis: Fortress Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *The Apocalyptic Imagination*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

COLLINS, John J. & FLINT, Peter W. (orgs.). *The Book of Daniel: Composition and Reception*. 2 vols. Leiden / Boston: Brill, 2002.

COOK, J. G. *The interpretation of the New Testament in Graeco-Roman Paganism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

COSTA, Uriel da. *Exame das tradições farisaicas e Sobre a imortalidade da alma*. Braga: APPACDM, 1995.

COURCELLE, P. “Propos antichrétiens rapports par saint Augustin”. *RecAug* 1 (1958) 149-186.

COURCELLE, P. *Late latin writers and their greek sources*. Cambridge: ET, 1969.

CROKE, B. “The era of Porphyry's anti-Christian polemic”. *JHR* 13 (1984) pp.1-14.

CROSS, Frank M. *The Ancient Library of Qumran*. New York: Doubleday, 1961.

CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Trad. de André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1994, pp.

DANIÉLOU, Jean & MARROU, Henry. *The Christian Centuries: A New History of the Catholic Church*. Vol.I: The first six hundred years. New York: McGraw-Hill Book Company, 1964.

DAVIES, W. D. & FINKELSTEIN, L. (eds.). *The Cambridge History of Judaism*. Vol.I. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

DEMAROLLE, J. M. "Le Chrétienté à la fin du III<sup>e</sup> siècle et Porphyre". *GRBS* 12 (1971) pp.49-57.

\_\_\_\_\_. "Les femmes chrétiennes vues par Porphyre". *JbAC* 13 (1970) pp.42-47.

\_\_\_\_\_. "Un aspect de la polemique païenne à la fin du III<sup>e</sup> siècle: le vocabulaire chrétienne de Porphyre". *VChr* 26 (1972) pp.117-129.

DEN BOER, W. "A pagan historian and his enemies: Porphyry against the Christians". *Classical Philology*, vol.69, n<sup>o</sup>3 (jul. / 1974), pp.198-208.

DIGESER, E. DePalma. "Lactantius, Porphyry and the debate over religious toleration". *Journal of Roman Studies*, vol.88 (1998), pp.129-146.

\_\_\_\_\_. "Porphyry, Julian, or Hierokles? The anonymous hellene in Makarios Magnes' Apokritikus". *Journal of Theological Studies* 53 (Oct 2002), Academic Research Library, pp.466-502.

DODDS, E. R. *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino. Trad. De J. Valiente Malla. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.

DOIGNON, Jean. "Oracles, prophéties, 'on-dit' sur la chute de Rome (395-410): les réactions de Jérôme et d' Augustin". *Revue des Études Agustinienes* 36 (1990), 120-146.

DUBREUCQ, E. "La chair, la grâce et l'esprit: metempsychose et résurrection, de Porphyre à saint Augustin". *ArchPhilos* 60.1, 1997, pp.25-45.

EDDY, Samuel K. *The King is Dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B.C.*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1961.

EDWARDS, M. J. "Porphyry's 'Cave of the Nymphs' and the Gnostic controversy". *Hermes*, vol.124, n<sup>o</sup>1 (1996), pp.88-100.

ELDERKIN, G. W. "The Homeric Cave on Ithaca". *Classical Philology*, Vol. 35, N<sup>o</sup>. 1 (jan. / 1940), pp. 52-54.

EVANGELIOU, C. "Plotinus's anti-Gnostic polemic and Porphyry's *Against The Christians*". In: WALLIS, R. T. & BREGMAN, J. (eds.). *Neoplatonism and Gnosticism*. Albany (NY): State University of New York Press, 1992, pp.111-128.

\_\_\_\_\_. "Porphyry's criticism of Christianity and the problem of Augustine's Neoplatonism". *Dionysius* 13 (1989) pp.51-70.

EVANS, Craig. "Defeating Satan and Liberating Israel: Jesus and Daniel's Visions". *JSHJ* 1.2 (2003) 161-170.

- FERCH, Arthur. *The Son of Man in Daniel 7*. Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series. Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1979.
- FINLEY, Moses. "O imperador Diocleciano". In: *Aspectos da Antiguidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p.166.
- FRIESEN, Steven. "Myth and Symbolic Resistance in Revelation 13". *Journal of Biblical Literature*, vol. 123, N<sup>o</sup>. 2 (2004), pp.281-313.
- GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judéia. As origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d.C.* Trad. de Alexandre e Elisabeth Lissovsky. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- GOULET, Richard. *Études sur les vies de philosophes dans l'antiquité tardive: Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*. Paris: 2001.
- \_\_\_\_\_. "Hypothèses recentes sur le traité de Porphyre *Contre les chrétiens*". In: NARCY, Michel; REBILLARD, ERIC (eds.). *Hellenisme et christianisme*, coll. "Mythes, Imaginaires, Religions", Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion: 2004, p. 61-109.
- \_\_\_\_\_. "Porphyre et la datation de Moïse". In: GOULET, Richard; GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; HOFFMANN, Philippe. *Études sur les vies de philosophes dans l'antiquité tardive*. Paris: Vrin, 2001, pp.245-293.
- GRANT, Michael. *From Alexander to Cleopatra: The Hellenistic World*. New York: Charles Scribner's Sons, 1982.
- GRANT, Robert. "Historical Criticism in the Ancient Church". *The Journal of Religion*, Vol. 25, No. 3 (Jul., 1945), pp. 183-196.
- GRAYSON, A. K. & LAMBERT, W. G. "Akkadian prophecies". *JCS* 18 (1964) pp.7-30.
- GRYSON, Roger & SZMATULA, Dominique. "Les commentaires patristiques sur Isaïe d'Origène à Jérôme". *Revue des Études Augustiniennes*, 36 (1990), 3-41.
- HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* 2<sup>a</sup> ed. Trad. de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- HARGIS, Jeffrey W. *Against the Christians. The rise of early anti-Christian polemic*. New York: Peter Lang, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Christian exclusivism and the formation of early anti-Christian discourse in Celsus, Porphyry and Julian*. Ann Arbor: Temple University (diss.), 1998.

- HARNACK, A. von (ed.). *Porphyrius, Gegen die Christen 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referat*. Abhandlungen der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Nr.I. Berlin: 1916.
- HARTMAN, Louis F. & DI LELLA, Alexander A. *The book of Daniel*. The Anchor Bible 23. New Heaven/London: Yale University Press/Doubleday, 1978.
- HARTOG, François. “O retorno de Ulisses”. In: *Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. Belo Horizonte: UFMG, 2004, pp.25-52.
- HARTOG, François. “Primeiras figuras do historiador da Grécia”. In: *Os antigos, o passado e presente* Org. de José Otávio Guimarães. Brasília: UnB, 2003, pp.11-33.
- HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism*. London: SCM, 1974.
- HILL, Christopher. *Antichrist in the Seventeenth-Century England*. New York: Oxford University Press, 1971.
- HUNT, E. D., "From Dalmatia to the Holy Land: Jerome and the World of Late Antiquity," *Journal of Roman Studies* 67 (1977), pp.166-171.
- JAY, Pierre. *L'exégèse de saint Jérôme d'après son "Commentaire sur Isaïe*. Paris: *Études Augustiniennes*, 1985.
- JEZEK, V. “How original was Porphyry’s criticism of Cristianity”. *Philotheos* 1 (2001), pp.100-109.
- JURADO, E. A. Ramos. “La teoría política en el neoplatonismo”, *Habis* 36 (2005) pp.423-442.
- KELLY, J. N. D. *Jerome: his life, writings and controversies*. 2<sup>a</sup> ed. Peabody: Hendrickson Publishers, 2000.
- LABRIOLLE, P. de. *La réaction païenne: étude sur la polémique antichrétienne du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*. Paris: Éditions du Cerf, 2005.
- LACOCQUE, André. *Daniel in his time*. Columbia: University of South Carolina, 1988.
- LAISTNER, M. L. W. *Christianity and pagan culture in the later Roman Empire*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1951.
- LARDET, Pierre. “Jérôme exégète: Une cohérence insoupçonnée”. *Revue des Études Augustiniennes* 36 (1990), pp.300-307.
- LARDNER, Nathaniel. *Works of Nathaniel Lardner*. London: William Ball, 1838.
- LENSKI, Noel. “Initium mali Romano imperio: Contemporary Reactions to the Battle of Adrianople”. *Transactions of the American Philological Association*, vol. 127 (1997), pp.129-168.

- MADEC, Goulven. "Augustin, disciple et adversaire de Porphyre". *Revue des Études Augustiniennes*, vol.x, n° 4 (1964), pp.365-369.
- MAGNY, Ariane. *Porphyre et le livre de Daniel: réaction à la tradition exégétique chrétienne du IIIe siècle*. Montreal: Université McGill: 2004.
- MAJERCIK, Ruth. "Porphyry and Gnosticism". *Classical Quarterly* 55.1 (2005) pp. 277–292.
- MALUF, Lilian C. "Porfirio e Daniel 7: debates acadêmicos entre Maurice Casey e Arthur Ferch". *Revista Archai*, Brasília, n. 01 (jul. / 2008), pp. 51-60. (on line: <[http://archai.unb.br/revista/pdf/01/01-lilian\\_maluf.pdf](http://archai.unb.br/revista/pdf/01/01-lilian_maluf.pdf)>).
- \_\_\_\_\_. *Daniel, Jerônimo e a crítica de Porfírio: debates sobre a autenticidade das revelações daniélicas*. Comunicação apresentada no VII Seminário de estudos de Apocalíptica / I Seminário Interno do PEJ / I Seminário do GEA. Brasília, nov. / 2006 (on line: <[http://www.pej-unb.org/downloads/paper\\_lilian\\_unb\\_2006.pdf](http://www.pej-unb.org/downloads/paper_lilian_unb_2006.pdf)>).
- MEREDITH, A. "Porphyry and Julian Against the Christians". *ANRW* II 23.2 (1980) pp.1119-1149.
- METZGER, Bruce M. "Literary forgeries and canonical pseudepigrapha". *Journal of Biblical Literature*, vol. 91, n°1 (mar / 1972), pp.3-24.
- MOFFATT, James. "Great attacks on Christianity: II. Porphyry, 'Against the Christians'". *Expository Times* 43 (1931), pp.72-78.
- MOMIGLIANO, A. (ed.) *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford: The Clarendon Press, 1964.
- MONTGOMERY, James A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*. Edinburgh: T&T Clark, 1927.
- MØRKHOLM, Otto. *Antiochus IV of Syria*. København: I kommission hos Gyldendalske Boghandel. Nordisk Forlag A/S. Classica et Mediaevalia Dissertationes VIII), 1966.
- MURPHY, F. X. (ed.), *A Monument to St. Jerome: Essays on Some Aspects of his Life, Works and Influence*. New York: Sheed & Ward, 1952.
- NIDITCH, Susan. *The symbolic vision in biblical tradition*. HSM 30. Chico: Scholars Press, 1983.
- O'MEARA, John. *Porphyry's Philosophy from oracles in Augustine*. Paris: Études augustiniennes, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Porphyry's Philosophy from oracles in Eusebius's Praeparatio evangelica and Augustine's Dialogues of Cassiciacum*. Paris: Études augustiniennes, 1969.

- OBERHELMAN, Steven M. *Rhetoric and Homiletics in Fourth-Century Christian Literature: Prose Rhythm, Oratorical Style, and Preaching in the Works of Ambrose, Jerome, and Augustine*. American Classical Studies 26. Atlanta: Oxford University Press, 1991.
- OLIVEIRA, Loraine. "A exegese de mitos em Plotino e Porfírio". *Archai*, Brasília, n. 01 (jul / 2008), pp. 73-94.
- PAUL, André. *O que é intertestamento*. Trad. de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1981.
- PEASE, Arthur S. "The Attitude of Jerome towards Pagan Literature". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 50 (1919), pp.150-167.
- PENCE, Mary E. "Satire in St. Jerome". *The Classical Journal*, Vol. 36, N<sup>o</sup>. 6 (mar / 1941), pp.322-336.
- PÉPIN, Jean. *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris: Aubier, 1958.
- RAHNER, H. *Mythes grecs et mystère chrétien*. Paris: Bibliothèque historique, 1954.
- REALE, Gionanni. *Plotino e neoplatonismo*. História da Filosofia Grega e Romana vol. VIII. São Paulo: Loyola, 2008.
- REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da filosofia - Vol.II: Patrística e Escolástica*. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- REBENICH, Stefan. "Jerome: The 'Vir Trilinguis' and the 'Hebraica Veritas'". *Vigiliae Christianae*, vol. 47, n<sup>o</sup>. 1 (mar. / 1993), pp. 50-77.
- RICHARDSON, C. "The condemnation of Origen". *Church History*, vol.6, n<sup>o</sup>1 (mar / 1937), pp.50-64.
- RICHEY, L. B. "Porphyry, reincarnation and resurrection in *De Civita Dei*". *AugStud* 26.1 (1995), pp.129-142.
- ROBERTS, Alexander & DONALDSON, James (eds.). *Ante-Nicene Fathers: The Writings of the Fathers Down to A.D. 325*. 10 vols. Edinburg / Grand Rapids / New York: T&T Clark / W. Eerdmans / CLC, 1885.
- ROWLEY, H. H. *A importância da literatura apocalíptica. Um estudo da literatura apocalíptica judaica e cristã de Daniel ao Apocalipse*. São Paulo: Paulinas, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Darius the Mede and the four World Empires in the Book of Daniel: a Historical Study of Contemporary Theories*. Cardiff: University of Wales, 1959.
- RUSSEL, David S. "Apocalyptic: its birth and growth". In: *Divine Disclosure: an Introduction to Jewish Apocalyptic*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

- SAFFREY, H. D. *Le Néoplatonisme après Plotin*. Paris: Vrin, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? Réponse provisoire”. In: BRISSON, Luc; GOULET-CAZÉ, M.-O.; GOULET, Richard (eds.). *La Vie de Plotin, I: Travaux préliminaires et index grec complet*. Paris: Vrin, 1982.
- SCHAFF, Philip & WACE, Henry (orgs.). A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. First Series (14 vols.) & Second Series (14 vols.). Edinburg / Grand Rapids / New York: T&T Clark / W. Eerdmans / CLC, 1885-1899.
- SELLEW, Philip. “Achilles or Christ? Porphyry and Didymus in debate over allegorical interpretation”. *HThR* 82 (1989), pp.79-100.
- SMITH, Andrew. *Porphyry’s place in neoplatonic tradition: a study in post-plotinian neoplatonism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- SWAIN, Joseph W. “The theory of the four monarchies: opposition history under the Roman Empire”. *Classical Philology* 35, vol.I (1940), pp.1-21.
- TESELLE, E. “Porphyry and Augustine”. *AugStud* 5 (1974), pp.113-147.
- THIERRY, J. J. “The date of the dream of Jerome”. *Vigiliae Christianae*, vol. 17, n°. 1 (mar. / 1963), pp. 28-40.
- TREVER, John C. “The Book of Daniel and the origin of the Qumran community”. *The Biblical Archaeologist*, vol. 48, n°. 2 (jun / 1985), pp.89-102.
- VERMES, Geza. *Jesus e o mundo do judaísmo*. Bíblica Loyola 17. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- VERNANT, J.-P. “Razões do mito”. In: *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Trad. de Myriam Campello. Rio de Janeiro: UnB/José Olympio, 1992, pp.171-221.
- \_\_\_\_\_. *As origens do pensamento grego*. Trad. de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2005.
- VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Trad. de A. Baltar e M. A. Kneipp. Brasília: UnB, 1995.
- \_\_\_\_\_. *O Império Greco-Romano*. Trad. de Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Campus / Elsevier, 2009.
- WHITLA, William (ed.). *Sir Isaac Newton’s Daniel and the Apocalypse*. London: J. Murray, 1922.
- WILKEN, Robert L. *The Christians as the Romans saw them*. New Heaven: Yale University Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. “Pagan Criticism of Christianity: Greek Religion and Christian Faith”. In:

\_\_\_\_\_. "Porphyry's Philosophy from the Oracles as a work against Christianity". *Society of Biblical Literature* [Missoula, Mont.] 1 (1975), pp.207-214.

WILKEN, R. L. & SCHÖEDEL, W. R. (eds.). *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*. Paris: Editions Beauchesne, 1979, pp.117-134.

WOOD, Charles M. "Scripture, authenticity and truth". *The Journal of Religion*, vol.76, n°2 - The Bible and Christian Theology - (abr / 1996), pp.189-205.

YARBRO COLLINS, A. "The origin of the designation of Jesus as 'Son of Man'". *The Harvard Theological Review*, vol. 80, n°. 4 (out. /1987), pp.391-407.

#### D. Links:

<http://www.newadvent.org/fathers/>

<http://www.tertullian.org/fathers/>

<http://www.tertullian.org/fathers2/>

<http://www.documentacatholicaomnia.eu/>

<http://www.archive.org/details/selectedworksofs00ephrrich>

<http://www.fourthcentury.com/index.php/jerome-chart>

<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf206.toc.html>

[http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Diodorus\\_Siculus/home.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Diodorus_Siculus/home.html)

[http://www.tertullian.org/fathers/eusebius\\_against\\_hierocles.htm](http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_against_hierocles.htm)

[http://www.tertullian.org/fathers/eusebius\\_pe\\_00\\_intro.htm](http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_00_intro.htm)

[http://www.tertullian.org/fathers/eusebius\\_de\\_01\\_preface.htm](http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_de_01_preface.htm)

<http://www.tertullian.org/fathers/philostorgius.htm>

[http://www.tertullian.org/fathers/justinus\\_01\\_title.htm](http://www.tertullian.org/fathers/justinus_01_title.htm)

[http://ancienthistory.about.com/gi/dynamic/offsite.htm?zi=1/XJ&sdn=ancienthistory&cdn=education&tm=234&gps=42\\_137\\_1276\\_602&f=00&su=p897.3.336.ip\\_&tt=2&bt=1&bts=1&zu=http%3A//www.forumromanum.org/literature/liviusx.html](http://ancienthistory.about.com/gi/dynamic/offsite.htm?zi=1/XJ&sdn=ancienthistory&cdn=education&tm=234&gps=42_137_1276_602&f=00&su=p897.3.336.ip_&tt=2&bt=1&bts=1&zu=http%3A//www.forumromanum.org/literature/liviusx.html)

[http://www.tertullian.org/fathers/macarius\\_apocriticus.htm](http://www.tertullian.org/fathers/macarius_apocriticus.htm)

<http://classics.mit.edu/Porphyry/images.html>