



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

TERCIO CAMPANA BECCATI

**RAÍZES DOS CRISTIANISMOS NO EGITO ROMANO:
PARA ALÉM DO RELATO DA *HISTÓRIA ECLESIASTICA* DE
EUSÉBIO DE CESAREIA**

Londrina
2025

TERCIO CAMPANA BECCATI

**RAÍZES DOS CRISTIANISMOS NO EGITO ROMANO:
PARA ALÉM DO RELATO DA *HISTÓRIA ECLESIAÍSTICA* DE
EUSÉBIO DE CESAREIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História Social.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Monica Selvatici

Londrina
2025

TERCIO CAMPANA BECCATI

**RAÍZES DOS CRISTIANISMOS NO EGITO ROMANO:
PARA ALÉM DO RELATO DA *HISTÓRIA ECLESIAÍSTICA* DE
EUSÉBIO DE CESAREIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História Social.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Monica Selvatici (Orientadora)
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Lukas Gabriel Grzybowski
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese
Universidade Federal do Rio de Janeiro -
UFRJ

Londrina, 27 de março de 2025.

BECCATI, TERCIO CAMPANA .

RAÍZES DOS CRISTIANISMOS NO EGITO ROMANO: : PARA ALÉM DO RELATO DA HISTÓRIA ECLESIAÍSTICA DE EUSÉBIO DE CESAREIA / TERCIO CAMPANA BECCATI. - Londrina, 2025.
99 f.

Orientador: Monica Selvatici.

Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2025.

Inclui bibliografia.

1. Egito Cristão - Tese. 2. Formação da Ortodoxia - Tese. 3. Alexandria - Tese. 4. Cristianismo Antigo - Tese. I. Selvatici, Monica. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História Social. III. Título.

CDU 93

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus – para ser mais preciso, à sua clássica procrastinação ou sua provável santa inexistência – por permitir que este ateu impertinente continue a questionar as *verdades* proclamadas por seus supostos emissários, causando, quem sabe, um mínimo de desconforto entre os mais aguerridos do fã clube.

Quero expressar minha profunda gratidão à Profa. Monica Selvatici, minha orientadora, que foi simplesmente incrível durante toda essa jornada. Desde a graduação, ela me acolheu em seus projetos, sempre disposta a compartilhar seu conhecimento, experiência e paixão pela história. A Profa. Monica me guiou com sabedoria pelos caminhos da pesquisa, que às vezes podem ser bem complicados. Sou muito grato por sua confiança, apoio e ensinamentos, que moldaram minha forma de pensar e de trabalhar como historiador.

Sinto-me muito grato à Universidade Estadual de Londrina, especialmente ao programa de pós-graduação em História Social, por me dar a chance de realizar esta pesquisa. É realmente importante que a universidade continue investindo em pesquisa, mesmo com todas as dificuldades que enfrentamos no Brasil. Quero agradecer também aos professores do programa, que me proporcionaram aulas incríveis, debates instigantes e orientações valiosas. Sem dúvida, tudo isso contribuiu muito para minha formação e para que este trabalho se tornasse realidade.

Agradeço ao Prof. Lukas Gabriel Grzybowski, meu orientador na graduação. Ele me ensinou tudo sobre pesquisa e escrita, e sem as bases que aprendi com ele, eu provavelmente estaria perdido no mestrado. Obrigado por aceitar o convite para a banca.

Agradeço ao Prof. André Leonardo Chevitarese, que aceitou participar da banca e em muito contribuiu para melhorar este trabalho. Ler suas obras foi essencial para dar início aos caminhos que essa pesquisa me levou. Me fez repensar tudo o que eu achava que sabia sobre os cristianismos.

À minha mãe, Ana Maria Campana, que financiou boa parte desta jornada e que, espero, um dia entenderá (ou pelo menos fingirá entender) no que eu estava metido, dedico este trabalho. Agradeço a paciência e o apoio, mesmo que, às vezes, eu tenha testado os limites de ambos. Obrigado por tudo.

Devo agradecer a minha amada Isabella Medeiros Ferro, minha namorada,

parceira e musa inspiradora. Você foi muito mais que um ombro amigo. Foi a minha fortaleza nos momentos de desespero, a luz no fim do túnel, o gênio da lâmpada que me iluminou com suas ideias brilhantes. Sério, seu amor, paciência e apoio foram o meu combustível durante essa jornada. Só posso agradecer sua fé inabalável em mim. Sem você, meu amor, eu jamais teria tido a coragem de começar, quem dirá de terminar esta dissertação. Este trabalho é dedicado a você, como prova do meu amor, gratidão e admiração pela mulher e pesquisadora incrível que você é. Estendo meu agradecimento para sua família e agregados, que me acolheram de braços abertos e sempre torceram por mim, mesmo sem entender muito bem o que eu ficava pesquisando.

Sou grato, também, aos amigos da Família Dannazione, cuja cumplicidade, apoio e camaradagem foram essenciais para tornar mais leves os anos dedicados à pesquisa – e à vida. A amizade desse grupo maldito, mais do que uma fonte de inspiração, foi um refúgio, e sem eles, talvez eu nem tivesse ousado me aventurar pelos caminhos, nem sempre gloriosos, da academia. Em especial, aos membros e membras da minha Suposta Banda, agradeço pelos momentos supostamente descontraídos em nossos supostos ensaios, que, na verdade, foram supostas válvulas de escape providenciais para aliviar as tensões e ansiedades inerentes a este trabalho.

Estendo meus agradecimentos a Juliana Machado, Isabella Thihara, Rúbia Fernandes, Lunielle Bueno e Raíssa Aparecida por compartilharem comigo não apenas momentos de alegria e descontração, mas a amizade e o carinho que foram essenciais para que eu pudesse atravessar os desafios deste percurso.

Agradeço a todos que de alguma forma contribuíram para que o conhecimento científico circulasse livremente e gratuitamente. Vocês fazem a diferença dentro de um sistema que, muitas vezes, privilegia o lucro em detrimento do acesso universal ao saber. Que ações assim continue a nos inspirar a construir um mundo onde a informação seja um bem comum. O objetivo é que cada vez mais o conhecimento seja livre e não uma mercadoria restrita a poucos. Estendo meus agradecimentos a todos os pesquisadores e pesquisadoras que, com generosidade disponibilizam suas obras online. Essa atitude torna o conhecimento acessível a um público cada vez mais amplo e democratizando o acesso à informação. Que essa atitude continue a inspirar novas gerações de estudiosos e a transformar o mundo em um lugar mais justo e esclarecido.

*Religion is about turning untested belief into unshakable truth through the power of institutions and the passage of time.
(Richard Dawkins)*

BECCATI, Tercio Campana. **Raízes dos Cristianismos no Egito romano**: Para além do relato da História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia. 2025. 99 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, 2025.

RESUMO

Esta dissertação investiga a constituição da ortodoxia cristã no Egito, entre os séculos I e IV, com foco na análise da *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia e na desconstrução da narrativa linear e homogênea do cristianismo primitivo que este autor apresenta. Em contraposição a essa visão tradicional, propomos uma abordagem rizomática, inspirada em Deleuze e Guattari (1995), que enfatiza a multiplicidade, a descentralização e a interconexão das diferentes correntes de pensamento e práticas religiosas que coexistiam em Alexandria. Através da análise crítica de fontes primárias – como os escritos de Atanásio de Alexandria, textos da Biblioteca de Nag Hammadi e da literatura patrística (incluindo a História Eclesiástica de Eusébio e o *Adversus Haereses* de Irineu) – e do diálogo com autores contemporâneos (Chevitarese 2011, McLean 2020; 2022, Kyriacou 2023, Litwa 2024, entre outros), demonstra-se que a "ortodoxia" foi um processo gradual e conflituoso, marcado por disputas teológicas, lutas pelo poder e apropriações seletivas de tradições anteriores. A trajetória de figuras como Apolo e a análise da emergente autoridade episcopal em Alexandria, revelam as tensões entre a pluralidade original dos cristianismos egípcios e a crescente busca por uma unidade doutrinária e institucional. A pesquisa contribui, assim, para uma compreensão mais ampla, matizada e descentrada da história do cristianismo, questionando as noções estabelecidas de "ortodoxia" e "heresia" e valorizando a diversidade de experiências religiosas no mundo antigo, em especial nos primeiros séculos do cristianismo no Egito.

Palavras-chave: Cristianismos; Rizoma; Egito Cristão; Formação da Ortodoxia; Alexandria

BECCATI, Tercio Campana. **The Roots of Christianities in Roman Egypt: Beyond Eusebius's Ecclesiastical History.** 2025. 99 pages. Thesis (Master of Arts in Social History) – Universidade Estadual de Londrina, 2025.

ABSTRACT

This dissertation investigates the constitution of Christian orthodoxy in Egypt between the 1st and 4th centuries, focusing on the analysis of Eusebius of Caesarea's *Ecclesiastical History* and the deconstruction of the linear and homogeneous narrative of early Christianity that this author presents. In contrast to this traditional view, we propose a rhizomatic approach, inspired by Deleuze and Guattari (1995), which emphasizes the multiplicity, decentralization, and interconnection of the different currents of thought and religious practices that coexisted in Alexandria. Through critical analysis of primary sources – such as the writings of Athanasius of Alexandria, texts from the Nag Hammadi Library and patristic literature (including Eusebius's *Ecclesiastical History* and Irenaeus's *Adversus Haereses*) – and dialogue with contemporary authors (Chevitarese 2011, McLean 2020; 2022, Kyriacou 2023, Litwa 2024, among others), it is demonstrated that "orthodoxy" was a gradual and conflictual process, marked by theological disputes, struggles for power, and selective appropriations of earlier traditions. The trajectory of figures like Apollos and the analysis of the emerging episcopal authority in Alexandria reveal the tensions between the original plurality of Egyptian Christianities and the growing search for doctrinal and institutional unity. The research thus contributes to a broader, more nuanced, and decentered understanding of the history of Christianity, questioning the established notions of "orthodoxy" and "heresy" and valuing the diversity of religious experiences in the ancient world, especially in the first centuries of Christianity in Egypt.

Keywords: Christianities; Rhizome; Christian Egypt; Formation of Orthodoxy; Alexandria.

SUMÁRIO

1.	<i>INTRODUÇÃO</i>	5
2.	<i>CAPÍTULO I – NARRATIVAS ORTODOXAS SOBRE A ORIGEM DO CRISTIANISMO EGÍPCIO</i>	7
2.1.	A SUPOSTA ORIGEM EM MARCOS	7
2.2.	OS MODELOS DE DISPERSÃO DO CRISTIANISMO.....	11
2.3.	FÍLON E O JUDAISMO ALEXANDRINO.....	15
2.4.	APOLO E O CRISTIANISMO ALEXANDRINO.....	20
3.	<i>CAPÍTULO II – QUESTÕES SOBRE AS RELIGIÕES NO EGITO</i>	28
3.1.	HETERODOXIA EGÍPCIA?	28
3.2.	GNOSTICISMO EGÍPCIO?	32
3.3.	RELIGIOSIDADE EGÍPCIA?	38
4.	<i>CAPÍTULO III – OUTRAS PERSPECTIVAS PARA OS CRISTIANISMOS EGÍPCIOS</i>	46
4.1.	ORTODOXIA TARDIA EGÍPCIA	46
4.2.	RIZOMA	53
4.3.	ESQUIZOANÁLISE E CRISTIANISMO	58
5.	<i>CAPÍTULO IV – AS RAÍZES DA ESCOLA CATEQUÉTICA</i>	64
5.1.	EUSÉBIO E A ESCOLA DE ALEXANDRIA	64
5.2.	CLEMENTE, ORÍGENES E OUTROS PENSADORES CRISTÃOS.....	73
	<i>CONSIDERAÇÕES FINAIS</i>	86
	<i>REFERÊNCIAS</i>	90

1. INTRODUÇÃO

Por muitos séculos, os cristianismos egípcios carregaram um desconfortável ar de obscuridade quanto a suas origens e desenvolvimento. Mesmo sendo o epicentro da polêmica ariana no século IV, com Atanásio e Alexandre de Alexandria se colocando como bastiões da ortodoxia cristã contra o arianismo. A ortodoxia egípcia é um caso bastante peculiar, pois não ficou nos registros a sua atuação ortodoxa nos primeiros dois séculos. Os relatos mais completos de uma cronologia de eventos na região são retirados da obra *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia (265 – 339 EC). Diversos eventos e personagens na obra de Eusébio não possuem respaldo externo, alguns são comprovadamente falsos e os eventos que se confirmam são relatados dentro um viés profundamente ortodoxizante.

Alexandria no primeiro século da era cristã, era uma cidade bastante populosa com grupos populacionais bastante diversos. Nesse cenário de efervescência cultural, é que figuras como Filon de Alexandria, Apolo, Clemente, Orígenes surgem. Esses e vários outros emergem como exemplos de uma diversidade que não se encaixa nos moldes da ortodoxia posterior. A obra de Filon, por exemplo, buscou conciliar a tradição judaica com a filosofia grega, enquanto Clemente e Orígenes defenderam a legitimidade do pensamento cristão dentro dos moldes da filosofia helênica da época.

Alexandria ficou conhecida por abrigar a "Escola Catequética" de Alexandria, que é retratada na obra de Eusébio como uma instituição formadora de grandes filósofos-cristãos, que por sua vez são entendidos por Eusébio como grandes pensadores ascetas sobre os assuntos mais importantes do cristianismo. Porém, mesmo com toda essa ortodoxia cristã registrada por Eusébio em suas fundações, a Sé Alexandrina teve de lidar com dissonâncias sérias de doutrina. Clemente e Orígenes, que Eusébio retratou como grandes mestres da Escola de Alexandria, foram acusados de distorcerem os pensamentos dos apóstolos. Orígenes teve divergências sérias com o bispo Demétrio de Alexandria.

Porém, por se tratar de um ambiente de muito contato com diversas culturas e religiões e por ter apenas relatos muito posteriores sobre os primeiros séculos cristãos, o Egito se demonstra com um grande desafio para a pesquisa. Eusébio está muito distante do primeiro século e as disputas ortodoxas em ambiente egípcio dominaram os conceitos e abordagens sobre o assunto.

Apenas com a descoberta da biblioteca de Nag Hammadi em 1945, que a religião egípcia dos primeiros séculos passou a ser analisada a partir de textos que circulavam no próprio Egito e não de relatos e acusações terceiras. Os textos que essa coleção contém mudaram as perspectivas e possibilidades de entendimento sobre o cristianismo egípcio. A partir da descoberta dessa coleção de textos, a narrativa de Eusébio deixou de ser o único guia possível.

Este trabalho, portanto, se propõe buscar as raízes dos cristianismos egípcios para além da narrativa de Eusébio e conceitos ortodoxos. O objetivo principal é analisar o contexto que a narrativa ortodoxa sobre os primeiros séculos dos cristianismos egípcios distorceu ao longo dos séculos. Propor alternativas a narrativa ortodoxa, visando possibilitar que pesquisas futuras possam evitar as armadilhas conceituais ortodoxizantes cunhadas por Eusébio e continuadas posteriormente.

Este trabalho está organizado em quatro capítulos. No Capítulo I, apresentamos e desconstruímos a mítica origem do cristianismo egípcio, com foco na *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia e apresentamos um modelo de missionário mais factível. No Capítulo II, exploramos a complexidade do cenário religioso egípcio, discutindo conceitos como heterodoxia, gnosticismo e religiosidade egípcia que pairam sobre o assunto e raramente são definidos e confrontados. O Capítulo III apresenta e propõe o modelo teórico baseado na imagem do rizoma, primeiramente formulado por Deleuze e Guattari, para a pesquisa sobre os cristianismos egípcios. A adoção deste modelo de análise permite vislumbrar um cenário bastante diferente do pensamento cristalizado sobre o cristianismo egípcio. Por fim, o Capítulo IV se volta para a Escola de Alexandria e seus principais expoentes, demonstrando como, em meio à efervescência e à pluralidade dos cristianismos primitivos, uma narrativa unificada e hierárquica buscou se impor.

Este trabalho se propõe como um ponto de partida para futuras pesquisas, ao exemplificar conceitos pétreos que foram incorporados e podem certamente desviar a pesquisa desatenta sobre o assunto. Ao longo dos séculos, diversos grupos ortodoxos dominaram o assunto e com isso contaminaram o debate acadêmico e classificaram grupos e ideias. Tais classificações precisam ser revistas e o tema carece de novas pesquisas. Nag Hammadi abriu um leque de possibilidades de estudo que ainda não foram esgotadas e necessitam ser realizadas.

2. CAPÍTULO I – NARRATIVAS ORTODOXAS SOBRE A ORIGEM DO CRISTIANISMO EGÍPCIO

2.1. A SUPOSTA ORIGEM EM MARCOS

A história do início do cristianismo egípcio revela características bastantes dissonantes de narrativas defendidas pela autoproclamada ortodoxia cristã. A narrativa ortodoxa parte da premissa de uma única mensagem difundida ao longo dos séculos, que foi conservada inalterada por santos padres que a defenderam de distorções e adições. Porém, não é exatamente assim que as origens do cristianismo egípcio se apresentam a qualquer investigador do assunto.

De fato, pouco ou quase nada, pode-se afirmar sobre o primeiro passo do movimento cristão em uma de suas mais importantes e respeitadas escolas primordiais (Pearson, 1986; Griggs, 2000; Heever, 2016). A Sé que abrigou Clemente, Orígenes, Atanásio e diversos outros grandes nomes não possui uma origem clara ou relato contemporâneo que confirme a datação da pregação, a identidade desses primeiros pregadores e o teor da mensagem difundida. Griggs (2000) aponta para a existência de várias lendas que tornam muito difícil reconstruir uma origem para o cristianismo egípcio, segundo o autor, mesmo com muitas fontes materiais disponíveis graças à riqueza material do Egito ainda não foi encontrado nenhum documento que sirva para datar o início do cristianismo no Egito. Portanto, pensar uma informação clara divulgada por conhecidos apóstolos na região é impossível de ser verificada e avaliado o conteúdo da mensagem por lá difundida. Entretanto, existem versões difundidas sobre essas origens e raízes que não podem ser completamente ignoradas (Griggs, 2000). A mais antiga diretamente registrada está em Eusébio de Cesareia:

Dizem que este Marcos foi o primeiro a ser enviado ao Egito, e que ali pregou o Evangelho que ele havia posto por escrito e fundou igrejas, começando pela de Alexandria. E surgiu ali, na primeira tentativa, uma multidão de crentes, homens e mulheres, tão grande e com um ascetismo tão conforme a filosofia e tão ardente, que Fílon achou que era digno colocar por escrito suas práticas, suas reuniões, suas refeições em comum e tudo o mais referente ao seu modo de vida (*História Eclesiástica*, livro II, 16).

Há problemas na argumentação que se apoia em Eusébio para atestar a origem do cristianismo no Egito, pois recorrendo a continuação do texto do autor, nota-se que

essa afirmação sobre Marcos no Egito é curta, vaga e está entre dois textos que o autor parece argumentar com cuidado maior.

Eusébio, pouco antes de afirmar a mítica origem do cristianismo no Egito, descrevia a história do próprio Marcos e seu Evangelho e logo após a afirmação descreve o que seriam as obras de Fílon de Alexandria e seus pensamentos sobre o ascetismo egípcio, e é justamente entre Marcos e Fílon que o Egito e Marcos são brevemente relacionados¹. O texto não descreve a pregação de Marcos em Alexandria de forma longa e detalhada, além de não parece argumentar sobre o evento, apenas faz uma breve menção que provavelmente serviria de conexão com a parte seguinte do texto, onde ele de fato argumenta e descreve longamente sobre Fílon e o ascetismo. Mesmo durante o texto quando fala de Marcos, o autor se ocupa em retratar o interesse de Fílon pela prática religiosa do egípcio. Logo, Eusébio está apenas fazendo uma conexão entre o texto sobre o Evangelho de Marcos e Fílon. Portanto, Eusébio não argumenta sobre a pregação de Marcos no Egito ao longo do excerto, mas sim, sobre o interesse de Fílon nas práticas egípcias.

Mesmo partindo de perspectivas mais conservadoras e propensas a considerar uma origem em Marcos para o cristianismo egípcio, há uma hesitação quanto ao evento. Podemos notá-la na afirmativa de Barnard sobre o silêncio de fontes anteriores a Eusébio:

Seu silêncio, diz-se, só pode lançar suspeitas sobre uma tradição sobre a qual se pode razoavelmente esperar que eles tenham algum conhecimento. Este argumento do silêncio é, no entanto, não muito conclusivo, pois São Marcos era uma pessoa relativamente obscura na Igreja primitiva. Ele não podia rivalizar com a reputação dos grandes apóstolos associados às sés de Roma e Antioquia, e os alexandrinos poderiam muito bem ter deixado seus humildes começos passarem despercebidos (Barnard, 1964, p.146).

O autor está argumentando que mesmo sem menções anteriores àquelas de Eusébio, ainda seria possível que Marcos fosse o evangelizador do Egito e que a ausência de relato não seria o suficiente para descartar a hipótese e atribuir a invenção do evento a Eusébio. Barnard (1964) se apoia no trabalho de C. H. Roberts², argumentando sobre as características dos achados arqueológicos. Usando a

¹ As questões relacionadas a Fílon foram ao longo do tempo amplamente trabalhadas na historiografia, e por uma questão de organização do trabalho, serão devidamente abordadas nos próximos tópicos deste trabalho.

² *Journal of Theological Studies* 50 (1949), 155-168. Nota de citação usada pelo autor.

quantidade e disponibilidade de obras em formato de códice em detrimento das obras em formato de rolos de pergaminho.

Roberts observa que 8 desses 108 textos cristãos foram escritos no segundo século d.C., e todos são significativamente códices de papiro, embora no mesmo século apenas 2% dos textos pagãos estejam em forma de códice. A conclusão quase certa a ser derivada dessas estatísticas é que a introdução do formato de livro encadernado em códice no uso egípcio foi devido à influência do cristianismo (Barnard, 1964, p.147).

O autor argumenta que a presença de tal tipo de livro nessa época em especial reforça a presença de cristãos, ainda com base em Roberts, o autor explica que provavelmente foi assim que o Evangelho de Marcos deve ter chegado na região em formato de códice, provavelmente a partir do comércio com Roma. Segundo essa argumentação, os romanos usariam um sistema de anotação similar ao formato de códice e que tal formato seria propício para a argumentação com um “alexandrino de mente rápida” (Barnard, 1964, p.147). O autor pondera que

A força dessa teoria engenhosa reside no fato de que ela explica a conexão de uma figura obscura como São Marcos com a Igreja de Alexandria; sua fraqueza reside na falha de Clemente e Orígenes, que estavam interessados em textos bíblicos, em registrar o grande evento que a chegada deste Evangelho em forma de códice poderia ter sido considerada. No entanto, devemos lembrar que na época da escola cristã platônica o uso da forma de livro códice era universal na Igreja egípcia e, além dos quatro Evangelhos canônicos, eram conhecidos Evangelhos e tradições não canônicos. A novidade associada à chegada do Evangelho de São Marcos havia passado. Este Evangelho era agora apenas uma entre muitas outras tradições evangélicas e não possuía o significado que tem para o estudante moderno dos Evangelhos (Barnard, 1964, p.148).

Assim, o autor propõe conciliar Eusébio e os estudos de Roberts, mantendo a possibilidade da chegada da mensagem cristã por meio de Marcos, não necessariamente o homem Marcos em terras egípcias, mas sim, por meio dos escritos atribuídos a ele. E que essa chegada não seria tão bem documentada, pois Marcos seria uma figura menor em uma época anterior à formação do cânone e logo não foi registrada a ponto de chegar até a atualidade (Barnard, 1964).

O autor não endossa a afirmação de Roberts sobre a chegada do Evangelho de Marcos ser um ponto de ruptura e que por isso teria caído no esquecimento, entretanto, sustenta a possibilidade de tais textos terem chegado por meio do intenso tráfego comercial com a cidade de Roma e que o registro de Eusébio deve ser levado

a sério justamente pela possibilidade de ser um legítimo registro do evento.

Estudos mais recentes apontam para uma perspectiva diferente da levantada por Barnard (1964). Heever (2016) entende que a versão baseada em Marcos é uma espécie de lenda. Consonantemente, Griggs (2000) afirma que não há nenhuma menção à presença de Marcos no Egito que seja anterior à menção do próprio Eusébio. Ao longo do tempo diversas tentativas de provar a presença de Marcos no Egito foram descontinuadas academicamente por falta de evidências ou comprovações para além da tradição cristã posterior.

Entretanto, o relato de Eusébio não deve ser completamente ignorado, afinal se existiu esse registro no século IV, provavelmente essa informação teria uma grande relevância nesse século. Dessa forma, Pearson (1986) afirma que mesmo sem qualquer referência no Novo Testamento ou documentos anteriores, o relato de Eusébio ainda fornece pontos interessantes e importantes de serem analisados. O autor analisa trechos da obra de Eusébio que tratam sobre o tema de Marcos no Egito e na obra intitulada *Crônica*:

Algumas observações sobre essas declarações estão em ordem. Em relação ao primeiro, as palavras "eles dizem" implicam que Eusébio está transmitindo uma tradição previamente existente. Pode-se também inferir do contexto imediatamente anterior que foi Pedro quem enviou Marcos ao Egito, uma inferência realmente feita em relatos posteriores da tradição. O Evangelho de Marcos está intimamente associado a essa tradição, mas a presença em Alexandria do Evangelho de Marcos já no terceiro ano de Cláudio, quando o *Crônica* relata que Marcos chegou a Alexandria, é claramente problemática (Pearson, 1986, p.139).

Pearson (1986), em uma nota de rodapé, menciona um debate bastante extenso sobre qual seria o ano referido por Eusébio, contudo, dada sua especificidade e extensão, esse debate não será aprofundado neste trabalho. Em suma, o autor conecta as versões de Eusébio sobre a – ou as – passagens de Marcos por Alexandria com outros textos que comungam dessa mesma tradição e resume suas conclusões sobre a narrativa.

a tradição da associação de São Marcos com o cristianismo primitivo no Egito remonta ao segundo século e pode ter origem ainda antes. A historicidade dessa tradição, embora improvável, não deve ser descartada. De fato, a tradição da pregação de Marcos em Alexandria pode ser anterior à aceitação do Evangelho canônico de Marcos na igreja de Alexandria. E mesmo que reconheçamos, como devemos, que Eusébio estava errado ao conectar a comunidade judaica dos *Therapeutae* com os primeiros convertidos de Marcos, devemos, no entanto, reconhecer que ele estava correto ao enfatizar que os "homens apostólicos" dos dias de Fílon e Marcos eram "de origem hebraica e, portanto, ainda preservavam a maioria dos costumes antigos de maneira estritamente judaica". Provavelmente não foi até o início do segundo século que os cristãos surgiram como um grupo, ou grupos, distintos da comunidade judaica (Pearson, 1986, p.144-145).

Pearson (1986) menciona que questões referentes à diferenciação entre judeus e cristãos em Alexandria impediriam datar do primeiro século o início da tradição sobre Marcos. Posteriormente, trataremos sobre a diferenciação entre cristãos e outros grupos, no momento, podemos assumir que o relato de Eusébio não serve ao propósito de explicar como a mensagem do Cristo ressuscitado chegou ao Egito, serve apenas como marco para a tradição que o próprio Eusébio conheceu em sua época. Todavia, o próprio relato e as conexões que o autor faz entre o judaísmo alexandrino e o cristianismo através de Fílon de Alexandria não podem ser ignorados, afinal, no século IV em uma das principais fontes sobre a história do cristianismo é mencionada a conexão entre um dos quatro evangelhos e uma provável comunidade judaica. Logo, Eusébio é um registro importante de uma tradição.

Não é correto afirmar que Marcos esteve no Egito partindo de Eusébio, mas, no mínimo, a partir de Eusébio foi relatada uma ou mais passagens de Marcos pelo Egito e isso certamente teve grande relevância na época. A Sé alexandrina passou por disputas de legitimidade ao longo dos séculos e a atribuição de uma origem apostólica foi importante para estabelecê-la legitimamente (Griggs, 2000).

2.2. OS MODELOS DE DISPERSÃO DO CRISTIANISMO

O cristianismo começou em meio judaico como um movimento itinerante e pregador, voltado para o anúncio da chegada do *Reino de Deus* e o retorno do *Messias* (ungido de Deus) para julgar a humanidade (Nogueira, 2015). Porém, com o tempo, esse movimento conquistou adeptos não judeus, se consolidou

territorialmente, passou a ter relações diretas com o poder político romano e, posteriormente, ter o próprio estado soberano.

Muitas mudanças ocorreram entre as palavras do pregador *Jesus* até chegar à forma como se apresenta hoje em suas múltiplas e mais variadas estruturas de crença, as comunidades do início têm diferenças claras em relação às várias igrejas que se declaram cristãs hoje, mas, a multiplicidade de formas de crenças não é uma dessas diferenças (Nogueira, 2015).

Mesmo com o discurso de anunciar a “Boa Nova”, o pensamento cristão não é totalmente uma novidade, principalmente na região onde se originou. Jesus era um hebreu, que falava para judeus sobre assuntos judaicos, assim, muito do que se entende como cristianismo tem uma origem judaica, sendo muito difícil separar claramente os seguidores de Jesus dos judeus de sua época (Crossan, 1994).

Porém, segundo Crossan (1994), uma comparação entre o Jesus histórico e os primeiros cristãos pode acarretar distorções entre os conceitos. Por mais que se entenda que Jesus pregava entre judeus, não foi dessa maneira que o cristianismo tomou a proporção de um culto majoritário no império romano em alguns séculos.

Outros povos foram alvos da pregação cristã, provavelmente o mais conhecido dos casos seja o do apóstolo Paulo, que atuou principalmente na região da Grécia. Paulo teve muitas de suas cartas preservadas, e nelas encontramos diversos aspectos do pensamento paulino (Nogueira, 2015). O elemento mais importante do pensamento paulino para este trabalho é a diferenciação entre cristãos, judeus e outras religiões.

Essa diferença sutil entre os primeiros cristãos e os judeus rendeu diversos embates dentro e fora da comunidade cristã. Personagens muito importantes e influentes participaram desses embates, como pode ser visto em Atos dos Apóstolos

Entretanto, haviam descido alguns da Judeia e começaram a ensinar aos irmãos: “Se não vos circuncidardes segundo a norma de Moisés, não podereis salvar-vos”. Surgindo daí uma agitação e tornando-se veemente a discussão de Paulo e Barnabé com eles, decidiu-se que Paulo e Barnabé e alguns outros dos seus subiriam a Jerusalém, aos apóstolos e anciãos para tratar da questão (At 15,1-2).

Nesse embate se decidia se os não judeus deveriam ou não se submeter às leis judaicas. A forma como esse debate se deu tem duas perspectivas relatadas na

Bíblia, a do livro de Atos dos Apóstolos e a menção em Gálatas. Paulo em Gálatas narra que

Em seguida, quatorze anos mais tarde, subi novamente a Jerusalém com Barnabé, tendo tomado comigo também Tito. Subi em virtude de uma revelação e expus-lhes – em forma reservada aos notáveis – o Evangelho que proclamo entre os gentios, a fim de não correr, nem ter corrido em vão. Ora, nem Tito, que estava comigo, e que era grego, foi obrigado a circuncidar-se. Mas por causa dos intrusos, esses falsos irmãos que se infiltraram para espiar a liberdade que temos em Cristo Jesus, a fim de nos reduzir à escravidão, aos quais não cedemos sequer um instante por deferência, para que a verdade do Evangelho permanecesse entre vós... E por parte dos que eram tidos por notáveis – o que na realidade eles fossem não me interessa; Deus não faz acepção de pessoas – de qualquer forma, *os notáveis nada me acrescentaram* (οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο). *Pelo contrário, vendo que a mim fora confiado o evangelho dos incircuncisos como a Pedro o dos circuncisos* (ἀλλὰ τοῦναντίον ἰδόντες ὅτι πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς) – pois aquele que operava em Pedro para a missão dos circuncisos operou também em mim em favor dos gentios – e conhecendo a graça em mim concedida, Tiago, Cefas e João, os notáveis tidos como colunas, estenderam-nos a mão, a mim e a Barnabé, em sinal de comunhão: nós pregaríamos aos gentios e eles aos da Circuncisão (Gl 2,1-9).

Não é o foco deste trabalho o extenso e complexo debate sobre o embate entre Pedro e Paulo, mas sim demonstrar que desde a primeira geração de pregadores das palavras de Jesus já havia dissonâncias sobre alguns detalhes do anúncio, e que essas interpretações não eram exatamente pequenas, afinal trata-se de costumes que determinariam a alimentação e intervenções físicas invasivas, como a circuncisão.

Logo, temos ao menos um caso de múltipla interpretação da mensagem pregada mesmo entre a primeira geração de pregadores sobre a manutenção de práticas judaicas. No exemplo citado, Paulo, Pedro e Tiago se reúnem para acertar diferenças sobre os novos convertidos. A perspectiva de Paulo, pela qual não seria necessário para os novos convertidos adotarem todos os costumes da lei judaica, foi aceita na época e se tornou prática cristã até o presente.

Vários foram os pregadores que levaram o cristianismo após a morte de Jesus. Nogueira (2015) afirma sobre o “Cristianismo Primitivo”

Em algum momento, entre a missão de Jesus na Galileia e os primeiros anos da vida das comunidades, a pregação dos seguidores de Jesus de Nazaré alcançou as comunidades judaicas da diáspora de grandes centros urbanos como, por exemplo, Antioquia, capital da província romana da Síria. Esta mobilidade geográfica, étnica e social era facilitada pelo dinamismo social e cultural da comunidade judaica de fala grega na diáspora (Nogueira, 2015, p. 38).

Segundo o autor, muitas lendas e construção de tradições envolvem as narrativas dos primeiros séculos do cristianismo, principalmente quando se trata dos seguidores diretos de Jesus. O autor ressalta que é necessário fazer uma distinção entre o cristianismo primitivo e a chamada tradição patrística. O cristianismo primitivo seria os primeiros anos e décadas após a morte de Jesus, enquanto a tradição patrística ocorreria posteriormente, já a tradição patrística será abordada propriamente nos próximos capítulos, uma vez que tal tradição se relaciona diretamente com os primeiros séculos do pensamento cristão em terras alexandrinas.

Assim, pensando as primeiras décadas de divulgação do pensamento cristão Nogueira (2015) afirma que

Já nos anos 40 é possível supor que a comunidade cristã de Antioquia fosse maior e mais representativa que a de Jerusalém, ainda que esta gozasse de maior prestígio entre os fiéis. Nos anos 50 grupos de cristãos, entre os quais Paulo de Tarso, desenvolvem de forma mais acentuada a missão aos gentios, fundando comunidades em lugares estratégicos da Ásia Menor, Macedônia, Grécia, Egito, Itália, entre outros, consolidando definitivamente o cristianismo gentílico (Nogueira, 2015, p. 38).

Diversos foram os missionários da boa nova do Cristo ressuscitado, ao contrário do que faz parecer a tradição e até parte da historiografia (Nogueira, 2015). O autor afirma que na tradição e até pelos escritos canônicos do Novo Testamento, Paulo e poucos outros seguidores parecem ser a grande força missionária. Entretanto, a velocidade e amplitude de divulgação do cristianismo primitivo não poderia estar confinada a poucos missionários. O autor ressalta as principais características dos primeiros missionários cristãos na região mediterrânea e as primeiras comunidades

Há um modelo de pregador judaico-cristão da primeira geração: bilíngue, multicultural, itinerante, urbano, praticante de uma religião de conversão e de êxtase religioso. Nos anos 60, senão antes, já temos evidência da presença de comunidades cristãs em Roma, capital do império. A partir daí estas pequenas comunidades, ainda confundidas com sinagogas judaicas — e talvez ainda estivessem no seio delas — se inserem cada vez mais no mundo mediterrâneo e buscam ampliar os canais de comunicação com a sociedade (Nogueira, 2015, p. 39).

Assim, formando comunidades e mesclando elementos culturais diversos, o movimento cristão formou uma sólida rede de pensamento ao longo do mar Mediterrâneo. Primeiro por meio de comunidades judaicas e depois alcançando outros povos em contato com elas, o cristianismo cresceu e foi ao mesmo tempo tomando forma (Nogueira, 2015).

Foi justamente dentro dessas comunidades que a fé em Jesus se estabeleceu e que a literatura cristã foi produzida, incluindo os livros que compõem o Novo Testamento. Logo, as diferenças das primeiras comunidades e até conflitos ideológicos se tornariam comuns nesse primeiro movimento.

Retomando o caso egípcio, não foi diferente do modelo apresentado por Nogueira (2015). Apesar disso, a forma como a comunidade de Alexandria e as outras grandes comunidades cristãs do Egito se estabeleceram ainda é um assunto enevoado na historiografia. O que é seguro afirmar é a existência de comunidades de origem judaica no século I no Egito, e que essas comunidades se relacionam diretamente com a religiosidade egípcia (Griggs, 2000).

As origens da comunidade cristã e as influências das comunidades judaicas existentes são abordadas nos próximos tópicos, bem como a influência de todo esse processo na formação da mentalidade e religiosidade cristã egípcia.

2.3. FÍLON E O JUDAISMO ALEXANDRINO

Como anteriormente mencionado, existe uma enorme dificuldade material para definir uma origem clara e incontestável para a comunidade cristã no Egito. Porém, as obras de Pearson (1986), Griggs (2000) e Heever (2016) oferecem alternativas mais factíveis para a montagem do mosaico que compõe a história do cristianismo egípcio ao fugir das lendas e mitos.

Griggs (2000) afirma que o cristianismo e o Egito têm uma relação mística e pouco autoevidente. O Egito participa de várias narrativas bíblicas, vários personagens citados passam ou até mesmo vivem no local (Griggs, 2000; Heever, 2016). Porém, para Griggs (2000), para entender a polêmica dos primeiros séculos do movimento cristão, devemos nos afastar dessas narrativas fantásticas, uma vez que não temos nenhuma evidência da participação desses personagens na expansão do cristianismo nessa região.

A nebulosa separação entre cristianismos e judaísmos nas primeiras décadas da nossa era é um grande desafio, por isso é importante entender o judaísmo egípcio para encontrar um possível cristianismo egípcio dos primeiros séculos, uma vez que é provável que ambos os grupos coexistissem no ambiente alexandrino (Griggs, 2000; Heever, 2016). Segundo Crossan (2022), o Egito, dentro do recorte temporal da história cristã, esteve sob o domínio do Império Romano, sendo uma importante região pela sua localização e riqueza material local.

Nesse contexto multicultural (romano, egípcio, grego e judaico) temos um personagem de muita relevância para o monoteísmo oriental: Filon de Alexandria, que se destaca por ser o primeiro registro de pensamento sobre o deus judaico e os ensinamentos da Torá dentro de uma estrutura da filosofia grega (Faia, 2010).

Desse modo, o próprio Eusébio fez a relação entre cristianismo e judaísmo quando registrou sua interpretação sobre Fílon

Ocorre, no entanto, que, ao descrever com a maior exatidão possível a vida de nossos ascetas, fica evidente que ele não somente conhecia, mas também aprovava, reverenciava e honrava os valores apostólicos de seu tempo, de origem hebraica ao que parece, e que por isso conservavam ainda a maior parte dos antigos costumes muito à maneira dos judeus (*História Eclesiástica* livro II, 17).

O autor se refere ao seguinte trecho da obra *De Vita Contemplativa* de Fílon

Portanto, essa classe de pessoas pode ser encontrada em muitos lugares, pois era apropriado que tanto a Grécia quanto a terra dos bárbaros participassem de tudo o que é perfeitamente bom; e há o maior número desses homens no Egito, em cada um dos distritos, ou nomos, como são chamados, e especialmente ao redor de Alexandria (Πολλαχοῦ μὲν οὖν τῆς οἰκουμένης ἐστὶ τὸ γένος — ἔδει γὰρ ἀγαθοῦ τελείου μετασχεῖν καὶ τὴν Ἑλλάδα καὶ τὴν βάρβαρον —, πλεονάζει δὲ ἐν Αἰγύπτῳ καθ' ἕκαστον τῶν ἐπικαλουμένων νόμων καὶ μάλιστα περὶ τὴν Ἀλεξάνδρειαν).

E de todas as partes, aqueles que são os melhores desses terapeutas seguem em peregrinação para algum lugar muito adequado, como se fosse sua pátria, o qual fica além do lago Mareotis, situado numa planície um tanto nivelada, um pouco elevada em relação ao resto, sendo adequado ao seu propósito por causa de sua segurança e da agradável temperatura do ar (οἱ δὲ πανταχόθεν ἄριστοι καθάπερ εἰς πατρίδα [θεραπευτῶν] ἀποικίαν στέλλονται πρὸς τι χωρίον ἐπιδεικνύτατον, ὅπερ ἐστὶν ὑπὲρ λίμνης Μαρείας κείμενον ἐπὶ γέωλοφου χαμαλωτέρου, σφόδρα εὐκαίρως ἀσφαλείας τε ἔνεκα καὶ αἴερος εὐκρασίας). (De Vita Contemplativa, III)

Eusébio fez uma conexão entre um grupo de religiosos alexandrinos e o cristianismo. Logo, para o autor, os ditos “ascetas” seriam cristãos egípcios e não teriam se chamado cristãos, apenas por não existir o termo naquele momento histórico. É bastante improvável que o grupo dos *Therapeutae* (Θεραπευταί) referido por Fílon fosse, de fato, de seguidores do cristianismo, principalmente um cristianismo institucional e/ou ortodoxo. Sobre o judaísmo da época de Fílon, Pearson (1986) afirma

Somente a partir dos vários escritos de Fílon podemos obter uma boa imagem da gama de atitudes em relação à lei encontrada entre os judeus de Alexandria, desde uma interpretação literalista estrita até uma adoção do tipo de interpretação alegórica representada pelo próprio Fílon, de uma interpretação de total rejeição das Escrituras e seus "mitos" para uma leitura espiritual das Escrituras levando a um abandono racional das observâncias da lei ritual (Pearson, 1986, p. 148).

Pearson (1986) comentou sobre a diversidade do pensamento judaico em Alexandria e as diversas posturas diante das escrituras e formas de entender a religiosidade judaica. Para o autor, existe uma relação entre os grupos e até uma coexistência. Segundo o autor,

Grupos apocalípticos e gnósticos provavelmente também estavam presentes na comunidade judaica alexandrina. Muitos judeus também escolheram o caminho da total assimilação cultural e apostasia. O próprio sobrinho de Fílon, Tiberius Alexander, é o caso mais famoso disso. Por outro lado, vários gentios se filiaram à comunidade religiosa judaica como prosélitos (Pearson, 1986, p. 148).

A relação entre esses grupos e algo próximo ou similar a pensamentos do cristianismo não deve ser descartada imediatamente.

Sobre Fílon e o contexto alexandrino do século I, Heever (2016) afirma que

O caráter multiétnico da cidade de Alexandria foi um fator-chave na formação da versão local do judaísmo obtida no Egito — um judaísmo helenizado embutido na cultura intelectual e nas estruturas socioeconômicas da sociedade alexandrina. O contexto permitiu a reprodução de formas helenísticas tipicamente híbridas de expressão religioso-cultural na religio-filosofia e literatura judaicas, mais claramente vistas na obra filosófica de Fílon, na qual ele casou as tradições do Antigo Testamento com a filosofia grega (platônica) para conceber o Logos como intermediário entre Deus e o mundo e, assim, apropriou-se do pensamento grego para a explicação da Torá (ao fazê-lo, lançou as bases para o neoplatonismo, o gnosticismo e a teologia patrística cristã) (Heever, 2016).

Infelizmente não se sabe muito sobre vida de Fílon, entretanto, com os poucos vestígios de que dispomos podemos fazer algumas afirmações sobre esse interessante autor. Fílon era filho de um cidadão do império, tinha uma vida de alta classe, teve um ensino profundamente grego e não sabemos se de fato falava a língua hebraica (Faia, 2010). Sobre a obra de Fílon, Faia afirma que

o autor dominava de forma irrepreensível a língua e os estilos literários gregos e conhecia bem os autores e filósofos dos helenos. No corpus filoniano mencionam-se autores como Aristóteles, Boécio, Demócrito, Diógenes, Ésquilo, Eurípides, Heráclito, Hesíodo, Hipócrates, Homero, Íon, Panécio, Píndaro, Platão, Sólon, Xenofonte, Zenão... Não sabemos se falava o hebraico (Faia, 2010, p.9).

Fílon teve um cargo político dentro do império, sendo enviado para resolver uma situação diplomática importante para sua comunidade (Crossan, 2022). Ele foi até Roma, liderando uma delegação judaica, para reclamar diretamente com o imperador sobre atitudes antijudaicas que estavam acontecendo em Alexandria (Crossan, 2022). Portanto, Fílon teve acesso a uma boa formação, e certamente tinha um certo status, mesmo sendo oriundo do meio judaico (Faia, 2010). E nessa formação, o autor teve contato com a filosofia grega disponível no momento e o pensamento judaico alexandrino (Griggs, 2000). Partindo de suas raízes judaicas assimilou conceitos gregos ao seu próprio pensamento, dessa forma ficando registrado na obra de Eusébio (Griggs, 2000; Heever, 2016). Mas, como exatamente era o contexto em que Fílon poderia ser confundido com um proto-cristão?

Heever (2016), ao comentar sobre a extensa obra de autores influentes na região, afirma

A extensa produção literária dos judeus da diáspora no Egito serviu como uma forma de negociar sua posição social como colonos estrangeiros — mas como judeus aculturados na cultura grega — no contexto culturalmente hibridizante de Alexandria. O objetivo deste excuro é argumentar que os escritores judeus redefiniram sua tradição e herança religiosa como um fenômeno helenístico, o qual entrou na tradição cristã, com a maioria dos restos fragmentários da literatura helenística judaica sobrevivendo em obras cristãs (principalmente na *História Eclesiástica* de Eusébio, na *Preparação para o Evangelho* e na *Stromata* de Clemente de Alexandria, ou *Miscelâneas*), isto é, além das principais obras que ou foram redigidas na recepção cristã, ou receberam uma história de recepção generalizada na teologia cristã (Heever, 2016).

Para Heever (2016), existe um contexto de hibridização de pensamento, que foi ao longo do tempo construindo um ambiente de pensamento onde Fílon se educou. Tal ambiente propiciou as aproximações entre filosofia grega e tradição judaica. Logo, o pensamento de Fílon é produto de um ambiente que já passava por um processo profundo de hibridização (Heever, 2016). Posteriormente, a produção intelectual foi assimilada pelo cristianismo e conservada pela produção cristã posterior (Pearson, 1986).

Assim, temos no primeiro século o registro de um judeu de alto letramento e prestigiado, utilizando o pensamento grego para explicar conceitos da tradição religiosa judaica no Egito (Pearson, 1986; Griggs, 2000; Faia, 2010; Heever, 2016). Filon é um caso interessante justamente porque ele viveu no tempo de Jesus e parte do tempo da pregação dos apóstolos (Griggs, 2000; Heever, 2016).

A afirmação de que um “judaísmo helenizado” possibilitou o início do cristianismo aparece em diversas obras (Selvatici, 2006). Selvatici argumenta sobre uma das possíveis semelhanças entre Paulo e Fílon

Fílon diminui a importância da circuncisão em seus textos em prol da fé no Deus de Israel como o pré-requisito principal para a salvação do prosélito (o gentio convertido ao judaísmo), mas critica os judeus que, passando a interpretar as regras da Torá em termos puramente alegóricos, as abandonam. O Paulo cristão, ao contrário, nega veementemente o preceito da circuncisão como norma para a entrada de gentios na comunidade cristã e abandona ainda outros preceitos da Torá que, porventura, atrapalhem a vida em comunhão de judeus e gentios em Cristo (Selvatici, 2006, p. 12).

A autora reforça a importância da pesquisa sobre a relação entre helenismo, judaísmo e cristianismo e afirma que por um longo período da pesquisa acadêmica, o conceito de helenismo serviu de forma genérica para categorizar culturalmente

diversos povos. Dessa forma, o entendimento sobre as práticas culturais desses povos e posteriormente a cristianização dessas regiões passaram pelo conceito abrangente de helenismo (Selvatici, 2006). A autora mencionando uma hipotética (se não muito generalizada) relação entre o pensamento paulino com a obra de Fílon, demonstra como a historiografia lidou com o helenismo e o judaísmo quase sempre partindo da premissa de origem do pensamento cristão.

Portanto, judaísmo, filosofia grega e cristianismo aparecem entrelaçados, no mínimo, desde Eusébio no século IV. Todavia, essas relações não são padronizadas, muito menos tão diretas como se entendeu no passado.

Embora Fílon tenha uma formação filosófica profunda e ao mesmo tempo tenha participado do pensamento judaico da época, ele não é um paralelo direto para o pensamento cristão. Ainda assim, Fílon é um excelente exemplo de como o pensamento judaico foi incorporado ao pensamento cristão através do uso da filosofia grega. Assim, Fílon foi parcialmente incorporado ao pensamento cristão através da literatura cristã que tem autores como o próprio Eusébio de Cesareia como fonte e/ou inspiração. Logo, Fílon, mesmo sem ser cristão, influenciou o pensamento cristão posterior, bem como, foi objeto de reflexão e leitura das primeiras comunidades.

2.4. APOLO E O CRISTIANISMO ALEXANDRINO

Alexandria no século I apresentava uma grande comunidade judaica que em seu meio teria intelectuais versados nas escrituras judaicas e na filosofia grega (Pearson, 1986; Griggs, 2000; Heever, 2016). A mensagem cristã havia chegado às comunidades judaicas e elas seriam de fala grega (Pearson, 1986; Griggs, 2000; Nogueira, 2015; Heever, 2016).

Partindo dessas informações, um personagem obscuro do Novo Testamento citado por Paulo passou a chamar a atenção dos estudiosos do cristianismo alexandrino. Apolo seria um judeu oriundo de Alexandria, que conheceria a mensagem cristã. O obscuro personagem aparece da seguinte forma em Atos dos Apóstolos 18,24-26:

Um judeu, chamado Apolo, natural de Alexandria (Ἰουδαῖος δὲ τις Ἀπολλῶς ὀνόματι, Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει), havia chegado a Éfeso. Era homem eloquente (ἀνὴρ λόγιος) e versado nas Escrituras (δυνατὸς ὦν ἐν ταῖς γραφαῖς). Fora instruído no caminho do Senhor e, no fervor do espírito, falava e ensinava com exatidão o que se refere a Jesus, embora só conhecesse o batismo de João. Começou, pois, a falar com intrepidez na sinagoga. Tendo-o ouvido, Priscila e Áquila tomaram-no consigo e, com mais exatidão, expuseram-lhe o Caminho.

Mesmo sendo um material posterior aos eventos relatados, temos descrições de eventos e personagens que ajudam a remontar o contexto de pregação nos primeiros séculos. No texto, Paulo viajava com Priscila e Áquila quando o grupo se depara com um judeu que era originário de Alexandria. A bíblia de Jerusalém traz uma nota interessante sobre o personagem:

Dele se trata em 1Cor: sua passagem por Corinto suscitara entusiasmos, logo degenerados em partidos (cf. 1Cor 1,12; 3,4-11,22; ver também Tt 3,13). — A notícia sobre Apolo tem traços comuns com a notícia seguinte sobre os discípulos que Paulo encontra em Éfeso. O cristianismo incompleto de ambos talvez reflita o da igreja de Alexandria nessa época. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1913, nota b).

O comentário — bastante parcial — da tradução da Bíblia de Jerusalém levanta a possibilidade de Apolo conhecer um “cristianismo incompleto” e advir de uma igreja com um cristianismo igualmente incompleto. Essas afirmações são bastante contestáveis e provavelmente anacrônicas, mesmo não sendo o foco deste trabalho a análise desta tradução ou revisão de notas, cabe mencionar a relação que a nota traz entre Apolo e uma possível igreja em Alexandria.

A ideia de um cristianismo incompleto certamente parte da tradição da — autoproclamada e retroativa— ortodoxia cristã, que ao longo dos séculos fabricou a ideia de um cristianismo único e original que foi distorcido por hereges infiltrados com intenções nefastas. Não há como existir um cristianismo incompleto na época de Apolo, não há sequer como existir um único cristianismo no primeiro século. Certamente, essa nota é um exemplo claro de como a retroatividade ortodoxa se aplica na história cristã. Visto que no primeiro século ainda se debatia questões sobre o batismo, o pertencimento à comunidade judaica, a conversão de gentios e vários outros assuntos basilares. Logo, Apolo e todos os outros que tiveram contato com os pensamentos cristãos no primeiro século, não tiveram contato com todo o pensamento cristão da época. Da mesma forma, o cristianismo “completo” e “livre de heresias” é

uma abstração utópica, e caso ainda tivesse existido tal pensamento, seria anterior aos ditos “Santos Padres da Patrística”, os concílios e toda a formulação ortodoxa dos séculos seguintes.

Assim, todo o ‘cristão’ do primeiro século teria um “cristianismo incompleto”. Por esse motivo a ortodoxia é entendida neste trabalho como retroativa, pois as normas criadas no presente retroagem para julgar e determinar o passado.

Retomando o personagem Apolo em Atos 18 o texto continua

Como ele quisesse partir para a Acaia, animaram-no os irmãos e escreveram aos discípulos para que o acolhessem. Tendo lá chegado, muito ajudou, por efeito da graça, aos que haviam abraçado a fé. Pois refutava vigorosamente os judeus em público, demonstrando pelas escrituras que Jesus é o Cristo (At 18,27-28).

O texto continua descrevendo Apolo e atribui a ele uma capacidade de argumentação capaz de suprimir argumentos de debatedores judeus. Assim, o texto bíblico apresenta um personagem de origem egípcia, judeu com boa oratória que estava em missão e, a priori, não era conhecido de Paulo. Se Apolo fosse algum discípulo de um apóstolo o texto traria essa informação? Não há como afirmar com certeza de quem Apolo ouviu sobre Jesus, mas analisando os outros textos mencionados pela — quase apologética e provavelmente anacrônica — nota da Bíblia de Jerusalém podemos encontrar mais elementos

Eu vos exorto, irmãos, em nome de nosso Senhor Jesus Cristo: guardai a concórdia uns com os outros, de sorte que não haja divisões entre vós; sede estreitamente unidos no mesmo espírito e no mesmo modo de pensar. Com efeito, meus irmãos, pessoas da casa de Cloé me informaram de que existem rixas entre vós. *Explico-me: cada um de vós diz: “eu sou de Paulo!”, ou “eu sou de Apolo!”, ou “eu sou de Cefas!”, ou “eu sou de Cristo!”* (λέγω δὲ τοῦτο, ὅτι ἕκαστος ὑμῶν λέγει, Ἐγὼ μὲν εἰμι Παύλου, Ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ, Ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, Ἐγὼ δὲ Χριστοῦ). Cristo estaria assim dividido? Ou Paulo teria sido crucificado em vosso favor? Ou fostes batizados em nome de Paulo? (1Cor 1,10-13)

O texto aponta para possíveis rivalidades entre os seguidores dos missionários citados e que tais seguidores teriam orgulho exacerbado por seguirem os ensinamentos de um missionário específico. Paulo continua

[...] visto que ainda sois carnis. Com efeito, se há entre vós invejas e rixas, não sois carnis e não vos comportais de maneira meramente humana? Quando alguém declara: “Eu sou de Paulo”, e outro diz: “Eu sou de Apolo”, não procedeis de maneira meramente humana? (1Cor 3,3)

A rivalidade nessas comunidades foi grande o bastante para Paulo escrever uma extensa instrução e, provavelmente, esse tipo de rivalidade continuou existindo ao ponto dessas cartas seguirem tendo importância e ficarem no registro até entrarem no cânone bíblico.

Paulo ao lidar com a polêmica entre os missionários questiona a comunidade

Quem é, portanto, Apolo? Quem é Paulo? Servidores, pelos quais fostes levados à fé (τί οὖν ἐστὶν Ἀπολλῶς; τί δὲ ἐστὶν Παῦλος; διάκονοι δι' ὧν ἐπιστεύσατε); cada um deles agiu segundo os dons que o Senhor lhe concedeu. Eu plantei; Apolo regou, mas é Deus quem fazia crescer. Assim, pois, aquele que planta, nada é; aquele que rega, nada é; mas importa somente Deus, que dá o crescimento. Aquele que planta e aquele que rega são iguais entre si (ὁ φυτεύων δὲ καὶ ὁ ποτίζων ἓν εἰσιν); mas cada um receberá seu próprio salário, segundo a medida do seu trabalho. Nós somos cooperadores de Deus, e vós sois a seara de Deus, o edifício de Deus (1Cor 3,5-9).

Paulo provavelmente pretendeu deixar claro para a comunidade que todos os missionários estariam do mesmo lado. Contudo, o missionário também coloca Apolo junto a ele em pé de igualdade. Assim, Paulo e Apolo teriam a mesma importância, não fazendo sentido algum as rivalidades. Mais adiante no texto o autor afirma

Por conseguinte, ninguém procure nos homens motivo de orgulho, pois tudo pertence a vós: Paulo, Apolo, Cefas, o mundo, a vida, a morte, as coisas presentes e as futuras. Tudo é vosso, mas vós sois de Cristo, e Cristo é de Deus (1Cor 3,21-23).

Desta vez, Paulo novamente apela para a igualdade entre os missionários, mas agora incluindo Pedro (Cefas) junto a ele e Apolo. Assim, aos olhos de Paulo, Apolo, Pedro e ele seriam iguais? Não existe uma resposta clara para essa pergunta. Mas, Apolo não parece ser citado de forma aleatória ou coincidente. O próprio Paulo, mais à frente no texto, afirma

Nisso tudo, irmãos, eu me tomei como exemplo juntamente com Apolo por causa de vós, a fim de que aprendais a nosso respeito a não ir além do que está escrito [o “não” está escrito acima do texto] e ninguém se ensoberbeça, tomando o partido de um contra o outro (1Cor 4,6).

Logo, Paulo de fato pretendeu citar o exemplo de rivalidades usando o próprio nome e o de Apolo intencionalmente. A ideia de uma rivalidade ou disputa — pelo menos na comunidade à qual a carta destinava-se — é reforçada nesse trecho. Abrindo novamente o questionamento, seriam Paulo e Apolo vistos por eles e por toda a comunidade da época como equivalentes? Apolo era tão importante quanto Paulo? A resposta é que provavelmente não. Se aplicarmos o princípio da economia³, o fato de Paulo ser mais relevante e importante exige menos premissas, uma vez que não temos relatos suficientes das viagens e pregações de Apolo. Assumimos assim que para Apolo ser maior ou equivalente a Paulo, teríamos que ter alguns registros independentes de Apolo, mas Apolo é sempre relacionado e citado por Paulo.

Mesmo que Apolo não tenha a mesma importância que Paulo, ainda assim, Apolo foi importante o suficiente para Paulo registrar um conflito que existiu em pelo menos uma comunidade onde ambos estiveram. Logo, se Apolo não é maior que Paulo, qual seria então a função desempenhada por Apolo nesse movimento? O próprio Paulo responde

Julgo que Deus nos expôs, *a nós, apóstolos (ἡμᾶς τοὺς ἀποστόλους)*, em último lugar, como condenados à morte: fomos dados em espetáculo ao mundo, aos anjos e aos homens. Somos loucos por causa de Cristo, vós, porém sois prudentes em Cristo; somos fracos, vós, porém, sois fortes; vós sois bem considerados, nós, porém, somos desprezados (1Cor 4,9-13).

O trecho é parte da conclusão de Paulo sobre a rivalidade. Paulo reconhece “a nós, apóstolos”, abrindo a possível interpretação de que Apolo fosse um apóstolo. Isso explicaria como Paulo e Apolo seriam iguais, ambos são apóstolos. Da mesma forma, poderia explicar que Paulo saberia ser mais relevante que Apolo, mas essa informação não é tão explícita.

Quando Paulo diz “*Aquele que planta e aquele que rega são iguais entre si (ὁ φυτεύων δὲ καὶ ὁ ποτίζων ἓν εἰσιν)*; *mas cada um receberá seu próprio salário, segundo a medida do seu trabalho (ἕκαστος δὲ τὸν ἴδιον μισθὸν λήμψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον)*”, Paulo poderia estar dizendo que sabe o tamanho da própria obra e dessa forma saberia qual sua real importância em comparação com Apolo. Paulo não afirmou isso diretamente, e nem cabe a este trabalho afirmar no lugar do apóstolo. Porém, cabe ressaltar que Paulo tomou conhecimento de um judeu chamado Apolo,

³ William Borges; Sérgio Strefling (2019).

se assumirmos o relato de Atos, ele seria originário de Alexandria, argumentava bem nas escrituras e conhecia a mensagem de Jesus. Assim, Paulo provavelmente reconhecia Apolo como apóstolo, não necessariamente de mesma importância, mas sim em função.

Reforçando a ideia, o registro na epístola a Tito⁴

Mandarei ao teu encontro Ártemas ou Tíquico. Quando tiver chegado aí, faze o possível para vir ter comigo em Nicópolis, onde resolvi passar o inverno. Esforça-te por ajudar a Zenas, o jurista, e Apolo, de modo que nada lhes falte. Todos os da nossa gente precisam aprender a praticar belas obras, de sorte que se tornem aptos a atender às necessidades urgentes e, assim, não fiquem infrutíferos (Tt 3,12-13).

Nessa narrativa, Paulo pediria que ajude Apolo e Zenas, assim ficaria subentendido que Paulo e Apolo trabalharam em algum nível de cooperação, mesmo não sendo necessariamente um registro histórico, é mais uma vez Apolo e Paulo sendo mencionados juntos fortalecendo a ideia de um apóstolo Apolo.

Griggs (2000) comenta sobre a possibilidade de Apolo ser de fato um seguidor de Jesus que veio de Alexandria. O autor utiliza uma versão alternativa da passagem que apresenta Apolo, presente no *Codex Bezae*,⁵ e nessa versão há uma pequena adição ao texto que diz que Apolo teria sido instruído sobre Jesus em seu país. O autor concorda que há diferentes reações sobre o texto, entretanto há vários eruditos que afirmam existir uma forma de cristianismo no Egito no meio do primeiro século.

Em concordância com a existência de comunidades de crentes em Jesus no Egito no primeiro século, Barroso (2014) afirma

⁴ A referida epístola é atualmente entendida como deuteropaulina, entretanto, assumimos que há a possibilidade de ela recuperar material histórico mesmo que de forma indireta.

⁵ O *Codex Bezae* é um manuscrito em pergaminho, redigido em grego e latim, que contém a maior parte dos quatro evangelhos, do livro de Atos e um pequeno fragmento da terceira epístola de João. É datado de fins do século IV ou início do século V d.C. Ele apresenta adições ao texto de Atos, como esta referente à evangelização de Apolo ainda no Egito. Ver: Cambridge Digital Library, <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-NN-00002-00041/1>

É importante notar que afirmamos que um ramo do cristianismo se estabeleceu no norte da África já no primeiro século, porém há que se ponderar que tipo de comunidades, grupos e até indivíduos são estes, o que se pode afirmar é que estes encontros e a documentação e o material teórico-metodológico nos permite uma confluência de experiências e amálgamas onde todos perdem e ganham alguma coisa para que se possa manter o mesmo como diz Sahlins (1990)⁶ acerca da relação entre britânicos e havaianos, que aqui aplicamos às experiências religiosas entre helenismo, judaísmo e cristianismo (Barroso, 2014, p.116).

Para o autor, as comunidades que tiveram contato com pensamentos cristãos no primeiro século devem ser analisadas com cuidado, uma vez que a lente ortodoxa distorceu bastante a realidade religiosa praticada por esses grupos. Segundo Griggs (2000), a dúvida não seria sobre a data, mas sim qual seria esse cristianismo. Desse modo, seria um contato externo aos apóstolos mencionados nos evangelhos, abrindo a possibilidade de que cristianismos — ou melhor, ideias cristãs — tenham chegado a lugares independentemente da missão dos doze apóstolos.

Havendo judeus helenizados e relatos de um suposto pregador alexandrino que não foi convertido diretamente por um discípulo de Jesus, não é impossível que as comunidades egípcias tenham tido contato com essas ideias ainda no primeiro século, justificando os registros da figura de Apolo no Novo Testamento (Griggs, 2000).

Apolo não é a figura que justifica a existência de um cristianismo no Egito. Apolo, mesmo sendo reconhecido como apóstolo nas cartas de Paulo, ainda assim não teve seu nome atrelado à grande tradição apostólica como outros apóstolos tiveram. Até mesmo Marcos – que, segundo o próprio Eusébio, seria uma figura menor – teve mais importância para o registro do que o próprio Apolo. Foi a Marcos que ficou tradicionalmente atribuída a origem mística do cristianismo alexandrino e não a Apolo. Logo, Apolo não justifica a existência de um cristianismo alexandrino.

Ainda assim, a partir da existência de Apolo, fazendo uma conexão com o contexto que deu origem a Fílon, percebe-se um dado sobre como a primeira dispersão do cristianismo se comportou: de forma completamente irregular, indo a vários lugares e não necessariamente partindo de qualquer origem dos seguidores diretos de Jesus. Nesse sentido Heever (2000) afirma

⁶ SAHLINS, M. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

A associação entre o encratismo e toda a tradição ligada a Apolo sugere que seu legado pode ser visto no Evangelho dos Egípcios, o texto fundamental do cristianismo ascético encratista na antiguidade, o que por si só abre a questão da relação entre esse tipo de cristianismo egípcio e o desenvolvimento do gnosticismo. Embora não existam dados concretos e precisos para uma identificação histórica da formação de um cristianismo egípcio alexandrino, essa conexão com os movimentos batistas judeus é uma indicação de que o cristianismo se enraizou no Egito no contexto de uma população judaica alexandrina amplamente variada em processo de redefinição social e religiosa e de formação de identidade (Heever, 2016, p.4-5).

O mencionado Evangelho dos egípcios será abordado nos próximos capítulos. Por ora devemos focar na consonância com Pearson (1986), Griggs (2000) e Heever (2016) que entendem que o caso do Apolo e o caso do Fílon não são coincidências e nem exceções, mas sim prováveis registros de formação de novas religiosidades no Egito, ambas se relacionando com a cultura grega, o contexto judaico e, no caso de Apolo, a dispersão de algum tipo de cristianismo. Assim, Fílon e Apolo (assumindo a origem atribuída em Atos dos Apóstolos) ficam registrados, mas eles provavelmente são um recorte plausível de uma camada intelectual do Egito⁷ para o início de uma comunidade independente de judeus cristãos indiretamente relacionada aos movimentos da Galileia.

Como mencionado anteriormente, Nogueira (2015), elenca características dos primeiros pregadores judaico-cristãos: “bilíngue, multicultural, itinerante, urbano, praticante de uma religião de conversão e de êxtase religioso”. Essas características não parecem difíceis de encontrar nas comunidades judaicas alexandrinas dentro de tudo o que já foi apresentado até agora. E, se assumirmos a origem atribuída ao personagem Apolo, tal descrição o serve bem. Entretanto, os pontos que realmente merecem atenção não são sobre a existência ou sobre a nacionalidade de Apolo, mas sim a possibilidade de agentes dessa dispersão se encaixarem na descrição proposta por Nogueira (2015) e estarem em Alexandria em contato com as comunidades locais. Reforçando, desse modo, uma dispersão menos centralizada do que a ortodoxia propõe e certamente mais fragmentada do que fontes como Eusébio descreveram.

⁷ Assumindo que Atos dos Apóstolos de fato retratou corretamente a origem do Apóstolo.

3. CAPÍTULO II – QUESTÕES SOBRE AS RELIGIÕES NO EGITO

3.1. HETERODOXIA EGÍPCIA?

A somatória de características que compõem o corpo das primeiras comunidades cristãs nos anos iniciais após a morte de Jesus desafia diretamente as narrativas tradicionais. O caso egípcio comportava, ao mesmo tempo, elementos do helenismo egípcio, do judaísmo da diáspora grega e as novidades atribuídas ao que apóstolos cristãos missionários pregavam de forma não centralizada, como explorado no capítulo anterior. Soma-se a essa miscelânea cultural, a ausência de uma narrativa bíblica no Novo Testamento sobre a conversão local ou missão apostólica que tivesse alguma comunidade egípcia como base.

Mesmo com a menção ao provável apóstolo Apolo que poderia ser de origem alexandrina, ainda assim o cristianismo local fica sem uma fundação oficial e, quando mencionado, não traz nenhuma característica que ajude a compreender sua realidade além da possível conexão com um judaísmo. Com a origem em Marcos se tornando altamente improvável, o cristianismo alexandrino fica apagado e indefinido dentro do Novo Testamento. Tal realidade apenas explicaria as, muito prováveis, construções de uma narrativa posterior que visou reparar essa ausência, mas não responde as questões referentes ao primeiro século no Egito.

Ao analisar os séculos posteriores a Fílon e Apolo, encontramos uma série de questões que contribuíram para turvar ou talvez esconder a realidade das primeiras comunidades cristãs no Egito e, provavelmente, várias outras regiões que foram autônomas⁸ em suas formações iniciais. As respostas encontradas na narrativa ortodoxa não são coerentes com as evidências encontradas até o momento. Existiu um apóstolo egípcio? Sim, segundo Atos dos Apóstolos, mas sua formação seria incompleta. Qual a relevância da obra de Fílon? Fílon registrou as primeiras comunidades ascetas, mas não as chamou de cristianismo pois ainda não se usava o termo. Quem levou o cristianismo para o Egito? O missionário Marcos, se não o próprio Pedro. Nenhuma dessas respostas tem algum respaldo em fontes da época, são em grande maioria elaborações posteriores que defendem uma origem apostólica.

⁸ A autonomia referida nesse caso seria em relação a uma centralização de credo e até mesmo institucionalização religiosa, e não necessariamente ligada à difusão de pensamentos e crenças localmente.

Não apenas apostólica, mas ortodoxa, ou seja, que seria diretamente conectada a um hipotético — se não fantasioso — núcleo duro de ideias passadas pelo próprio Cristo para seus mais fiéis seguidores, que com uma cautela ímpar disseminaram essas ideias incorruptamente para todo o mundo conhecido e além.

Assim, a priori não podemos chegar de forma definitiva a um relato fidedigno da formação dessas comunidades, mas sim, podemos, com investigações mais críticas, entender o processo evidenciado na construção da narrativa tradicional ao longo dos séculos.

Partindo das evidências e lacunas narrativas deixadas pela tradição ortodoxa, nota-se uma realidade múltipla em crenças e práticas que contradiz não apenas uma origem apostólica, mas uma unidade ortodoxa posteriormente alegada. Logo, pensar a origem do cristianismo centralizado e uniforme⁹, apenas reforçaria a exacerbadamente fantasiosa narrativa ortodoxa da origem do cristianismo que exerce a função de tornar uniforme o que se manifestou de forma plural.

A perspectiva proposta por Chevitarese (2011) pluraliza o termo cristianismo reforçando a multiplicidade de realidades nesse início. Sobre o termo, o autor elucida que

Por cristianismos afirma-se que uma dada experiência religiosa é sempre plural, com a sua base formativa sendo ampla demais para caber em categorias como certo e errado, ortodoxo e heterodoxo. O reducionismo de uma experiência religiosa, seja ela qual for, costuma produzir um tipo de análise “histórica” bastante previsível, com seus resultados parciais e militantes (Chevitarese, 2011, p. 9).

Para o autor, pensar cristianismo no singular contrastaria de forma evidente com as experiências religiosas abordadas. Logo, sua afirmação demonstra harmonia com as evidências até agora analisadas, pois, assumindo que existe apenas um cristianismo, qualquer outra forma manifestada de pensamento que não parta exclusivamente dos mesmos preceitos e, conseqüentemente, chegue as mesmas conclusões do que for arbitrariamente definido como “verdadeiro” é compreendido como “falso”, ou seja, não-cristão¹⁰. Ao supor que existe o “verdadeiro” cristianismo, assume-se que existe o “falso” cristianismo, junto a isso cria-se um limite — possivelmente falacioso — que não existia quando essas comunidades manifestaram

⁹ Mesmo que parcialmente unificado ou parcialmente uniforme.

¹⁰ Não suficientemente cristão, ou herético, desviado, distorcido, pagão etc.

suas crenças¹¹. Em seguida o autor afirma

Por cristianismos, enfatiza-se também que desde as suas origens mais remotas, ainda nas primeiras gerações de “cristãos”, para além de alguns poucos consensos, houve uma polissemia sobre o que disse ou não disse Jesus. Essa “confusão” de sentidos e significados não pode ser atribuída exclusivamente ao caráter iletrado da cultura judaica, no particular, e da mediterrânica, no geral, já que ainda na primeira geração de seguidores de Jesus estava circulando material escrito (cartas paulinas, o evangelho Q e, quiçá, o de Tomé). Esse livro trabalha com a hipótese de que a base cultural de um determinado indivíduo, ou a de um dado grupo social, ou ainda de uma comunidade inteira é decisiva para explicar essa polissemia em torno das ideias e das propostas do nazareno (Chevitarese, 2011, p. 9).

Se expandirmos o que propõe o autor sobre as palavras do nazareno, aplicando as possíveis interpretações dissonantes e pseudoautores dos apóstolos, teremos um cenário completamente irreconhecível na perspectiva da autoproclamada ortodoxia cristã. Se todo ouvinte interpretou à sua maneira, partindo da própria bagagem cultural, é pouco provável a manutenção de uma uniformidade no que foi dito. O exemplo da diferença entre Paulo e Pedro mencionada no capítulo anterior já demonstra dissonância na primeira geração. Não há motivo para afirmar que o mesmo não aconteceu com as gerações posteriores.

Portanto, reforçando a perspectiva que assumimos de que tais origens “do cristianismo” no Egito são construções posteriores que se aproximam mais da defesa de uma unidade na posteridade do que de um registro dos dois primeiros séculos. Elas se apresentam como relato histórico, mas soam como argumento apologético, registrando, desse modo, a formação de um cristianismo e não o todo que o termo pretende representar. O autor ainda afirma sobre o uso do termo

Mas, por cristianismos, ao mesmo tempo, quer-se também mostrar uma enorme insatisfação quanto ao uso de termos por demais estranhos ao universo do historiador, apesar de eles povoarem os livros de História. Tais termos estão eivados de percepções religiosas, as quais ajudam a moldar ideias como canonicidade (trata-se ou não de um texto canônico?), inspiração (trata-se ou não de uma literatura inspirada?) e heresia (que não diz nada e explica muito menos). Esse tipo de terminologia sugere a enorme confiança depositada por muitos historiadores na explicação teológica, como sendo a única de provir com respostas concretas às perguntas relacionadas ao “cristianismo” (Chevitarese, 2011, p. 9).

¹¹ A comparação entre “verdadeiro” cristianismo e “falso” cristianismo se aproxima logicamente da falácia do escocês de verdade, como descrito em Manninen (2019, p. 374-377).

Explicação teológica parece ser a matéria prima da autoproclamada ortodoxia cristã. Com várias explicações teológicas e elaborações profundamente complexas de assuntos pouco tangíveis, as narrativas ortodoxizantes¹² adulteram as origens e deslegitimam outras formas de cristianismo. Assim, a história dos cristianismos não deve ser abordada sem um ferramental crítico que se apoie nas fontes e em argumentações que privilegiam abordagens que confrontem a narrativa ortodoxa cristã, não como ataque ideológico, mas sim, com olhar crítico, uma vez que essa perspectiva ortodoxa foi retroalimentada, formando uma espécie de narrativa oficial e incontestável que usa de autorreferências ao afirmar suas origens.

Ehrman (1996) sintetiza de forma didática as crenças dos primeiros séculos ao afirmar que

Nos séculos II e III houve, é claro, cristãos que acreditavam num só Deus; outros, porém, afirmavam que havia dois deuses; outros ainda aceitaram 30, ou 365, ou mais. Alguns cristãos aceitaram as Escrituras Hebraicas como uma revelação do único Deus verdadeiro, a posse sagrada de todos os crentes; outros afirmaram que as Escrituras foram inspiradas por uma divindade maligna. Alguns cristãos acreditavam que Deus havia criado o mundo e em breve iria redimi-lo; outros disseram que Deus não criou o mundo nem jamais tratou com ele. Alguns cristãos acreditavam que Cristo era, de alguma forma, homem e Deus; outros disseram que ele era um homem, mas não Deus; outros afirmavam que ele era Deus, mas não um homem; outros insistiram que ele era um homem temporariamente habitado por Deus. Alguns cristãos acreditavam que a morte de Cristo trouxera a salvação do mundo; outros alegaram que sua morte não teve relação com a salvação; outros ainda alegaram que ele nunca havia morrido (Ehrman, 1996, p. 3).

O autor, ao longo de sua obra, argumenta que a tentativa de estabelecer uma ortodoxia influenciou diretamente a forma como os textos posteriormente adotados como Novo Testamento se desenvolveram.

O presente trabalho assume a premissa tanto de Ehrman (1996) quanto de Chevitarese (2011), partindo do pressuposto de que existiu uma multiplicidade de crenças e origens em detrimento de uma única verdade (ortodoxia), assumindo que movimentos autoproclamados ortodoxos distorceram a percepção sobre as origens dos cristianismos, bem como se impuseram opondo-se a várias outras crenças cristãs já existentes.

¹² O uso do termo ortodoxizante é para imprimir o sentido impositivo que os grupos autoproclamados ortodoxos assumem nos primeiros séculos.

Logo, a perspectiva que se abre sobre a realidade nos primeiros séculos exclui — pelo menos a priori — o conceito de heterodoxia egípcia, uma vez que a premissa ortodoxa não se mostra válida. Assim, pensar que o Egito tem uma condição específica ou única não diferiria da realidade de outras comunidades da época. Cada grupo populacional teve suas características que certamente influenciam em sua realidade religiosa, assim não havendo norma, não haveria necessidade de reforçar a inadequação a qualquer padrão. Assumir que o caso egípcio é heterodoxo reforçaria a ideia de uma ortodoxia ou, no mínimo, algum nível de homogeneidade que não se apresenta nas fontes disponíveis e difere da percepção acadêmica atual.

3.2. GNOSTICISMO EGÍPCIO?

Como mencionado anteriormente, o cristianismo egípcio foi apontado como errado, incompleto e assim por diante¹³. As razões desses apontamentos são várias, entretanto, a mais recorrente está na associação com práticas e crenças gnósticas.

Antes de qualquer tentativa de categorização sobre as crenças gnósticas no Egito, se faz necessário esclarecer o que seria gnosticismo e qual a abordagem adotada neste trabalho. Já que a definição do termo é muito elástica e pouco precisa quando usada sem uma delimitação.

A grande referência para o conceito gnosticismo vem de Irineu de Leão em sua obra *Contra as Heresias* composta no final do séc. II. As motivações e interesses do bispo na composição da obra não se apresentam como foco desta pesquisa. De forma geral a obra de Irineu se propõe a ser uma refutação geral dessas “falsas crenças”, entretanto, como esclarece Edwards (1989)

¹³ O exemplo mais claro do pressuposto erro ou incompletude presente neste trabalho é a nota de tradução da Bíblia de Jerusalém comentada no capítulo anterior sobre as origens do cristianismo alexandrino.

O termo 'gnóstico' em Irineu denota assim um aglomerado de heresias, frouxamente unidas por imagens e opiniões comuns, mas não recebendo forma definida nas obras de qualquer heresiarca nomeado. A heresia valentiniana está em dívida com eles em alguns pontos, mas não se pode dizer que essa dependência equivale à identidade. Assim descobrimos que em seu primeiro livro, onde se preocupa em desenhar a fisionomia de o que agora é descrito como 'Gnosticismo', e no segundo, onde ele embarca em uma refutação concisa, Irineu continua a concordar consigo mesmo em todos os pontos (Edwards, 1989, p. 30).

Logo, Irineu e outros que o sucederam no combate aos gnósticos não forneceram uma definição suficientemente rigorosa para o que seria gnosticismo. Mesmo que, em sua obra, Irineu responda aos argumentos de cada um dos grupos que ele chamou de gnósticos, esses grupos são variados, e a abordagem de Irineu se demonstra pouco ou nada simpática para com as ideias por ele relatadas.

Sobre os gnósticos afirmou

Sob pretexto de gnose afastam muitos daquele que criou e pôs em ordem este universo, como se pudessem apresentar alguma coisa mais elevada e maior que o Deus que fez o céu e a terra e tudo o que eles encerram. Arditamente, pela arte das palavras, induzem os mais simples a pesquisas e, omitindo até as aparências da verdade, levam-nos à ruína, tornando-os ímpios e blasfemos contra o seu Criador, os que são incapazes de discernir o falso do verdadeiro (Irineu, *Contra as Heresias I*, prefácio, 1).

Desse modo, Irineu não demonstra qualquer tolerância ao pensamento nomeado gnóstico. Pelo contrário, Irineu afirma que esses grupos são um problema sério, que eles cometem blasfêmias e pervertem os “mais simples”. Mesmo não sendo o foco desta análise, é necessário reforçar a forma pouco elogiosa com que Irineu aborda esses grupos e questionar até que ponto esse posicionamento do religioso pode ter interferido em suas conclusões e categorizações sobre esses grupos.

Atualmente, a questão do gnosticismo vem sendo debatida em novas perspectivas pelos acadêmicos, partindo dos novos sítios arqueológicos encontrados na região do Egito (Griggs, 2000).

O termo gnóstico de forma geral derivaria da palavra *gnōsis*. Sobre o termo, Broek (2013) afirma que

A palavra grega "gnōsis" significa 'investigação, conhecimento, visão', e o verbo correspondente é "gignōskein" ou (forma posterior) "ginōskein", 'vir a conhecer, conhecer'. Inicialmente, no mundo grego, isso dizia respeito apenas ao conhecimento racional, como produto da mente (*nous*) e razão (*logos*), em combinação com sensação e experiência, conhecimento que leva à verdade. Mas nos séculos ao redor do início da Era Cristã, o conceito de *gnōsis* foi consideravelmente ampliado. Em certos círculos religiosos, adquiriu o significado de 'conhecimento do mundo divino e da verdadeira natureza das coisas'; esse conhecimento não era mais visto como o produto de argumentação racional correta, mas de uma revelação divina, um esclarecimento interior (Broek, 2013, p.2).

Essas crenças gnósticas poderiam ter formas similares em alguns aspectos e diferentes em outros, porém se encontravam em alguns conceitos que vieram de fontes de pensamento grego¹⁴. O pensamento grego não era exatamente uma novidade no Egito, nem mesmo quando misturado com a religião. Dessa forma, é bastante complexo articular categorizações sobre os gnósticos egípcios.

Sobre o gnosticismo no Egito, Griggs (2000) afirma que

Um tipo gnóstico de cristianismo era aparentemente mais prevalente no Egito do que no Ocidente, no entanto, como atestado por evidências existentes. Deve-se enfatizar que isso não é para argumentar que o gnosticismo era predominante no Egito, como alguns fizeram, ou que o catolicismo estava ausente. Em vez disso, o cristianismo egípcio foi fundado em uma tradição literária de base mais ampla e uma tradição eclesiástica menos definida do que a mesma religião na região da Síria a Roma, e foi somente quando esse cristianismo definido de forma mais rigorosa apareceu perto do final do século. No segundo século, juntamente com o *Adversus Haereses* de Irineu, essa "ortodoxia" e "heresia" começaram a ser definidas segundo linhas agora familiares aos historiadores cristãos (Griggs, 2000, p. 34).

Segundo o autor, não existiria a diferenciação do cristianismo "comum"¹⁵ e o cristianismo gnóstico para os primeiros grupos de cristãos, enquanto, para Ehrman (1996), tanto o credo quanto o cânon foram definidos justamente para combater os diversos e múltiplos pensamentos gnósticos que existiriam dentro do escopo do cristianismo.

Broek (2015), examina a interação entre a Gnose e o cristianismo,

¹⁴ O debate sobre as definições do gnosticismo é bastante extenso e ainda não tão consolidado como se poderia esperar. Este trabalho apenas passa pelo conceito para introduzir a religiosidade egípcia e não pretende definir o conceito. As definições utilizadas aqui partem dos autores citados.

¹⁵ Se é que é possível tal definição para os movimentos cristãos da época. Griggs (2000) data o início do pensamento ortodoxo na região a partir do segundo século.

demonstrando como o gnosticismo assimilou elementos cristãos, reinterpretando-os sob a ótica da sua própria cosmovisão. O autor argumenta que o gnosticismo não deve ser compreendido como uma mera heresia cristã, mas sim como uma tradição religiosa autônoma, com raízes e desdobramentos próprios. Adicionalmente, o autor discute a influência de outras tradições religiosas e filosóficas no gnosticismo, tais como o platonismo, o neoplatonismo, o judaísmo e o hermetismo. Ele sustenta que o gnosticismo se desenvolveu em um contexto de intensa interação cultural, apropriando-se de elementos de diferentes tradições e configurando um sistema singular e original.

Somando essas definições com as premissas levantadas anteriormente, podemos concluir que existiriam no Egito alguns cristianismos de fontes diversas, independentes de um pensamento central ou estrutura formal¹⁶, que foram entendidos como gnósticos em algum momento. Por isso, escapariam ao que posteriormente se convencionou chamar de ortodoxia (Griggs, 2000).

Desse modo, um modelo de pensamento passou a determinar uma “ortodoxia” e, ao mesmo tempo, começou a definir “heresias” ou erros de crença. Pagels (2006) afirma, sobre a definição de herege, que

Herege pode ser qualquer um de cuja aparência alguém não goste ou denuncie. Segundo a tradição, herege é aquele que se desvia da verdadeira fé. Mas o que define a “verdadeira fé”? Quem assim a denomina? E por que razões? (PAGELS, 2006, p. 180)

Assim, para Pagels (2006), o conceito de heresia é muito frágil e bastante questionável. A autora afirma que, dentro da narrativa tradicional, as primeiras comunidades cristãs viviam de acordo com os ensinamentos dos apóstolos e que foi apenas após essa “Era de Ouro” que os conflitos e heresias começaram a surgir. Pagels e vários outros autores sobre o cristianismo antigo¹⁷ entendem que a descoberta dos escritos de Nag Hammadi adicionou uma nova perspectiva sobre a religiosidade e crença dos primeiros grupos cristãos.

Partindo das traduções de tais escritos, pouco a pouco um novo horizonte da religiosidade egípcia foi se descortinando, e o cenário proposto pela tradição cristã foi lentamente sendo compreendido não mais como a principal fonte sobre as primeiras comunidades cristãs. Pagels (2006), sobre o cenário dos primeiros cristãos, afirma

¹⁶ Ou seja, ortodoxo.

¹⁷ Entre outros, Pearson, 1986; Griggs, 2000; Faia, 2010; Heever, 2016.

que

[..] as descobertas de Nag Hammadi perturbaram esse cenário. Se admitirmos que alguns desses 52 textos representam as primeiras formas do ensinamento cristão, seremos obrigados a reconhecer que o início do cristianismo é bem mais diversificado do que se preconizava antes das descobertas de Nag Hammadi (Pagels, 2006, p. 181).

A diversidade no grande grupo chamado gnóstico é um tema que por si já pediria uma longa pesquisa. Entretanto, o foco deste capítulo é questionar a narrativa ortodoxa que possivelmente distorceu vivências cristãs — para enquadrar uma narrativa única e excludente — e essas outras realidades quase não tiveram lugar após o estabelecimento de uma ortodoxia geral¹⁸. A diversidade religiosa dentro das primeiras comunidades se apresenta muito mais como regra do que como exceção. Ao contrário, a tradição ortodoxa ensina que a igreja defendeu a fé apostólica de pessoas de péssima índole e intenções nefastas. Irineu acusa os gnósticos

Alguns, ao rejeitar a verdade, apresentam discursos mentirosos e genealogias sem fim, as quais favorecem mais as discussões do que a construção do edifício de Deus que se realiza na fé — no dizer do Apóstolo — e, por astuta aparência de verdade, seduzem a mente dos inexpertos e escravizam-nos, falsificando as palavras do Senhor, tornando-se maus intérpretes do que foi corretamente expresso (IRINEU, *Contra as Heresias* I, prefácio, 1).

Para Irineu, os gnósticos seriam pessoas com o objetivo de perverter os “verdadeiros cristãos”¹⁹, desviar os mais simples e afrontar a “verdade”. A descrição do autor soa como se fossem infiltrados e não como necessariamente apartados. Desse modo, dois modelos contrastantes se apresentam. No primeiro, partindo de Irineu, temos gnósticos infiltrados que são perversores da fé que atacam a “verdade” de dentro das comunidades, e um outro onde comunidades tiveram contato com diversas fontes de influências variadas que a partir de algum momento passaram a ser chamadas de heréticas e gnósticas. É verdade que o texto de Irineu não aponta a realidade do Egito necessariamente, porém, a existência dele junto a diversos outros textos cristãos nos primeiros séculos, para Griggs (2000), marcaria o princípio da tentativa de estabelecimento de uma ortodoxia no Egito.

¹⁸ Mesmo que essa pesquisa não seja capaz de definir quando essa ortodoxia se estabeleceu definitivamente, como detalharemos nos próximos capítulos.

¹⁹ O sentido empregado é justamente para dar ênfase a um paralelo com a falácia do “Escocês Verdadeiro” já citada anteriormente e não para concordar com Irineu.

Heever (2016) aponta para uma característica dos textos encontrados no Egito

A forma atual da literatura gnóstica é uma boa prova das intrincadas correntes entrelaçadas que moldaram o cristianismo gnóstico no Egito; em muitos casos, é impossível dizer com certeza se os textos que temos agora exibem uma versão paganizada de versões cristãs anteriores ou a cristianização da teosofia helenística. No que diz respeito ao gnosticismo setiano, a questão é mais complexa, ou seja, como definir a relação entre a forma cristã (final) dos textos e o precursor judaico, ou camadas fundacionais. Finalmente, a comparação entre a atual biblioteca gnóstica copta e as citações e refutações na literatura patrística parece sugerir que nosso corpus atual de escritos representa um estágio interrompido em um continuum de desenvolvimento tal que as versões mais antigas dos ensinamentos gnósticos e o texto que os contém podem muito bem ter existido dentro dos limites da ortodoxia emergente aceitável. (Heever, 2016, p. 18)

Partindo da premissa do autor, podemos chegar a uma perspectiva um pouco mais orgânica dessas relações. É proposto um “estágio de desenvolvimento interrompido”, ou seja, é possível que a mistura acontecesse nos dois sentidos²⁰. Assim, não haveria como separar — senão de forma arbitrária — um pensamento cristão que foi “gnosticizado” ou uma teosofia que foi “cristianizada”. De forma sinérgica, Griggs, sobre os primeiros textos do cristianismo egípcio, afirma que

Os primeiros textos escritos relativos ao cristianismo também seriam contabilizados, uma vez que se presume que o cristianismo tenha chegado em meados do primeiro século ou logo depois, e textos posteriormente considerados heréticos existiriam, durante os primeiros dois séculos, ao lado de textos bíblicos, e teriam autoridade igual ou quase igual a eles.

Tal tentadora reconstrução histórica permanecerá conjectural, no entanto, pois não há evidência corroborativa suficiente para sustentar a certeza da hipótese. É possível que Irineu tenha sido um dos principais representantes na tentativa de definir ortodoxia e heresia que estava ocorrendo em muitas partes da Igreja Cristã no final do segundo século, em vez de o Padre Ocidental ser a causa de tal movimento (Griggs, 2000, p.34).

O autor aponta para a mesma dificuldade de definição que Heever (2016) e levanta a possibilidade da existência de um movimento homogeneizador da religiosidade, que existiria junto com Irineu e não necessariamente partindo dele.

As questões sobre a ortodoxia serão abordadas mais adiante. No momento, o

²⁰ Sendo o pensamento grego um dos sentidos e as mesclas de judaísmos e cristianismos o outro.

cenário que pretendemos esclarecer é justamente a enorme mistura de ideias que formavam as comunidades egípcias e como isso não se reflete nas tradições cristãs ocidentais.

Nesse cenário, o Egito recebeu ao longo do tempo diversas influências que foram se misturando com as ideias que já existiam e formando novas, sem nenhum tipo de hierarquização entre elas até o segundo século. Essa dispersão caótica forma o contexto para as disputas que aconteceram no Egito nos primeiros cinco séculos, entre elas a polêmica ariana. Muitas religiosidades egípcias foram entendidas como alguma espécie de gnosticismo.

Porém, antes de pensar as estruturas da igreja cristã egípcia, é necessário entender como seria a religiosidade egípcia para além do judaísmo e cristianismo, e qual relação existiu entre essa religiosidade e outras formas de crença.

3.3. RELIGIOSIDADE EGÍPCIA?

Como visto anteriormente, parece de fato existir nos primeiros séculos cristãos no Egito diversas religiosidades gnósticas, por mais que suas definições sejam imprecisas, ainda não podemos abandonar completamente essa ideia, já que a existência da biblioteca de Nag Hammadi reabriu diversos tópicos que há muito não eram tocados nos debates sobre o Egito. Com isso, hipóteses estranhas ao olhar ortodoxo foram se formando. Neste tópico pretendemos apresentar uma dessas inquietantes hipóteses. Mas antes de entrar propriamente no debate sobre essas novas propostas, é necessário fazer alguns esclarecimentos sobre a posição cultural do Egito dentro dos imaginários ocidentais, a fim de evitar qualquer espécie de distorção anacrônica ou generalização exacerbada.

Vários personagens importantes da trajetória cristã no Egito foram acusados de se distanciar da ortodoxia, o caso ariano provavelmente é o mais famoso, mas não é o único, a religiosidade egípcia sempre foi registrada como heterodoxa desde a era dos faraós. Quando analisamos as menções sobre a forma de viver a religiosidade dos egípcios, podemos perceber o fascínio que causou aos observadores externos que registraram essa realidade. No Novo Testamento há uma menção interessante sobre a sabedoria de Moisés

Nesse momento nasceu Moisés, que era belo aos olhos de Deus. Por três meses foi nutrido na casa paterna; e depois, tendo sido exposto, recolheu-o a filha do Faraó e o criou como seu próprio filho. Assim foi Moisés iniciado em toda a sabedoria dos egípcios, e tornou-se poderoso em palavras e obras (Atos 7,20-22).

Para o autor de Atos, a educação egípcia de Moisés teve importância suficiente para ser citada nessa breve síntese da vida de Moisés. Entretanto, o fascínio pela religiosidade egípcia remonta a antigos gregos e romanos, como afirma Fritze (2016)

A religião egípcia também fascinou os gregos, que se dedicaram a sincretizar seus deuses com os seus próprios. Durante a era helenística e no auge do Império Romano, os cultos dos deuses egípcios Ísis e Serápis eram populares e rivalizavam com o apelo do cristianismo primitivo. Os observadores romanos tendiam a ser um pouco mais contidos e até céticos em seu entusiasmo pelo Egito, mas ainda assim se engajavam na egiptomania (Fritze, 2016, p. 19).

O autor afirma que a perspectiva moderna de um povo místico e mágico não condiz com os relatos dos autores gregos que tiveram contato com o Egito faraônico (Fritze, 2016). O autor reforça que escritores como Heródoto e Plutarco consideravam os egípcios “muito puros e religiosos”, e que a religião egípcia seria mais empírica ou racional²¹.

O fascínio pela religiosidade egípcia é um caso duradouro na história da civilização ocidental, como afirma Bakos (2003)

De volta à egiptomania, encontramos os imperadores romanos, dominadores do Egito entre os séculos I a.C. e IV a.C., como os primeiros a difundirem, no mundo ocidental, elementos egípcios. Eles se fascinaram pelas tradições da província africana, do Mediterrâneo oriental, entre elas, o conceito de poder divino da monarquia faraônica e as promessas de vida eterna do culto de Osíris-Serápis e de sua mulher, Ísis. Assim, Otávio Augusto, a exemplo de Assurbanipal, séculos antes, levou obeliscos egípcios, elementos arquitetônicos ligados ao culto solar e ao poder faraônico, para sua terra. E o culto à deusa Ísis tornou-se um dos mais populares no Império Romano (Bakos, 2003, p. 1-2).

Dessa forma, a cultura egípcia e junto a ela a religiosidade egípcia, de alguma forma, ocupavam espaço importante no imaginário mediterrânico²². Mesmo não sendo

²¹ A religião a que o autor se refere nesse trecho é a religião dos Faraós.

²² Não há necessariamente uma relação entre a religião egípcia anterior ao cristianismo e movimentos que vieram depois. Trata-se de um histórico de admiração e fascínio que se manteve forte após a cristianização e não necessariamente elementos específicos de uma religiosidade se fundindo com outra religiosidade.

o foco deste trabalho, a religião dos faraós (realidade anterior ao domínio cristão) que vigorou por muito tempo no Egito não deve ser ignorada, pois existem debates sobre as relações entre o gnosticismo e a religiosidade egípcia.

Essa hipótese, debatida por alguns autores, traria mais uma camada para o entrelaçamento religioso egípcio. Esta hipótese se relaciona diretamente com o debate sobre a origem do gnosticismo. Parrott (1987) faz uma retomada do histórico desse debate, ressaltando a primeira e inconclusiva proposta feita por Amélineau ainda no século XIX

Há pouco mais de um século, um francês decidiu escrever uma tese de doutorado sobre o gnosticismo egípcio e, através de sua pesquisa, chegou à conclusão de que a maioria dos ensinamentos do gnóstico Valentino eram 'inspirados pelo sopro religioso do antigo Egito.' M. E. Amélineau, conhecido por seu trabalho em Coptologia e Egiptologia, tornou-se talvez a primeira pessoa, nos tempos modernos, a argumentar a favor de uma conexão ideológica entre o gnosticismo e a religião egípcia. Infelizmente, sua compreensão deles era necessariamente limitada, e seu trabalho não teve significado duradouro. Mas sua tese surgiu da observação sensata de que um movimento religioso (o Valentianismo) que se desenvolveu no Egito provavelmente teria sido influenciado pela religião egípcia (Parrot, 1987, p. 73).

Parrott (1987) segue apontando outros autores que debateram o assunto²³ e suas posições, que quase sempre notavam uma semelhança, mas não necessariamente uma influência direta. As semelhanças não poderiam ser ignoradas, pois

A biblioteca [de Nag Hammadi] continha um texto chamado "Os Evangelhos dos Egípcios". Ele fazia referências a mitos egípcios, como o da Fênix. Ela continha três tratados nos quais a divindade mais elevada era chamada de "O Oculto", o que poderia ser uma tradução (para o grego e depois para o copta) do nome da divindade egípcia, Amon. Além disso, a concepção gnóstica, encontrada em outros lugares, mas reiterada na Biblioteca de Nag Hammadi, da jornada da alma após a morte, que envolvia o conhecimento de certas palavras-chave ou frases para o sucesso da jornada, tinha seu paralelo mais próximo na religião egípcia (Parrot, 1987, p. 74-75).

Assim, o autor comenta sobre o histórico e os debates realizados, dentre eles o colóquio de Messina²⁴, menciona que o assunto não é tão explorado e que nem

²³ Entre os quais, Wilhelm Bousset, C. J. Bleeker, L. Kakosy, Jean Doresse e François Daumas.

²⁴ 69 autores participaram do evento, no qual se tentou definir o tema. O conteúdo pode ser encontrado em: BIANCHI, Ugo. "Le Colloque International Sur Les Origines Du Gnosticisme (Messine, Avril 1966)." *Numen* 13, no. 2 (1966): 151-60.

mesmo a descoberta de Nag Hammadi, de fato, reaqueceu ou ampliou o debate. Sobre esse levantamento o autor comenta que

Duas coisas são notáveis nesta revisão da pesquisa; primeiro, há muito pouco dela, como observado por Daumas; e em segundo lugar, quando houve um esforço para descobrir e examinar paralelos, a natureza inconclusiva dos resultados. Parece provável que os dois estejam relacionados. Ninguém parece duvidar que seja plausível por natureza que o gnosticismo tenha se inspirado na religião egípcia. Mas não parece claro quais conclusões significativas podem ser tiradas, uma vez que os paralelos tenham sido estabelecidos. O que parece estar faltando é uma conexão histórica que relacione algum aspecto da raiz do gnosticismo com a religião egípcia, à luz da qual os estudos comparativos ganhariam significância (Parrot, 1987, p. 76).

Desse modo, o autor passa a fazer uma análise do tratado chamado *Eugnostos*, presente na biblioteca de Nag Hammadi. Para o autor, esse texto seria capaz de renovar essa discussão e, de fato, o autor aponta para diversas características do documento que podem indicar relações bem próximas entre a religião egípcia e o documento entendido como gnóstico.

A biblioteca de Nag Hammadi contém um texto que pode proporcionar uma oportunidade para reabrir a questão da relação entre o gnosticismo e a religião egípcia, a saber, o tratado *Eugnostos*. Devido à sua procedência, data, paralelos estruturais e status ambíguo como um tratado gnóstico, parece ser um documento intermediário no qual se pode observar o movimento de um para o outro (Parrot, 1987, p. 78).

Desse modo, seguindo a versão traduzida pelo autor na obra *The Nag Hammadi Library in English*²⁵, diversos elementos chamam atenção. A tradução apresenta dois textos lado a lado – o tratado *Eugnostos, o abençoado*, e o texto *A Sophia de Jesus Cristo* – facilitando a comparação entre ambos. Diversos trechos coincidem, como pode ser visto abaixo:

Pois ele é imortal e eterno, não tendo nascimento; pois todo aquele que tem nascimento perecerá. Ele é não gerado, não tendo começo; pois todo aquele que tem um começo tem um fim. Ninguém governa sobre ele. Ele não tem nome; pois quem tem um nome é criação de outro (*Eugnostos*, 71,19-72,4).

²⁵ Obra organizada por Robinson (1990) que contém a maior parte dos textos de Nag Hammadi traduzidos para o inglês.

Agora ele é eterno, não tendo nascimento; pois todo aquele que tem nascimento perecerá. Ele é não gerado, não tendo começo; pois todo aquele que tem um começo tem um fim. Como ninguém governa sobre ele, ele não tem nome; pois quem tem um nome é criação de outro (*Sophia*, 9[4],15-24).

As semelhanças não são sempre apresentadas como no exemplo acima, em alguns trechos há maior adição de palavras e conceitos, mas quando os trechos coincidem parece se tratar das mesmas palavras com poucas adições.

Todavia, os textos não têm a mesma extensão, *Eugnostos* é consideravelmente menor. Parrot (1987) identifica *Eugnostos* como uma produção ainda do primeiro século d.C. e entende que a *Sophia* seria uma composição posterior que faz uso de *Eugnostos*. O conteúdo da *Sophia* não é inteiramente baseado em *Eugnostos*, e muitas partes de *Eugnostos* não estão inseridas no texto da *Sophia*, mas é bem clara a semelhança entre eles. Concluindo, Parrott afirma

Como já foi observado, *Eugnostos* é, de certa forma, um documento de transição ou de ponte. Seu gnosticismo é um "acréscimo". A questão crucial é se a descrição da *Urzeit*²⁶ em *Eugnostos* influenciou o pensamento gnóstico subsequente. *Eugnostos* era evidentemente um documento popular entre os gnósticos. As duas versões bastante diferentes atestam um longo período de uso. O fato de ter sido usado como um componente importante em "A *Sophia* de Jesus Cristo" nos diz que era muito bem-conceituado. Mas vemos outros sinais de sua influência? Uma indicação está na descrição do ser supremo. Existem notáveis semelhanças entre as descrições em *Eugnostos* e aquelas em "O Apócrifo de João" e "O Tratado Tripartido": os elementos comuns são numerosos e os paralelos verbais muitas vezes são surpreendentes. Seria difícil negar uma conexão entre os três. E *Eugnostos* seria um bom candidato a ter influenciado os outros dois, já que as descrições neles dão a impressão de uma expansão retórica considerável quando comparadas com *Eugnostos*. (Além disso, eles devem ser datados posteriormente a *Eugnostos*, uma vez que contêm elementos explicitamente cristãos) (Parrot, 1987, p.91).

No entanto, essa comparação não encerrou o debate sobre o gnosticismo, pelo contrário, as observações levantadas pelo autor revelam na verdade uma lacuna que precisa ser mais explorada sobre essas possíveis relações. O autor não garante completamente a influência direta, mas não a descarta.

A premissa assumida por Parrott não é unânime; Bentley Layton (2002) define

²⁶ "Urzeit", termo alemão que significa "tempo primordial", designa nos mitos gnósticos o período anterior à manifestação do mundo material, no qual as divindades primordiais, emanações do Deus supremo, estabeleceram a ordem e a estrutura do cosmos.

o movimento gnóstico da seguinte forma

A palavra "gnóstico" tem dois sentidos. Um sentido amplo, designando todos os movimentos religiosos representados neste livro e muitos mais além desses. A categoria vaga ("gnosticismo") que corresponde a esse sentido amplo foi sempre difícil de ser definida.

O outro sentido de "gnóstico" é restrito e mais estritamente histórico: é o nome com que se autodenominou uma antiga seita cristã, os *gnōstikoi*, ou "gnósticos". Por ser relativamente primitiva, inegavelmente gnóstica — tendo até mesmo emprestado seu nome à categoria mais ampla — e ter sido uma fonte histórica de outros movimentos importantes, a antiga seita dos gnósticos merece o primeiro lugar em qualquer estudo geral da religião gnóstica. Neste livro, a palavra "gnóstico" é essencialmente restrita ao sentido histórico, estrito (Layton, 2002, p. 5).

As diferenças entre as perspectivas dos autores são diversas, como pode ser visto na datação feita por Layton:

Os gnósticos atuaram da metade do século II d.C. em diante. O grego era a língua básica da seita, assim como era do cristianismo e do judaísmo helênico desse período. A referência mais antiga que se tem da seita é de Santo Irineu, que escreve em Lugdunum (a moderna Lyon, na França), por volta de 180 d.C. Segundo Irineu, os gnósticos tiveram uma influência importante sobre o teólogo cristão Valentino. Isso talvez tenha sido antes de Valentino chegar a Roma para começar sua carreira de ensino, entre 136 e 140 d.C. ou não muito depois (Layton, 2002, p. 5).

A obra de Layton é muito importante e traz novos elementos, mas a divergência conceitual não pode ser ignorada. Layton (2002) segue mais próximo ao padrão nesses estudos e usa, de certa forma, definições e datações mais tradicionais.

Os autores não parecem concordar sobre as definições e origens dos movimentos, as origens do gnosticismo continuaram a ser discutidas entre os especialistas, mas um outro debate também deve ser considerado: a delimitação do termo gnosticismo, ou melhor, o que é de fato gnosticismo? Até que ponto determinado texto ou escola pode ser entendido como gnóstico?

Em uma tentativa de solucionar essa questão — ou pelo menos, dar uma nova perspectiva — Williams (1996) propôs “desmontar” o gnosticismo. Na introdução do livro, ele diz

Não há verdadeiro consenso, mesmo entre especialistas nas religiões do mundo Greco-Romano, sobre uma definição da categoria "gnosticismo", embora não haja razão para que categorias como tal devam ser difíceis de definir. Na verdade, um bom argumento poderia ser feito de que a função das categorias deve ser de tornar as coisas mais claras e fáceis de entender, e que se isso se mostrar o caso em que os pesquisadores têm dificuldade em concordar com a definição de uma categoria em si, então essa categoria deveria ser a primeira a ser descartada para abrir espaço para melhores antes de prosseguirmos com o trabalho de classificação. Isso, essencialmente, é minha recomendação (Williams, 1996, p. 4).

A obra de Williams é interessante e faz uma longa e profunda análise do termo e vários outros que são usados tanto dentro quanto fora da academia. Ainda assim, a ideia de abandonar o conceito ou substituí-lo não se tornou completamente usual (Pearson, 2005). De forma menos radical, mas ainda defendendo repensar o uso do conceito e de todos os termos que ele carrega consigo, Broek (2013) afirma

No mundo greco-romano dos primeiros séculos da nossa era, havia duas correntes religiosas em que a *gnosis* no sentido indicado desempenhava um papel predominante. Os estudiosos costumam chamá-las de 'Hermetismo' e 'Gnosticismo', embora ambos os nomes sejam problemáticos, por razões que serão explicadas. É preferível falar de 'religião hermética' e 'religião gnóstica' (não 'a religião hermética/gnóstica') (Broek, 2013, p.3).

O autor faz a distinção sobre o que entende por religião hermética²⁷ e religião gnóstica e faz outra ressalva sobre o uso dos termos

Na pesquisa acadêmica, o termo 'Hermetismo' se tornou o termo usual para indicar todo o complexo de ideias e práticas herméticas, mas, como todos os outros 'ismos', sugere uma coerência e uniformidade que não existiam na realidade.

²⁷ De forma geral, o hermetismo seria uma tradição filosófica e religiosa atribuída a Hermes Trismegisto, um provável sincretismo do deus grego Hermes e do deus egípcio Thoth. O hermetismo caracteriza-se pela busca por conhecimento esotérico e pela crença na interconexão entre o microcosmo e o macrocosmo. Muitas vezes foi confundido com o gnosticismo, porém essas categorizações, diferenças e semelhanças entre hermetismo e gnosticismo fogem em muito ao escopo desta pesquisa.

A outra corrente religiosa em que a *gnosis* era o fator dominante pode ser mais bem chamada de 'religião gnóstica', pois o termo muito usado 'Gnosticismo' se tornou tão problemático que a maioria dos estudiosos prefere evitá-lo. Embora haja uma relação distinta entre a religião hermética e a religião gnóstica (por exemplo, no que diz respeito à origem e ascensão da alma), também existem diferenças consideráveis (por exemplo, em relação à origem do mundo) (Broek, 2013, p. 3-4).

Assim, podemos previamente concluir que o termo “gnosticismo”, bem como as definições do que é ser gnóstico são bastante delicadas. Cada autor terá a sua definição de gnóstico e sua delimitação do uso do termo. Desse modo, é terreno bastante movediço transitar entre os autores, uma vez que o debate não parece concluído e os termos se apresentam de forma diferente a cada autor.

Da mesma forma, a influência da religião egípcia na religião gnóstica é algo que precisa ser mais bem investigado. No momento, temos um conceito extremamente abrangente que pode mais confundir do que esclarecer, e algumas hipóteses que não puderam ser investigadas suficientemente. Contudo, essa investigação propõe elucidar mais precisamente do que “um ensinamento errado” ou “um cristianismo incompleto”. Partindo desses autores, nota-se uma realidade de crenças mais viva e pujante do que se encontra na tradição ortodoxa cristã.

A religiosidade egípcia, mesmo após os primeiros movimentos cristãos, continuou existindo de alguma forma. É muito difícil conceber um rompimento abrupto de práticas e cultos, assim como alguns autores citados sugerem, pode existir alguma conexão que torne essa “transição” muito mais sutil e com possíveis elementos de continuidade.²⁸

²⁸ Ver, neste sentido, a discussão de Chevitarese (2006) sobre ser o esquema imagético de Maria amamentando Jesus presente em objetos e representações cristãos dos séculos III e IV uma continuação ou não do modelo iconográfico de Ísis amamentando Hórus.

4. CAPÍTULO III – OUTRAS PERSPECTIVAS PARA OS CRISTIANISMOS EGÍPCIOS

4.1. ORTODOXIA TARDIA EGÍPCIA

Há um silêncio nas fontes sobre a presença ortodoxa nos primeiros dois séculos do movimento cristão no Egito. Desse modo, não temos relato de tentativas de centralização ou homogeneização religiosa nesse período, pelo contrário, os dois primeiros séculos são de grande diversidade e polissemia religiosa, vide os escritos de Nag Hammadi.

Dentro do pluralismo das primeiras comunidades cristãs, Barroso (2014) afirma

Enfim, é importante uma primeira conclusão, ainda que não definitiva de que as interações culturais produziram experiências plurais nas comunidades judeu-cristãs que não nos permite uma postura fundamentalista, nem tampouco intolerante com as demais religiões e que os cristianismos alexandrinos, até o final do século III, conviviam muito bem com as demais experiências religiosas e culturais desta região (Barroso, 2014, p.35).

Assume-se, portanto, que a ortodoxia se formou posteriormente na história cristã, existindo assim um longo período no qual a autoproclamada ortodoxia não existiu. Sobre a ausência ortodoxa, Griggs (2000) afirma que

Nenhum argumento pode ser apresentado e defendido que mostre que a unidade doutrinária ou eclesiástica na igreja cristã definitivamente era uma grande preocupação no primeiro e no início do segundo século no Egito. Este argumento é geralmente assumido, mas sua presença no Egito não pode ser estabelecida antes de Irineu, que afirmou que um herege é definido como alguém que ensina doutrinas diferentes e Irineu inclui o Egito em seu catálogo geográfico de igrejas, mas tal retrato da unidade como o teste de correção é claramente idealista em vez de realista (Griggs, 2000, p. 46).

Assim, o autor defende que o início da ortodoxia no Egito deve ser datado do fim do segundo século com a presença das obras de Irineu, em especial *Contra as Heresias* (Griggs, 2000). O autor também afirma que para identificar os “hereges” há um ponto complicador, uma vez que, por muito tempo, só tivemos acesso aos seus pensamentos partindo de seus detratores. Sobre uma nova possível perspectiva Griggs afirma que

Uma ressalva a ser observada é que a maioria das informações atualmente disponíveis sobre os hereges vem de fontes ocidentais que são distantes tanto em geografia quanto em simpatia de seus súditos, tornando-as no mínimo suspeitas quanto à precisão em entender e explicar os autores e movimentos a que elas se opõem. Descobertas de manuscritos aceitáveis e possuídos por esses chamados grupos heréticos no Egito, mesmo que nem sempre compostos por eles, tornam possível pela primeira vez em séculos um exame dos hereges de fontes simpáticas às suas crenças (Griggs, 2000, p. 46).

Essa nova possibilidade de entender esses grupos partindo de suas próprias obras, de fato, fará uma grande diferença na interpretação dos textos e conseqüentemente na elaboração sobre essas comunidades nas próximas décadas²⁹. Como dito anteriormente, práticas divergentes podem ser vistas dentro dos próprios livros do cânon. Logo, tanto em obras “ortodoxas” quanto nas obras excluídas da ortodoxia, existem dados que apontam para a pluralidade de crenças. Sobre as diferenças de práticas religiosas contidas no Novo Testamento, Barroso (2014) afirma que

Tais atitudes e nuances, que acabam por passar despercebidas devido à catequese homogeneizadora, propõem a diversidade e, por vezes, tensões graves que compõem o cotidiano das primeiras comunidades, mas a moral cristã produzida no final da era antiga e consolidada no período medieval cumpriu um papel de harmonizar as diferenças e a pluralidade passa como se fosse apenas um detalhe na vida dos cristianismos originários (Barroso, 2014, p. 61).

A catequese homogeneizadora apontada pelo autor passa a interferir diretamente nas percepções sobre a realidade plural dos primeiros séculos, buscando harmonia e padrão nessas comunidades e ignorando completamente a pluralidade e diversidade de crenças. Assim, o que concorda com a — retroativa e autoproclamada — norma ortodoxa passa a ser reforçado e exaltado, conseqüentemente, o que difere da norma é ignorado, apagado ou condenado. Não apenas o papel das mulheres nas comunidades, mas também, diferentes formas, práticas e crenças são tidas como desvios. Em alguns casos é atribuído o papel de inimigos da fé e da verdade, quando não entendido como ação direta do demônio, criando um contexto apologético de defesa da verdade profética contra impostores mal-intencionados.

²⁹ Mesmo que a obra de Griggs já tenha uma certa idade, a revisão dos confrontos entre ortodoxia e outros grupos cristãos no Egito é um trabalho ainda em andamento por vários acadêmicos.

Um exemplo dessa ortodoxia tardia e retroativa pode ser visto em Atanásio no século IV quando se refere aos arianos³⁰

Mas esta heresia, chamada ariana, que é a última e que agora surgiu como precursora do Anticristo, sendo enganosa e astuta e vendo que as outras heresias que são suas irmãs mais velhas foram denunciadas abertamente, hipocritamente se envolve na linguagem das Escrituras, como fez seu pai, o diabo, e se força novamente no paraíso da Igreja, para que, fingindo ser cristão, possa enganar alguns para que se voltem contra Cristo pela persuasão de seus falsos raciocínios - pois carece de bom senso. E já enganou alguns dos insensatos, de modo que não só se corrompem pela audição, mas eles pegam e comem como Eva, e finalmente, em sua ignorância, chegam a considerar o amargo como doce e eles dizem que esta repugnante heresia é boa (Athanasius, seção 1, p. 71).

A forma como Atanásio define o arianismo é muito interessante e contém diversos elementos que não podem passar sem uma atenção especial. Partindo desse pequeno recorte, já nas primeiras palavras, o tom acusatório do bispo posiciona Ário e seus seguidores como “precursores do Anticristo”.

A figura do Anticristo no imaginário cristão é muito forte. O Anticristo, se generalizarmos o termo, seria um falsificador da doutrina que pretende rivalizar com o Cristo e prejudicar a salvação das almas. Assim, para Atanásio, filiar-se a Ário seria estar em oposição ao próprio Cristo e, conseqüentemente, estar fora do plano salvífico da igreja.

Seguindo nas acusações do bispo, ele aponta uma diferença entre o arianismo e outras heresias. Essa “nova heresia” seria diferente pois ela se apoia nas escrituras ao contrário de “suas irmãs mais velhas”, ou seja, o arianismo é mais perigoso, pois ele provavelmente usaria de passagens dos textos defendidos pelos ortodoxos para defender sua crença³¹. Ainda no mesmo trecho, Atanásio afirma existir um parentesco entre as heresias anteriores, o arianismo e o diabo. Logo, para Atanásio existe uma espécie de cronologia ou árvore genealógica das heresias, colocando o diabo como origem e outras heresias como provenientes dessa mesma fonte. Em sequência, o autor afirma que como o diabo se infiltrou no paraíso, o arianismo se coloca dentro da igreja para enganar fiéis com menor juízo.

Em um curto trecho, Atanásio fez uma espécie de síntese da situação dos

³⁰ Atanásio não viveu no século a que o autor se refere, mas para o recorte específico deste trabalho ele se apresenta como uma opção didática melhor.

³¹ É exatamente isso que a literatura sobre o tema aponta, entretanto, essas e várias questões correlatas serão abordadas propriamente nos próximos capítulos.

arianos. Para ele, essa heresia é diferente das outras, mas tem a mesma diabólica origem; ela usa das escrituras para defender sua legitimidade e conquista defensores dentro das comunidades que ficam confusos a ponto de não perceberem o próprio erro. Atanásio continua

Portanto, instado por você, considere necessário perfurar as “dobras do peitoral” desta repugnante heresia e revelar o fedor de sua tolice, para que aqueles que estão longe dela possam continuar a fugir dela, enquanto os que por ela foram enganados se arrependam e, abrindo os olhos do coração, entendam que, assim como a luz não é escuridão, nem a falsidade é verdade, assim também a heresia ariana não é boa. De fato, aqueles que chamam essas pessoas de “cristãos” estão grande e seriamente enganados, por não terem estudado as Escrituras e não saberem o que é o cristianismo e a fé cristã (Athanasius, seção 1, p. 72).

Nesse trecho, Atanásio está expondo a motivação da carta, que é alertar sobre os perigos do arianismo que poderia turvar o juízo dos cristãos “verdadeiros”. Dentro da lógica do autor, não há como conciliar a visão ariana e o cristianismo, pois arianismo não seria cristianismo da mesma forma que a luz não é escuridão.

Atanásio estava em uma luta do bem contra o mal, onde o mal era o arianismo, portanto não se trata no ponto de vista de Atanásio de uma discordância sobre a natureza de Cristo, já que para Atanásio, o arianismo era o mal e deveria ser excluído completamente da comunidade, pois ele era completamente incondizente com o cristianismo.

Desse modo, se partirmos apenas da visão do autor para tentar categorizar o arianismo, teríamos uma descrição bastante caricata. Atanásio expõe o arianismo de forma muito dura e muito apologética, para ele o arianismo era mais que uma simples heresia, é uma ameaça ao cristianismo e por isso ele deve ser evitado de todas as formas.

O arianismo aqui usado de exemplo para o discurso ortodoxo não era uma grande novidade no pensamento cristão (Griggs, 2000), pelo contrário, os trabalhos de arqueologia³² mais recentes têm indicado que a novidade (pelo menos no caso do Egito³³) seria justamente a ortodoxia (Griggs, 2000; Heever, 2016).

No prólogo do livro I da *História Eclesiástica* de Eusébio está registrada a

³² O autor se refere a uma arqueologia dos textos, sendo a biblioteca de Nag Hammadi um forte exemplo do desenvolvimento de vertentes cristãs variadas em território egípcio.

³³ Provavelmente para além do Egito, mas, neste trabalho a análise se detém às comunidades egípcias.

intenção ortodoxa do autor³⁴

É meu propósito consignar as sucessões dos santos apóstolos e os tempos transcorridos desde nosso Salvador até nós; o número e a magnitude dos feitos registrados pela história eclesiástica e o número dos que nela se sobressaíram no governo e presidência das igrejas mais ilustres, assim como o número daqueles que em cada geração, de viva voz ou por escrito, foram os embaixadores da palavra de Deus; e também quantos, quais e quando, absorvidos pelo erro e levando ao extremo suas fantasias, proclamaram publicamente a si mesmos introdutores de um mal-chamado saber e devastaram sem piedade, como lobos cruéis, o rebanho de Cristo; e mais, inclusive as desventuras que se abateram sobre toda a nação judia depois que concluíram sua conspiração contra nosso Salvador, assim como também o número, o caráter e o tempo dos ataques dos pagãos contra a divina doutrina, e a grandeza de quantos por ela, segundo a ocasião, enfrentaram o combate em sangrenta tortura; também os martírios de nosso próprio tempo e a proteção benévola e propícia de nosso Salvador. Ao empreender a obra não tomarei outro ponto de partida que o princípio dos desígnios de nosso Salvador e Senhor Jesus, o Cristo de Deus (*História Eclesiástica*, prólogo, 1-2).

Assim, Eusébio teleologicamente elenca eventos e nomes, verdadeiros ou não, para conferir unidade ao caos, unindo eventos que a princípio não teriam relação direta, como as “desventuras” que se abateram contra a “nação judia”, colocando pessoas em regiões onde não poderiam estar, como o Apóstolo Marcos no Egito, nos primeiros anos da expansão cristã. Eusébio também constrói uma realidade na qual o cristianismo é um só, centralizado, organizado e direcionado por Jesus até os tempos em que ele escreve. Além disso, todo desvio desse “caminho” direto entre Eusébio e Jesus, quando relatado, aparece como heresia ou simplesmente não é relatado.

No caso egípcio, a ortodoxia apareceu no mínimo um século depois do primeiro cristão ortodoxo, isso levanta o questionamento sobre o surgimento desse pensamento no cristianismo.

A partir da premissa de uma supressão e padronização de crenças, Barroso (2014) aponta para um apagamento do papel feminino nas comunidades iniciais

³⁴ É importante ressaltar que, neste trabalho, Eusébio é tratado como uma voz ortodoxa, mesmo que a ortodoxia defendida pelo autor não tenha prevalecido ao final dos embates da época. Neste trabalho, ortodoxia/ortodoxo se refere ao discurso autoproclamado ortodoxo e grupos que se entendem ortodoxos e não o uso teológico do termo. A ortodoxia de Eusébio é uma dentre várias ortodoxias que foram consideradas arianas, mesmo que Eusébio não concordasse plenamente com as posições de Ário. Para grupos ortodoxos, apenas uma ortodoxia é possível.

Enfim, o silenciamento das vozes femininas e a invisibilidade porque foram submetidas as ações de mulheres fundantes do cristianismo primitivo coincidem com a hierarquização da Igreja principiada por volta do segundo século e concluída com o Edito de Constantino o qual institui a religião cristã como religião oficial do Estado. Cabe ressaltar que a lei não cria costume, antes esta tenta regular condutas, e, portanto, vozes femininas e comunidades de iguais (FIORENZA, 1987: 329) continuam existindo e se organizando, a diferença é que estas podem agora ser perseguidas oficialmente sob a acusação de heréticas, pois, o status quo androcêntrico já está formulado e estabelecido pelo imperador (Barroso, 2014, p. 57-58).

Expandindo o que o autor propõe, podemos assumir que muitas realidades e práticas podem ter sido suprimidas, apagadas ou esquecidas diante da padronização. Assim, com a institucionalização das comunidades e a centralização de crença, as diferenças foram assumidas como um desvio da norma. Entretanto, tal norma é posterior a existências de várias comunidades, logo a ortodoxia aplica retroativamente sua norma, excluindo e apagando crenças estabelecidas anteriormente à existência da própria ortodoxia.

A ortodoxia cristã alega existir desde o tempo dos apóstolos, mas muito do que a ortodoxia defende surgiu de forma explícita muitos anos após a morte do último apóstolo direto de Jesus (Crossan, 1994; Ehrman, 1996; Pagels, 2006).

Muitos elementos da alegada cristianização do Egito, defendida pelo pensamento ortodoxo, não correspondem aos dados que os estudos mais recentes apontam (Griggs, 2000; Heever, 2016), visto que é pouco provável que Marcos tenha pregado no Egito (Griggs, 2000; Heever, 2016), pois já existia em Alexandria uma comunidade judaica que, ao menos no campo do alto letramento, fazia relações entre suas escrituras e conceitos do pensamento filosófico grego (Pearson, 1986; Griggs, 2000; Heever, 2016). Além disso, ainda durante a vida do apóstolo Paulo, supostamente um egípcio, Apolo demonstrava conhecimento sobre os feitos de Jesus, seus ensinamentos e aplicava uma fórmula de batismo um pouco diferente (Griggs, 2000; Heever, 2016).

Logo, sendo um caso de ortodoxia tardia e podendo essa ortodoxia ser questionada sobre suas origens para além do Egito, é necessário analisar mais detidamente o surgimento dessa ortodoxia após os dois primeiros séculos e as relações das comunidades anteriores à chegada do pensamento ortodoxo.

Assim, partindo de premissas dos autores que entendem os cristianismos no Egito de forma plural, os próximos capítulos versam sobre alternativas teóricas que

entendem o movimento cristão egípcio dos primeiros séculos como plural e descentralizado.

Irineu, por exemplo, em *Contra as Heresias*, reconhece a existência de várias igrejas pelo mundo, incluindo o Egito

Assim, embora pelo mundo sejam diferentes as línguas, o conteúdo da tradição é um só e idêntico. As Igrejas fundadas na Germânia não creem e não ensinam de modo diferente, nem as da Ibéria, nem as dos celtas, nem as do Oriente, nem as do Egito, nem as da Líbia, nem as estabelecidas no centro do mundo; mas como o sol, criatura de Deus, é em todo o mundo um só e o mesmo, assim a luz da pregação da verdade brilha em todo lugar e ilumina todos os homens que querem chegar ao conhecimento da verdade. E nem o que tem maior capacidade em falar, dentre os que presidem as Igrejas, dirá algo diferente, porque ninguém está acima do Mestre; nem quem tem dificuldade em expressar-se inferioriza a Tradição. Sendo a fé uma só e a mesma, nem quem pode dizer muito sobre ela a amplia, nem quem pode falar menos a diminui. (*Contra as Heresias*, 10,2)

Para o autor, diversas igrejas em localizações distantes a nível global, ainda assim, seriam centralizadas no mesmo ensinamento. O questionamento é se a régua para entender como iguais nessa afirmação foi de fato aplicada. Irineu conhecia de fato cada uma dessas comunidades? As diferenças se apresentam apenas nas proximidades? Existia de fato uma régua universal para definir o “verdadeiro ensinamento”? As repostas para essas perguntas não existem de forma satisfatória, essas afirmações nas fontes antigas são tão vagas que é difícil qualquer vestígio de verificação. O que temos são registros de diversos grupos entendidos como cristãos que, com o passar do tempo, foram classificados como desviantes de uma regra retroativa. Assim, a ortodoxia foi de fato crescendo dentro do pensamento cristão, posteriormente foi tomando as comunidades e, com isso, mudando o discurso. Seria assim a ortodoxia o pensamento invasor? Provavelmente sim.

Por conseguinte, para um entendimento da realidade religiosa dos primeiros séculos no Egito, é importante fugir das premissas impostas pela autoproclamada ortodoxia e buscar modelos diferentes da formação local. Para isso, o próximo tópico apresenta o conceito que se demonstra mais completo para observar a realidade nos cristianismos do primeiro século, e conseqüentemente a realidade cristã no Egito nos primeiros séculos.

4.2. RIZOMA

Há um pensamento mitológico que defende a existência de uma 'Igreja primitiva', com raízes profundas na tradição ancestral cristã, essa mitologia foi incorporada nos discursos da autoproclamada ortodoxia cristã para ilustrar a suposta origem única e um desenvolvimento linear das Igrejas cristãs. No entanto, essa ideia se mostra bastante limitada. Ao ignorar a complexidade e a diversidade dos cristianismos em suas raízes, essa perspectiva anula as múltiplas interações e adaptações que marcaram a formação dos cristianismos. Alternativas que evitem essa visão têm sido a busca dos autores como Teixeira (2014), McLean (2020, 2022) e Kyriacou (2023) que aplicam o conceito de rizoma, proposto por Deleuze e Guattari (1995). Pensar essas influências e trocas como um rizoma, a priori, oferece uma alternativa mais adequada que os mitos apostólicos para compreender a dinâmica do cristianismo primitivo. Esse conceito se mostra bastante promissor, uma vez que capta a multiplicidade, heterogeneidade e interconexão que caracterizaram os desenvolvimentos cristãos.

As obras do período de intensa produção teológica nos primeiros séculos do cristianismo integram a chamada literatura patrística, pois como é entendido por teologias posteriores, os autores desse tempo seriam os pais da teologia moderna. Essa época foi marcada por inúmeras tentativas de padronizar a fé e combater as heresias, e por isso é um tema precioso para a teologia cristã. Como Wisniewski (2022) afirma ao sintetizar a importância da patrística

Desta forma, a patrística tem um valor imenso para a teologia atual, tanto pelos conteúdos que ela gestou quanto pela forma mesma de compreender a reflexão da fé a serviço da Igreja no mundo. Os escritos dos Padres da Igreja influenciaram enormemente vários textos dos documentos conciliares no Concílio Vaticano II, pois fornecem critérios para a reestruturação do edifício teológico e espiritual da fé cristã (Wisniewski, 2022, p. 217).

Os 'Pais da Igreja', em suas obras 'apologéticas', dedicaram-se a defender uma suposta 'ortodoxia' e a condenar os 'erros' doutrinários. Contudo, ao combater de forma tão aguerrida acabaram refletindo de forma indireta a diversidade de crenças e práticas que coexistiam nos cristianismos primitivos. Que relevância teria o pensamento de valentinianos ou setianos, se esses grupos não tivessem no mínimo alguma influência? Como já abordado anteriormente o conceito de 'heresia' é bastante

complexo e multifacetado. Pensar em uma simples oposição entre 'verdade' e 'erro', é parte da bruma que por séculos cobriu o assunto. O Mediterrâneo desse momento histórico foi descrito algumas vezes como um caldeirão cultural, onde diferentes religiões e filosofias se encontravam e se influenciavam mutuamente³⁵.

Os cristianismos imersos nesse contexto absorveram e reinterpretaram elementos de diferentes tradições, criando uma teia complexa de conexões. Essa multiplicidade de influências e interpretações se reflete nos próprios textos patrísticos, que buscam defender a origem pura e apostólica da 'ortodoxia' e condenar as 'heresias', como observamos em Irineu de Lião registrando, nesse caso, os discípulos de Valentim:

O erro, com efeito, não se mostra tal como é para não ficar evidente ao ser descoberto. Adornando-se fraudulentamente de plausibilidade, apresenta-se diante dos mais ignorantes, justamente por esta aparência exterior, — é até ridículo dizê-lo — como mais verdadeiro do que a própria verdade. Como foi dito, acerca disso, por alguém superior a nós: uma pedra preciosa, a esmeralda, que tem grande valor aos olhos de muitos, perde o seu valor diante de artística falsificação de vidro até não se achar alguém conhecedor que a examine e desmascare a fraude. Quem poderá facilmente detectar a mistura de cobre e prata a não ser o expert? Ora, nós não queremos que por nossa culpa alguns sejam raptados como ovelhas pelos lobos, enganados pelas peles de ovelhas com que se camuflam. Esses, de quem o Senhor nos ordenou nos guardar, esses, que falam como nós, mas pensam diferentemente de nós (IRINEU, *Contra as heresias* I, prefácio, 2).

Irineu ataca as 'heresias' afirmando que são falsificações intencionais do ensinamento. Partindo da premissa de um único ensinamento ou alguma uniformidade do ensinamento. Irineu entende que as 'heresias' foram criadas para enganar os fiéis e destruir a fé cristã. No entanto, essa visão dualista que opõe 'verdade' e 'erro' simplifica a complexidade do cristianismo primitivo. A ideia de um ensinamento uniforme, defendida por Irineu, se mostra incompatível com o contexto apresentado pelos autores abordados até aqui. Observamos a partir da bibliografia já citada (Pearson, 1986; Griggs, 2000; Heever, 2016) um contexto em que a diversidade de crenças e práticas coexistiam nos cristianismos. É evidente a multiplicidade de interpretações do que é entendido por fé cristã daquele momento.

³⁵ Por exemplo o culto de Ísis entre os romanos que foi descrito em língua portuguesa em: FANTACUSSI, Vanessa Auxiliadora. **O culto da deusa Ísis entre os romanos no século II** - representações nas Metamorfoses de Apuleio. Assis, Universidade Estadual Paulista, 2006. 95 f. Dissertação (Mestrado em História).

Isto posto, compreendemos que o conceito de rizoma (Deleuze; Guattari, 1995) possibilita o entendimento dessa pluralidade, mesmo que fora da área de origem, o rizoma atualmente tem sido explorado por alguns autores, como por Teixeira (2014), McLean (2020, 2022) e Kyriacou (2023) para explicar as conexões complexas dos cristianismos. Embora a obra de Deleuze e Guattari aborde diversos aspectos que em muito fogem ao escopo desta pesquisa, o conceito de rizoma se mostra particularmente relevante para a compreensão dos cristianismos primitivos.

Deleuze e Guattari (1995) partem do rizoma botânico para desenvolver seu pensamento, aproveitando a analogia com o caule subterrâneo que se espalha horizontalmente, sem um centro definido, para ilustrar a dinâmica de multiplicidade, heterogeneidade e interconexão que caracteriza o rizoma.

Deleuze e Parnet (1998) sintetizam o conceito da seguinte forma:

Em termos botânicos, um rizoma é um caule subterrâneo ou rizoma, cuja substância corporal carece de uma estrutura central de coordenação. Um rizoma é desorganizado: suas raízes rastejantes se irradiam horizontalmente, entrelaçando-se e conectando-se com outros rizomas de maneira não sistemática. Sem um centro ou periferia, cada parte dele é um "entre". Cada parte é um meio, e tudo cresce a partir do meio (Deleuze; Parnet, 1998, p. 23).

A metáfora do rizoma se mostra particularmente funcional para a compreensão dos cristianismos nos primeiros séculos, justamente por capturar a sua dinâmica de crescimento e desenvolvimento. Os cristianismos primitivos, assim como o rizoma, crescem do meio, onde tudo é meio e se espalham em múltiplas direções, sem um centro definido. As conexões e influências que moldaram os cristianismos primitivos são complexas e difíceis de rastrear, assim como as raízes de um rizoma se entrelaçam e se estendem em direções imprevisíveis. As origens dos cristianismos, muitas vezes apresentadas como fatos isolados e lineares, se revelam, sob a ótica rizomática, como frutos de distorções, invenções e suposições pouco embasadas. As definições do cristianismo primitivo são múltiplas e contraditórias, assim como os diferentes pontos de um rizoma podem gerar novas ramificações e conexões. Essa multiplicidade de perspectivas e interpretações é um reflexo da própria natureza rizomática do cristianismo.

Deleuze e Guattari (1995) resumem a essência do rizoma:

Resumamos os principais caracteres de um rizoma: diferentemente das árvores ou de suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços de mesma natureza; ele põe em jogo regimes de signos muito diferentes, inclusive estados de não-signos. O rizoma não se deixa reconduzir nem ao Uno nem ao múltiplo. Ele não é o Uno que se torna dois, nem mesmo que se tornaria diretamente três, quatro ou cinco etc. Ele não é um múltiplo que deriva do Uno, nem ao qual o Uno se acrescentaria ($n+1$). Ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes de direções movediças. Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda (Deleuze; Guattari, 1995, p.31).

A dificuldade em definir as características dos cristianismos egípcios, com suas múltiplas influências e contradições, evidencia a necessidade de um modelo mais complexo e flexível para a sua compreensão. Nesse sentido, o modelo rizomático se apresenta como uma alternativa promissora, capaz de abarcar a diversidade e a fluidez do cristianismo em seus primórdios. E se conceitos como Gnosticismo, Helenismo e Hermetismo, frequentemente tratados como categorias fixas e estanques, forem na verdade apenas nós dentro de um rizoma maior? Essa perspectiva nos permite repensar as fronteiras entre esses conceitos e a considerar com maior ênfase as interações e influências mútuas que os moldaram.

Como anteriormente mencionado, o conceito vem sendo usado para pensar os primeiros séculos do cristianismo. McLean (2020) resume o conceito

Em termos filosóficos, um rizoma pode ser definido como um processo descentralizado, uma "multiplicidade", ou seja, um conjunto de relações diferenciais que possui apenas fluxos, intensidades mutáveis, modos e dimensões. Ele desorganiza, descentraliza, subvertendo todas as hierarquias e sistemas totalizantes de crença e conhecimento. Em virtude das múltiplas conexões do rizoma com tudo ao seu redor, ele é irrepresentável. Não pode ser definido por seus elementos, pois está continuamente se transformando em algo novo. (McLean, 2020, p. 540).

De forma consonante Teixeira (2014) apresenta uma breve síntese da metáfora

O rizoma é uma formação de raiz formadora de bulbos que se espriam e se comunicam, através de hastes, com outros segmentos que também formarão bulbos em localidades diferenciadas entre si. A partir desta imagem tomada de empréstimo à botânica, Deleuze e Guattari apontam na direção de possibilidades diversas de caráter epistemológico que um determinado objeto de pesquisa pode abranger (Teixeira, 2014, p. 252).

Assim, ambos autores, aplicam em suas pesquisas o conceito de rizoma

retirado da biologia por Deleuze e Guattari (1995). Os dois autores, mesmo com objetos ligeiramente diferentes, (sendo um a expansão do cristianismo e outro a Bíblia como literatura) encontraram na metáfora do rizoma uma explicação mais pertinente para seus objetos de pesquisa. Deste modo, Teixeira (2014), apresenta os textos bíblicos como participantes de rizomas

De acordo, pois, com a proposta epistemológica deleuzeguattariana, a uma pergunta em torno da Bíblia como Literatura, pode-se afirmar com Harold Bloom que ela é uma peça literária fundadora da cultura ocidental, num patamar equivalente ao dos poemas homéricos. Tal afirmativa parte de sua assunção como rizoma literário, ou bíblico-literário. A postura ambígua de críticos literários quanto a esta literariedade *in totum* configuraria uma haste rizomática comunicante entre rizomas distintos, como a Religião e a Literatura. Que o texto bíblico seja religioso, é um truísmo. Que ele seja também Literatura, é um rizoma. Não se trata, portanto, de responder a uma proposição em torno da literariedade da Bíblia com uma abordagem reducionista em prol desta ou daquela proposta. Mas sim de buscar compreendê-la e estudá-la levando em conta as suas características tanto de rizoma literário quanto religioso (Teixeira, 2014, p. 254).

Os cristianismos dos primeiros séculos, assim como o rizoma, não possuem um início, um fim, um meio ou uma periferia definida. Assim sendo, a perspectiva rizomática possibilita pensarmos as origens do cristianismo de forma descentralizada, as heresias, por exemplo, fariam parte de sua construção.

Como vimos anteriormente, a ortodoxia ignora a complexidade e a fluidez dos cristianismos primitivos, ignorando sua pluralidade. Em contrapartida, a visão do rizoma permite que compreendamos a origem do cristianismo como uma rede descentralizada e de múltiplas conexões e influências, o que foi descrito por Irineu de Lião como erros ou heresias seriam, portanto, expressões legítimas da dinâmica cultural, nós do rizoma cristão. Assim, ao invés de considerar as práticas egípcias, helenísticas ou gnósticas como heresias externas, elas passam a ser entendidas como raízes que se entrelaçaram para moldar o cristianismo em sua diversidade inicial.

A narrativa ortodoxa se mostra limitada ao retratar linearmente o cristianismo como uma árvore de raiz sólida e única. O conceito de rizoma oferece uma metáfora mais adequada para descrever as raízes dos cristianismos, já que considerando o emaranhado cultural e religioso do Mediterrâneo nos primeiros séculos da era cristã, é praticamente impossível imaginar a existência de uma ideia pura, principalmente partindo das fontes onde tais influências são muito fortes.

No Egito, por exemplo, o cristianismo não se constituiu como uma ruptura isolada em relação ao judaísmo ou ao helenismo, mas sim como o resultado de interações contínuas e mútuas entre essas tradições, bem como com as práticas locais. Partindo do uso do rizoma feito por McLean (2020, 2022), fica claro que essas conexões não foram secundárias ou periféricas, mas constitutivas do próprio cristianismo primitivo. Logo, as práticas e crenças que, retroativamente, foram rotuladas como heréticas podem ser reavaliadas como partes essenciais do processo de formação cristã, refletindo a complexidade de um sistema religioso em pleno desenvolvimento.

Desse modo, o rizoma nos permite compreender que as categorias classificadas como 'heresias' não eram externas, mas sim uma manifestação legítima, em algum espaço-tempo, da fé em Cristo. O conceito de rizoma, portanto, se mostra uma ferramenta inovadora³⁶ para repensar a história dos cristianismos. No próximo tópico, exploraremos como outros autores têm utilizado o rizoma para compreender a dinâmica do cristianismo em seus primeiros séculos.

4.3. ESQUIZOANÁLISE E CRISTIANISMO

A esquizoanálise, proposta por Deleuze e Guattari (1995), articula várias áreas de conhecimento diferentes com o objetivo de analisar o subjetivo, as diferenças e multiplicidades do pensamento humano. McLean (2022) apresenta a esquizoanálise como uma perspectiva possível para a compreensão dos cristianismos primitivos, já que possibilita a visão de uma rede multifacetada. O autor ressalta que, a partir dessa visão, os elementos culturais não se relacionam linearmente ou de forma hierárquica, mas como um processo dinâmico.

Este trabalho não defende abandonar a busca por uma origem propriamente, mas sim, que essa busca não seja condição determinante no pensamento sobre os primeiros cristianismos. Com as evidências que se apresentam até o momento é possível vislumbrar uma realidade plural nos dois primeiros séculos cristãos. Ainda assim, a noção de um 'eu' em constante transformação e aberto a novas experiências ressoa com a ideia de um cristianismo primitivo plural e em constante mutação, que também não deve ser completamente rejeitado a priori.

³⁶ Partindo do conceito original de Deleuze e Guattari, a ideia de rizoma não é nova, mas o é nas aplicações mais recentes dentro do contexto específico do cristianismo.

Em suma, a esquizoanálise, na interpretação de McLean (2020, 2022), é apresentada como uma série de ferramentas que permitem desconstruir as narrativas tradicionais sobre o cristianismo primitivo e abrir caminho para uma compreensão mais complexa e multifacetada de sua história e de seus 'devires'. O autor propõe visualizar os cristianismos primitivos como um campo de forças em interação, em vez de um sistema doutrinário fixo e imutável. Ele argumenta que essa perspectiva proporcionaria uma abertura para a diversidade e para as realidades complexas, permitindo que a teologia se mantivesse relevante em um mundo em constante transformação. Segundo o autor

A filosofia 'rizomática' Deleuze-Guattariana desestabiliza todas as formas de 'lógica da árvore' e, na verdade, todos os discursos universalistas, sem mencionar as origens *sui generis* a que eles dão origem. Se o maior impedimento ao diálogo inter-religioso é a reivindicação exclusivista da teologia cristã de uma origem transcendental *sui generis*, então o conceito filosófico de 'rizoma' de D&G fornece um meio para facilitar novas formas de diálogo e cooperação entre cristãos e outros correligionários, incluindo não apenas adeptos das cinco 'religiões' mundiais, mas também a espiritualidade queer, seguidores das espiritualidades sagradas dos povos aborígenes (McLean, 2022, p. 194).

No entanto, é fundamental ressaltar que o objetivo deste trabalho se distancia dessa proposta. Não se trata aqui de aplicar profundamente a esquizoanálise ao estudo dos cristianismos primitivos, tampouco de contribuir para o campo dos estudos teológicos. O foco deste trabalho reside em uma análise historiográfica, especificamente, na desconstrução de narrativas homogeneizantes sobre os cristianismos no Egito. Assim, a possibilidade de analisar a partir de uma forma descentralizada, a metáfora do rizoma (Deleuze; Guattari, 1995), presente na obra de McLean (2020, 2022), se revela útil para esta pesquisa.

Como já abordado anteriormente as crenças e cultos se entrelaçavam e se transformavam mutuamente, enquanto ainda poderiam manter características únicas. As comunidades poderiam ter características do rizoma ausentes, que não se apresentam no todo, mas que por uma infinidade de possibilidades acabaram sendo mais ou menos espalhadas dentro do rizoma. A tentativa de enquadrar essa complexa rede em categorias isoladas e congeladas, como "gnosticismo" ou "judaísmo", a partir de análises profundamente precisas, pode nos afastar da realidade vivida pelas primeiras comunidades cristãs.

É importante notar que esses termos, especialmente o de "gnosticismo", foram frequentemente moldados e definidos a partir de uma perspectiva ortodoxizante posterior, que tinha como objetivo delimitar e controlar o que era considerado "aceitável" dentro do cristianismo e até do judaísmo. A adoção acrítica desses termos por historiadores pode, inadvertidamente, perpetuar uma visão distorcida e limitada da diversidade religiosa da época, projetando categorias anacrônicas sobre um passado muito mais fluido e complexo. Do mesmo modo, pode deixar escapar as interconexões e semelhanças entre grupos que foram registradas em categorias diferentes.

Kyriacou (2023) também comunga de uma perspectiva rizomática ao estudar a Escola Alexandrina, o autor emprega a lente do rizoma para investigar o processo de institucionalização do aprendizado cristão em Alexandria. Seu estudo demonstra como a Escola, que em seus primórdios se configurava como um espaço de relativa autonomia intelectual, foi progressivamente sendo assimilada pela estrutura de poder episcopal, transformando-se em um mecanismo de legitimação da autoridade do bispo. O autor argumenta que

A contribuição deste artigo foi reabordar uma questão antiga, mostrando como a interdisciplinaridade e uma metodologia que integra perspectivas locais e globais podem trazer à tona detalhes menos examinados, levando a uma nova reavaliação das origens da Escola de Alexandria. Revisitando a sistematização e o controle episcopal do aprendizado cristão em Alexandria, focamos em uma variedade de processos interconectados (Kyriacou, 2023, p.22).

A questão antiga é justamente a principal discussão desse trabalho, as origens do cristianismo egípcio. Ao fazê-lo, Kyriacou (2023) sublinha a relevância do contexto histórico e das dinâmicas locais na constituição das instituições cristãs, salientando as conexões, por vezes negligenciadas, entre Alexandria e Roma. Sua abordagem se concentra em eventos e figuras específicas, como a emblemática controvérsia entre Orígenes e Demétrio. Para o autor, é nítido como a institucionalização do cristianismo egípcio está diretamente conectada a uma série de processos que têm a Escola de Alexandria como lugar de disputa.

Em Língua Portuguesa, usando da metáfora de rizoma, há a pesquisa de Teixeira (2014). O autor, em uma abordagem distinta, volta sua atenção para a interação entre a Bíblia e a Literatura, utilizando o conceito de rizoma para conectar o texto bíblico a outras obras literárias, em um movimento que denomina "rizoma

literário, ou bíblico-literário”.

Portanto, reiterando o que foi apresentado em nosso estudo, concluímos que há um rizoma bíblico-literário constitutivo de um instigante veio de pesquisa, de que apresentamos um pequeno, porém denso e representativo mapeamento neste trabalho. Esta cartografia, em si mesma, caracteriza uma haste rizomática aberta para o futuro, demarcando uma abertura a pesquisas ulteriores que busquem investigar a sempre instigante interação entre a Bíblia e a Literatura, numa possibilidade exegética conducente a platôs que se afiguram aparentemente infinitos (Teixeira, 2014, p. 258).

Apesar de seu foco se afastar do nosso, que é primordialmente histórico, a metodologia de Teixeira (2014) sugere que há aplicabilidade do conceito de rizoma para diferentes objetos de estudo. O autor afirma que os textos bíblicos, assim como na compreensão deste trabalho em relação ao cristianismo primitivo, estão inseridos em uma complexa teia de relações múltiplas e interconectadas.

Os três autores supracitados reconhecem a natureza rizomática e recusam a visão monolítica de seus objetos. Kyriacou (2023) com sua ênfase na institucionalização, McLean (2020, 2022) com sua desconstrução de narrativas essencialistas e Teixeira (2014) com sua análise intertextual, demonstram, mesmo que de formas diferentes, a existência de uma rede rizomática na qual os cristianismos se formaram.

A partir de suas contribuições, torna-se possível visualizar os cristianismos egípcios, não como um ramo isolado de uma hipotética árvore genealógica, mas como um conjunto de "nós" interconectados em um rizoma subterrâneo e em constante expansão, onde conexões inesperadas e influências recíprocas se manifestam.

Dentro do contexto de multiplicidade e interconexão, cabe retomar a figura de Apolo, mencionada em Atos dos Apóstolos e nas cartas de Paulo, e observá-la dentro desse novo conceito.

Independentemente da existência histórica de um Apolo de Alexandria, o personagem, conforme descrito no Novo Testamento, demonstra indiretamente a complexidade dos cristianismos primitivos em solo egípcio. Sua trajetória, se assumirmos os relatos, nos permite vislumbrar um cristianismo que não se encaixa na narrativa linear e centralizada proposta pela tradição ortodoxa posterior.

Conforme Atos 18:24-28, Apolo era um judeu "eloquente e versado nas Escrituras", que "fora instruído no caminho do Senhor" e ensinava com precisão a respeito de Jesus, embora conhecesse "só o batismo de João". Essa descrição sugere

que o personagem Apolo, antes de seu encontro com Áquila e Priscila, companheiros de Paulo, possuía uma imersão no rizoma religioso onde os cristianismos floresceram. Mesmo dentro do mesmo rizoma que Paulo, era independente da visão registrada e atribuída à Paulo.

A alegada origem alexandrina de Apolo, em particular, aponta para um ambiente intelectual e religioso complexo e bastante plural, onde o judaísmo helenizado, exemplificado por Fílon, provavelmente dialogava com diversas correntes filosóficas e religiosas. Supostamente, Apolo pode ter tido contato com as especulações teológicas de Fílon (ou similares que não ficaram registradas e preservadas), e sua formação intelectual nesse ambiente poderia ter influenciado sua compreensão das palavras de Jesus.

A atuação do personagem Apolo, mesmo antes de Éfeso e Corinto, como narrada em Atos e nas epístolas paulinas, reforça a imagem de cristianismos em expansão rizomática. Apolo é apresentado de forma autônoma, que pregava e ensinava com base no seu entendimento sobre as escrituras e a mensagem de Jesus. Além disso, em Corinto, por exemplo, é apresentado um grupo que se identificava como "de Apolo" (1 Coríntios 1:12; 3:4-9), o que mostra sua influência e que outras interpretações circulavam nas comunidades cristãs. Embora Paulo busque minimizar as divisões, afirmando que tanto ele quanto Apolo são "cooperadores de Deus" (1 Coríntios 3:9), a própria existência desses grupos evidencia a ausência de uma uniformidade doutrinária.

O personagem Apolo, portanto, representaria um "nó" nesse rizoma em expansão, conectando Alexandria, Éfeso e Corinto, e possivelmente outros locais não registrados nas escrituras. Sua trajetória ilustra a natureza descentralizada e multifacetada dos cristianismos egípcios e dos cristianismos primitivos como um todo. Ele não se encaixa no modelo de uma transmissão linear da fé a partir de uma única fonte apostólica, mas sim em um modelo de crescimento orgânico, a partir do "meio", com múltiplas conexões e influências.

Ao revisitarmos a figura de Apolo sob a lente do rizoma, percebemos uma nova possibilidade para as origens dos cristianismos, não como um evento singular e monolítico, mas como um processo complexo, dinâmico e plural, que se desdobrou de maneiras diversas em diferentes contextos, como o efervescente cenário religioso do Egito dos primeiros séculos do cristianismo.

A efervescência intelectual e religiosa que possibilitou o surgimento de figuras

como o Apolo descrito em Atos, com sua mistura de tradições judaicas e conhecimento da mensagem de Jesus, nos remete inevitavelmente a outro expoente fundamental da Alexandria do primeiro século: Fílon. Esse judeu helenizado, estudioso das Escrituras e conhecedor da filosofia grega, representa outro "nó" crucial no complexo rizoma em que os cristianismos primitivos estavam imersos, conforme explorado por Kyriacou (2023), em sua análise da Escola Alexandrina.

Através de Fílon e de sua influência em pensadores subsequentes, podemos começar a vislumbrar as múltiplas conexões e influências que moldaram o cenário religioso do Egito nesse período, preparando o terreno para o desenvolvimento das correntes cristãs que ali floresceram. Kyriacou (2023) afirma que

As origens da Escola Alexandrina, portanto, poderiam ser buscadas não apenas nas atividades de protagonistas históricos em Alexandria, mas também em uma teia de tendências e processos suprarregionais (Kyriacou, 2023, p.3).

Essa teia, como dissertamos ao longo dos três primeiros capítulos, configura-se como um rizoma, com múltiplos nós interconectados, irradiando influências e conexões em diversas direções. Assim, em suma, entre esses nós, destacamos o provável Apóstolo Apolo, com sua possível origem alexandrina e atuação itinerante; comentamos sobre a obra fundamental de Fílon, mesclando a tradição judaica com a filosofia helenística; também falamos sobre a pluralidade de crenças e práticas refletidas nos diversos judaísmos da época; a complexa construção posterior da ortodoxia tardia; a diversidade de movimentos religiosos frequentemente agrupados sob a controversa denominação de 'gnosticismo'; e a polêmica, ainda pouco explorada, possibilidade de uma influência da antiga religiosidade egípcia, anterior ao próprio cristianismo, sobre as correntes religiosas que floresceram em Alexandria.

Desse modo, o próximo capítulo versa sobre as raízes da Escola Catequética de Alexandria (e da ortodoxia egípcia) para compreender como essa instituição se inseriu nesse complexo rizoma e como ela própria contribuiu para a sua transformação por meio de um longo e contínuo processo de homogeneização.

5. CAPÍTULO IV – AS RAÍZES DA ESCOLA CATEQUÉTICA

5.1 EUSÉBIO E A ESCOLA DE ALEXANDRIA

Quando Eusébio narra a trajetória da “igreja” do Egito, ele revela as preocupações do século IV em detrimento da realidade dos primeiros séculos, desde a origem apostólica, por ele determinada, até a consolidação da ortodoxia contemporânea a ele.

Della Torre (2011), Sleder (2019) e Medeiros (2012) contribuem para a compreensão da obra de Eusébio. O primeiro autor, por exemplo, demonstra como a aproximação entre Igreja e Império foi impulsionada pelos clérigos, analisando a atuação dos bispos no governo de Constantino, que buscavam benefícios e direitos, além de legitimidade e apoio do estado. Essa empreitada dos bispos teve um papel importante na constituição da ortodoxia egípcia, principalmente no que se refere à Escola Alexandrina, já que a partir da polêmica ariana, o Estado romano passa a influenciar e ser influenciado de várias formas pelo clero cristão.

Sleder (2019) discorre acerca da identidade cristã na *História Eclesiástica*, apresentando como Eusébio se apropriou de elementos culturais greco-romanos para diferenciar judeus, helenos e, na sua concepção, hereges. Assim, a construção identitária cristã nos possibilita compreender a lógica da narrativa eusebiana baseada na oposição, na hierarquização e na ortodoxia.

No mesmo caminho, em Medeiros (2012), é destacado o viés pedagógico da *História Eclesiástica* que visava ensinar seus leitores sobre o que seria o verdadeiro cristianismo, na sua perspectiva. Além disso, a autora analisa as estratégias retóricas de Eusébio, destacando a oposição como forma de construção identitária.

Essas análises convergem para a percepção de que a obra de Eusébio não é um relato neutro e objetivo, mas sim uma construção histórica com propósitos específicos. Ao narrar o passado, Eusébio projetava as preocupações de seu presente, moldando a memória do cristianismo de acordo com seus próprios interesses e valores. Portanto, para pensar as raízes da Escola Catequética de Alexandria é necessário analisar criticamente a narrativa de Eusébio, desconstruindo-a. Como dito anteriormente, as afirmações de Eusébio sobre a origem do cristianismo egípcio refletem mais as preocupações do que a realidade de seu tempo. Essa

projeção do presente sobre o passado é crucial para compreendermos a constituição da ortodoxia, uma vez que a autoproclamada ortodoxia tem por característica ser retroativa. Por exemplo, a centralidade na figura do bispo, a busca por uma origem apostólica, a autoridade intelectual e a definição de um 'ensinamento correto' são questões prementes na época de Eusébio, mas que dificilmente se aplicam, com a mesma intensidade e configuração, aos eventos que ele registra em sua *História Eclesiástica*.

Seguindo a narrativa de Eusébio, Marcos converteu várias pessoas, dando início à comunidade de Alexandria, se tornando o que seria entendido posteriormente como primeiro bispo.

Dizem que este Marcos foi o primeiro a ser enviado ao Egito (Τοῦτον δὲ Μάρκον πρῶτον φασιν ἐπὶ τῆς Αἰγύπτου στείλαμενον), e que ali pregou o Evangelho que ele havia posto por escrito (τὸ εὐαγγέλιον, ὃ δὴ καὶ συνεγράψατο, κηρῦξαι) e fundou igrejas, começando pela de Alexandria (ἐκκλησίας τε πρῶτον ἐπ' αὐτῆς Ἀλεξανδρείας συστήσασθαι).

E surgiu ali, na primeira tentativa, uma multidão de crentes, homens e mulheres, tão grande e com um ascetismo tão conforme a filosofia e tão ardente, que Fílon achou que era digno colocar por escrito suas práticas, suas reuniões, suas refeições em comum e tudo o mais referente ao seu modo de vida (*História Eclesiástica*, II, 16).

A historicidade da afirmação de Eusébio já foi discutida neste trabalho, assim, passamos a interpretar o que o autor registrou em seu trabalho para além da possibilidade ou impossibilidade de Marcos ser o fundador do cristianismo egípcio.

A própria formulação de Eusébio sobre a chegada de Marcos revela a fragilidade da narrativa ortodoxizante. O uso do termo “dizem que” (*φασιν*) poderia indicar que haveria uma tradição oral que afirmaria tal fato. Além disso, a identidade de quem teria enviado Marcos permanece obscura, abrindo margem para questionamentos: teria sido uma decisão de alguma comunidade cristã específica, como a de Jerusalém? Seria uma iniciativa individual do próprio Marcos, posteriormente reinterpretada como um envio oficial? Não há respostas para essas perguntas. O fato de Eusébio mencionar a fundação de “igrejas” no plural, sugere a origem de várias comunidades egípcias tendo uma origem apostólica ‘enviada’ com objetivo de expansão. Portanto, a ênfase de Eusébio no “envio” de Marcos pode, se não deve, ser entendida dentro de seu contexto ortodoxizante do século IV, como uma construção retórica que busca legitimar a Igreja de Alexandria, conectando-a a uma

origem apostólica.

Após Marcos, Aniano teria sido seu sucessor

Transcorrendo o oitavo ano do império de Nero (Νέρωνος δὲ ὄγδοον ἄγοντος τῆς βασιλείας ἔτος), o primeiro depois de Marcos o evangelista (πρῶτος μετὰ Μάρκον τὸν εὐαγγελιστὴν) que recebeu em sucessão o governo da igreja de Alexandria foi Aniano (τῆς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ παροικίας Ἀννιανὸς τὴν λειτουργίαν διαδέχεται) (História Eclesiástica, II, 24. Tradução nossa).

Novamente a escolha de palavras chama atenção. Aniano “recebe em sucessão” (διαδέχεται) o “governo” ou serviço público (τὴν λειτουργίαν) da igreja de Alexandria. Segundo o léxico grego-inglês de Danker e Bauer (2000, p. 591), com o uso do verbo λειτουργέω (que deriva do termo λειτουργία), “os autores do Novo Testamento [e outros autores cristãos] sugerem uma aura de status elevado àqueles que ocupam o cargo em questão”. Esta é a narrativa que fica entendida pela ortodoxia egípcia até o presente³⁷.

A ortodoxia conseguiu estabelecer a partir do texto de Eusébio a sucessão apostólica já na primeira geração cristã no Egito e, na mesma narrativa, sustentá-la até o século IV. Assim, uma lista contínua ao longo da obra cita bispos substituindo outros de forma ordeira, linear e direta até chegar ao bispo da mesma época de Eusébio. Desse modo, Eusébio traça uma linha cronológica direta entre um apóstolo e o bispo atual de Alexandria que, não por acaso, está no epicentro do Concílio de Niceia, que tratou das questões mais ortodoxizantes até aquele momento. Não necessariamente a obra de Eusébio tenta justificar o concílio e suas decisões, mas, certamente, a obra de Eusébio surge como parte de um movimento que teve como principal característica a ortodoxização nas decisões que levam até o concílio³⁸.

Nas palavras de Litwa (2024):

Eusébio tinha muitos objetivos ao escrever sua História Eclesiástica. Um deles era definir aqueles que ele considerava cristãos - relatar sua história e desqualificar certos concorrentes como “lobos selvagens” (Atos 20:29). Às vezes, Eusébio mencionava esses concorrentes - pessoas como Simão de Samaria, Basíledes, Marcião e Carpócrates.

³⁷ Um exemplo do uso dessa narrativa pode ser encontrado no site da igreja copta: <https://www.copticchurch.net/patrology/schoolofalex/I-Intro/chapter1.html>

³⁸ Diversos autores traçam esse paralelo, o mais recente e completo na perspectiva deste trabalho é Litwa (2024).

No entanto, existem várias figuras - e várias figuras distintamente alexandrinas - que Eusébio não mencionou de forma alguma. Pode-se procurar em vão, por exemplo, por Isidoro (filho de Basíledes), Epifânio (filho de Carpócrates), Marcelina (discípula de Carpócrates), Pródico e Júlio Cassiano. Também é significativo que Eusébio tenha omitido Ptolomeu e Heracleon (discípulos de Valentino), que parecem ter passado um tempo em Alexandria. Todas essas figuras estão faltando - apesar do fato de que Eusébio as conhecia por meio de suas leituras de Irineu e Clemente (Litwa, 2024, p.6-7).

A seletividade de Eusébio, como aponta Litwa (2024), é crucial para entendermos sua *História Eclesiástica* como construção e não como descrição de eventos. Ao mencionar uns e omitir outros – como Isidoro, Epifânio, Ptolomeu e vários outras figuras, em sua maioria, alexandrinas – Eusébio define quem é cristão e quem não é, traçando as fronteiras entre ortodoxia e heresia. Essa seleção, consciente e proposital, revela a intenção de silenciar correntes de pensamento que poderiam ameaçar a visão unificada e hierárquica que ele buscava promover.

Eusébio apresenta a sucessão apostólica no Egito em um momento em que a ortodoxia está se impondo com muita força no cristianismo como um todo – ou pelo menos nas comunidades que participaram do ‘movimento ortodoxo’ que culminou em um Concílio – e a ideia de que o cristianismo egípcio era ao mesmo tempo asceta e altamente intelectualizado. É, justamente, entre o ascetismo e a intelectualidade que a Escola de Alexandria foi apresentada pelo bispo.

Naquele tempo a escola dos fiéis dali era dirigida (Ἦγεῖτο δὲ τηνικαῦτα τῆς τῶν πιστῶν αὐτόθι διατριβῆς) por um varão celeberrimo por sua instrução (ἀνὴρ κατὰ παιδείαν ἐπιδοξότατος), cujo nome era Panteno (ὄνομα αὐτῷ Πάνταινος). Existia entre eles, por costume antigo, uma escola das sagradas letras (ἐξ ἀρχαίου ἔθους διδασκαλείου τῶν ἱερῶν λόγων παρὰ αὐτοῖς συνεστῶτος). Esta escola continua prolongando-se até nós e, pelo que ficamos sabendo, é formada por homens eloquentes e estudiosos das coisas divinas (ὃ καὶ εἰς ἡμᾶς παρατείνεται καὶ πρὸς τῶν ἐν λόγῳ καὶ τῇ περὶ τὰ θεῖα σπουδῇ δυνατῶν συγκροτεῖσθαι παρειλήφμεν). Mas uma tradição afirma que entre os daquela época brilhava sobremaneira o mencionado Panteno (ἐν δὲ τοῖς μάλιστα κατ’ ἐκεῖνο καιροῦ διαλάμψαι λόγος ἔχει τὸν δεδηλωμένον). E procedia da escola filosófica dos chamados estóicos (οἷα καὶ ἀπὸ φιλοσόφου ἀγωγῆς τῶν καλουμένων Στωϊκῶν ὠρμημένον) (História Eclesiástica, V, 10).

Desse modo, Eusébio apresentou a escola com Panteno sendo o principal nome durante o episcopado de Juliano³⁹. Eusébio de Cesareia, ao introduzir a figura

³⁹ “Tendo-se mantido Antonino no império por dezenove anos, Cômmodo recebe o principado. No primeiro ano deste e depois de Agripino ter cumprido o ministério pelo espaço de doze anos, é Juliano que assume o cargo do episcopado das igrejas de Alexandria”. (*História Eclesiástica*, V, 9)

de Panteno em sua *História Eclesiástica*, o descreve como um “varão celeberrimo por sua instrução” (*ἀνὴρ κατὰ παιδείαν ἐπιδοξότατος*), que dirigia “a escola dos fiéis” (*τῆς τῶν πιστῶν διατριβῆς*) em Alexandria. Vemos que a escolha dos termos evidencia a pretensão de Eusébio, por exemplo, ao apresentar Panteno como um intelectual cuja autoridade tem origem em seu conhecimento, além disso, a referência a uma “escola dos fiéis”, que sugere um centro de ensino cristão em Alexandria. Eusébio afirma que ela existia “por costume antigo” (*ἐξ ἀρχαίου ἔθους*), o que pode indicar tanto uma instituição formal quanto um conjunto de práticas informais de estudo e debate teológico⁴⁰. A menção de que a escola “continua prolongando-se até nós” (*ὁ εἰς ἡμᾶς παρατείνεται*) demonstra o claro objetivo do autor do século IV de conectar o cristianismo de sua época com as supostas origens em Alexandria.

Eusébio busca reforçar a importância dessa escola “formada por homens eloquentes e estudiosos das coisas divinas”, e também que Panteno “procedia da escola filosófica dos chamados estoicos” (*ἀπὸ φιλοσόφου ἀγωγῆς τῶν καλουμένων Στωϊκῶν ὠρμημένον*). Essas ênfases que exaltam a erudição sugerem que a escola não era um mero centro de ensino religioso, mas um espaço de diálogo com a filosofia grega, já que associa Panteno ao estoicismo, o que pode indicar que Eusébio buscava apresentar o cristianismo alexandrino como uma tradição intelectualmente respeitável e qualificada para concorrer com as filosofias helenísticas.

Essa passagem, portanto, revela mais sobre a construção da memória do cristianismo alexandrino por Eusébio do que sobre a realidade da Escola. Mais adiante no texto Eusébio afirma

Conta-se pois, que demonstrou um zelo tão grande pela doutrina divina com sua ardente disposição de ânimo, que inclusive foi proclamado arauto do Evangelho de Cristo para os pagãos do Oriente e enviado até as terras Índias. Porque havia, sim, havia até aquele tempo ainda numerosos evangelistas da doutrina, cuja preocupação era colocar à disposição seu inspirado zelo de imitação dos apóstolos para crescimento e edificação da doutrina divina.

⁴⁰ Não há necessariamente uma teologia unificada nesse momento, mas, optamos por usar o termo apenas fins didáticos e argumentativos. Não há, portanto uma defesa de uma teologia em específico, mas, apenas necessidade didática de diferenciar o conteúdo dos pensamentos relatados.

Destes foi também Panteno, e diz-se que foi à Índia, onde é tradição que descobriu que o Evangelho de Mateus havia-se adiantado à sua chegada entre alguns habitantes do país que conheciam Cristo: Bartolomeu, um dos apóstolos, teria pregado para eles e havia-lhes deixado o escrito de Mateus nos próprios caracteres hebreus, escritos que conservavam até o tempo mencionado.

Certo é, ao menos, que Panteno, por seus muitos merecimentos, terminou dirigindo a escola de Alexandria, comentando de viva voz e por escrito os tesouros dos dogmas divinos (*História Eclesiástica*, V,9).

Assim, Eusébio apresenta o primeiro grande nome da escola, mencionando tradições inverificáveis, uma longa e importante missão evangelizadora em terras distantes e uma robusta formação filosófica.

No texto, Eusébio registra como primeiro líder da escola um missionário apostólico com formação filosófica bastante refinada, e desse mesmo modo, todos os outros importantes membros da escola são apresentados por Eusébio, entre eles religiosos, fiéis e filósofos. Entretanto, a importância da chamada Escola de Alexandria na formação da autoproclamada ortodoxia é inegável, uma vez que conceitos apropriados da filosofia⁴¹ e abordagens exegéticas, elaborados por seus expoentes, forneceram a base para os debates teológicos que marcariam os séculos IV e V, em especial os concílios ecumênicos⁴², para tanto, a validade e autoridade da escola seria crucial para esses séculos.

É importante ressaltar que a denominação “escola catequética” revela a complexidade nesse processo. Segundo Hoek (1997) o termo usado por Eusébio para descrever a escola, *διδασκαλεῖον* (didaskaleion), é genérico, significando “escola/lugar de ensino”. Segundo a autora, Clemente de Alexandria opta pelo termo *παιδαγωγός* (paidagogós), para se referir a si mesmo, e *διδάσκαλος* (didáskalos) para designar Cristo, o mestre por excelência. Essa diferença sugere uma mudança na prática de ensino em Alexandria, saindo de uma mais informal para uma mais institucionalizada.

A autora ressalta que a “Escola Catequética” não era uma instituição independente com currículo formal e linearidade na sucessão dos mestres, em vez disso, a escola era parte da igreja de Alexandria, em que os fiéis eram guiados para a sabedoria e conhecimento, mas no contexto da comunidade cristã.

A perspectiva de Hoek (1997) associada à visão de rizoma, adotada nesta

⁴¹ *Logos, ousia, hypostasis* e assim por diante.

⁴² Primeiro Concílio de Niceia em 325 d.C. Primeiro Concílio de Constantinopla em 381 d.C. e Concílio de Calcedônia: 451 d.C.

pesquisa, desafia a ideia de uma escola como instituição isolada. Logo, em vez de um modelo hierárquico e centralizado, o que emerge é uma rede de práticas e saberes, disseminada pelas comunidades cristãs de Alexandria, conectadas a certas comunidades religiosas.

A relação da Escola com a tradição judaica, em especial com a obra de Fílon de Alexandria, é outro ponto crucial. Hoek (1997) demonstra que Clemente e Orígenes conheciam e utilizavam os escritos de Fílon, apropriando-se de sua exegese alegórica e de seu modo de pensar platônico. Essa apropriação era, principalmente, literária, o que sugere que a influência de Fílon foi através de seus textos, por reinterpretação e apropriação, muito distante de uma transmissão linear de conhecimento.

A análise de Kyriacou (2023) reforça a visão da escola como parte de uma rede ampla. O autor, através da análise rizomática, mapeia as interações complexas de cristãos e não cristãos, mostrando a origem da Escola de Alexandria, que está inserida em “uma história de duas cidades”, Alexandria e Roma. O autor mostra que a referida escola não surgiu de forma isolada, mas permeada por diferentes influências, destacando a dinâmica cultural das cidades de Alexandria e Roma.

Além disso, Kyriacou (2023), com base em Berger e Luckmann⁴³, apresenta de que forma a Escola de Alexandria esteve ligada aos papéis institucionais e a atribuição de conhecimento em Alexandria e outros lugares, ao passo que demonstra como a institucionalização da escola esteve ligada a processos de legitimação da autoridade episcopal.

Nosso artigo integra a teoria de Berger e Luckmann na busca pela Escola Alexandrina de uma forma mais completa do que Stewart-Sykes. A combinação da teoria da legitimação com o rizoma deleuziano-guattariano lançará luz sobre as tensões criadas durante a formação de papéis institucionais e atribuição de conhecimento em Alexandria e em outros lugares (Kyriacou, 2023, p. 5).

Kyriacou (2023) investiga a institucionalização do aprendizado cristão em Alexandria, culminando na formação da Escola Catequética. O autor argumenta que esse processo não se limitou a dinâmicas locais, mas se entrelaçou com correntes culturais, intelectuais e eclesiais mais amplas no mundo cristão primitivo. Desse

⁴³ Berger, Peter L.; Thomas Luckmann. **The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge**. London and New York: Penguin. 1991. First published 1966.

modo, segundo o autor, a Escola, ao se tornar gradualmente subordinada ao poder do bispo, especialmente a partir de Demétrio e Heraclas, passou a desempenhar um papel fundamental na consolidação do poder episcopal em Alexandria. A nomeação de Orígenes como o único catequista autorizado, após a perseguição de 202 d.C., é vista por Kyriacou (2023) como um momento crucial nesse processo, marcando uma transição de múltiplas casas-escola para uma única escola, agora sob controle do bispo.

Para além da Escola Catequética de Alexandria, Litwa (2024) aponta para a existência de outras escolas e grupos cristãos que floresceram na cidade, especialmente no século II, cada um com suas próprias ênfases teológicas e práticas.

Quando Panteno chegou em Alexandria (por volta de 180 d.C.), havia pelo menos oito "escolas" conhecidas de pensamento cristão que estavam presentes ou já haviam existido em Alexandria (Basilidiana, Valentiniana, Marcionita, Eugnostana, Carpocraciana, Prodiciana, Cassiana e Naassena). A escola de Panteno não era mais institucionalizada ou mais conhecida entre 180 e 200 d.C. Se havia uma conexão institucional entre as escolas de Panteno - e, mais tarde, de Clemente - e a instituição posteriormente consolidada sob Demétrio é uma questão em aberto (Litwa, 2024, p. 177).

Longe de um cenário homogêneo e unificado sob uma única autoridade eclesiástica, o que emerge dos estudos de Litwa (2024) é um mosaico de comunidades, o que neste trabalho é descrito como rizoma⁴⁴ de tradições, que competiam entre si por reconhecimento e legitimidade.

Entre esses grupos, Litwa (2024) destaca os Basilidianos, com sua complexa cosmologia e sua interpretação particular das escrituras; os Valentinianos, com sua ênfase na *gnosis* como caminho para a salvação; os Carpocracianos, com suas práticas singulares; e os Setianos, com sua peculiar "teologia" que remontaria a Sete, filho de Adão. Ainda, segundo o autor, cada um desses grupos e, possivelmente muitos outros cujos nomes e ensinamentos se perderam no tempo, representava uma interpretação particular da mensagem cristã, uma adaptação dessa mensagem ao contexto cultural e religioso de Alexandria. E, embora esses grupos pudessem compartilhar alguns temas comuns, como a ideia de um deus transcendente ou a rejeição da carne corruptível, suas diferenças eram significativas, demonstrando a ausência de uma ortodoxia amplamente aceita nesse período inicial.

⁴⁴ O autor não usa diretamente o conceito de rizoma, mas este trabalho entende que a figura do rizoma é elucidativa e por isso adotamos sempre que possível para descrever as interações relatadas.

Assumindo a perspectiva rizomática proposta por Kyriacou (2023) e a ampla diversidade defendida por Litwa (2024), entendemos que é dentro do contexto rizomático cristão que a ortodoxia egípcia começará a se constituir, resultado de um longo e complexo processo de negociações, conflitos e imposições.

A partir desse novo enquadramento, o presente trabalho se volta para a contribuição de figuras-chave, como Clemente, Orígenes e Atanásio, na gradual constituição da ortodoxia egípcia, buscando demonstrar que esse processo, longe de linear e inevitável, foi marcado por tensões, disputas e apropriações seletivas de tradições anteriores. Após o registro de Eusébio, passou a existir uma realidade alternativa em que todo cristianismo teria origem ativa e direta de apóstolos. Que haveria uniformidade em seus ensinamentos e práticas, bem como alguma forma de hierarquia ou centralização dogmática sobre o que Eusébio entendia como ‘verdadeiros’ e ‘corretos’ ensinamentos.

Logo, existem no mínimo dois formatos de raízes para a Escola de Alexandria. A visão rizomática, de uma região de trocas e influências culturais profundas que formaram um centro religioso intelectual bastante plural e misto, e a raiz única e unilateral que conecta diretamente uma formação, bastante improvável, apostólica ao século IV e o primeiro grande pico ortodoxizante do cristianismo.

Assim, este trabalho assume que existem atualmente duas possibilidades factíveis para os cristianismos egípcios coexistindo em paralelo. Uma onde as raízes dos cristianismos se apresentam como um rizoma e outra onde Eusébio a partir do século IV é a própria raiz do discurso ortodoxo sobre o cristianismo egípcio. As principais características elencadas por Eusébio refletem profundamente as preocupações diretas do próprio autor, que foram incorporadas na narrativa ortodoxa e replicadas ao longo dos séculos, criando, assim, uma tradição que busca legitimar a Igreja de seu tempo.

Entre as características elencadas por Eusébio, destacam-se: a ênfase na sucessão apostólica (ausente em outros registros), como a, improvável se não impossível, garantia da transmissão da verdadeira fé, desde os apóstolos até os bispos de Alexandria; a idealização de um cristianismo primitivo ascético e intelectualizado, com uma suposta Escola Catequética como centro único de formação e difusão da doutrina “correta”; a demonização das correntes consideradas heréticas, apresentadas como desvios de uma idealizada tradição apostólica; e a centralidade da figura do bispo como líder e guardião da ancestral ortodoxia. Esses

elementos combinados constroem uma narrativa de origem única, uma linearidade histórica e uma unidade doutrinária, que contrasta com a multiplicidade, a descentralização e a fluidez que, como argumentamos, caracterizaram os cristianismos egípcios em seus primórdios.

Eusébio, ao projetar sobre o passado uma imagem idealizada da Igreja do século IV, contribuiu para a criação de uma tradição milenar, onde se postula não apenas uma origem apostólica para o cristianismo egípcio, mas também um processo unilateral de centralização e controle, desde o suposto primeiro cristão egípcio até os seus dias. Segundo essa visão, chancelada e difundida a partir de Eusébio, apenas uma única instituição de ensino, a Escola Catequética, teria existido em Alexandria, combatendo ativamente todos os outros grupos considerados ilegítimos, criando assim, categorias e divisões claras sobre os movimentos da época que foram, e talvez ainda sejam, norteadores dos estudos e debates sobre os cristianismos alexandrinos e de todos os movimentos cristãos dos primeiros séculos.

A presente pesquisa, portanto, se propôs a analisar criticamente essa construção historiográfica, buscando, nas entrelinhas da narrativa eusebiana e em outras fontes disponíveis, os indícios de uma realidade mais plural e dinâmica, que antecede e, em grande medida, contradiz a visão de uma ortodoxia unificada e preexistente.

5.2. CLEMENTE, ORÍGENES E OUTROS PENSADORES CRISTÃOS

Segundo a cronologia de Eusébio, existiu uma continuidade entre Panteno, Clemente e Orígenes. Não há nada de Panteno que tenha sobrevivido ao passar do tempo para que possa ser investigado. Clemente e Orígenes possuem algumas de suas obras que permitem ter alguma ideia de seus pensamentos e posicionamentos. A leitura atenta dessas obras revela elementos interessantes para entender os cristianismos da época. Por exemplo, na obra *Stromateis*, Clemente expõe diversas características do seu pensamento, mas de forma bastante fluida e não organizada em tópicos. Sobre *Stromateis*, o autor afirma

Esta obra não é um escrito retoricamente moldado para exibição. É uma coleção de lembretes, um tesouro para minha velhice, um remédio contra o esquecimento, um mero reflexo, um esboço de originais vividamente vivos, palavras que eu fui considerado digno de ouvir, e de homens abençoados e genuinamente memoráveis dos quais as ouvi (*Stromateis*, Livro I, 11, 1).

A obra *Stromateis*, de fato, não parece ter um objetivo expositivo / argumentativo, se assemelha mais a uma espécie de ensaio no qual Clemente disserta livremente sobre diversos assuntos. Porém, entre esses assuntos não há nenhuma menção explícita a Panteno. Logo em seguida, Clemente comenta sobre sua trajetória citando alguns mestres, mas não dá nome a eles.

Um deles, um jônio, veio da Grécia, os demais da Diáspora Grega; um da Celessíria, um do Egito, outros do Oriente, um de entre os assírios, um judeu de nascimento, da Palestina. Eu me encontrei com um último — supremo em domínio. Eu o rastreei até seu esconderijo no Egito e fiquei com ele. Ele era a verdadeira abelha siciliana, colhendo das flores do prado dos profetas e apóstolos uma substância pura de verdadeiro conhecimento nas almas de seus ouvintes. Mas eles preservaram a verdadeira tradição da abençoada doutrina em linha direta de Pedro, Tiago, João e Paulo, os santos apóstolos, filho herdando do pai (apenas poucos filhos são como seus pais) e vieram com a ajuda de Deus para plantar em nós aquelas sementes de seus progenitores apostólicos (*Stromateis*, Livro I, 11, 2-3).

Existem diversas tentativas de conectar Clemente a Panteno a partir do trecho que diz “Eu o rastreei até seu esconderijo no Egito e fiquei com ele”, mas não há nada além do Egito para garantir essa conexão. O que de fato esse trecho reforça é praticamente o contrário do que a ortodoxia defende.

Clemente diz ter tido contato com diversos sábios de várias regiões do Mediterrâneo, e mesmo com essa diversidade, Clemente defende que eles faziam uma linha direta até os apóstolos. Com isso, Clemente estabelece o seu conhecimento como descendente direto do conhecimento dos primeiros pregadores. Porém, uma⁴⁵ ortodoxia bastante distante temporalmente discordou de Clemente sobre a validade do seu conhecimento.

Ao longo dos séculos um aquecido debate aconteceu sobre a validade e verdade dos pensamentos de Clemente. A controvérsia foi ‘resolvida’ pelo Papa Bento XIV

⁴⁵ Usamos “uma ortodoxia”, pois nesse recorte entendemos existirem diversos grupos autointitulados ortodoxos em conflito pela exclusividade ortodoxa.

Qualquer um que, sem tomar partido, ponderar consigo mesmo com maduro juízo o que foi apresentado por nós até aqui, será certamente forçado a admitir que a doutrina de Clemente de Alexandria é pelo menos duvidosa e suspeita de erros, para evitar os quais os defensores de Clemente se esforçam ao máximo e buscam refúgio em várias interpretações, subterfúgios e exceções, para que não recaia sobre aquelas obras uma sentença mais severa. Neste estado de coisas, ninguém que seja sensato afirmará que o nome de Clemente de Alexandria deve ser inscrito no venerando Códice Martirológico Romano (Quisquis, citra partium studia, maturo judicio secum expendat quæ a Nobis hucusque prolata sunt, profecto fateri cogitur Clementis Alexandrini doctri nam dubiam saltem suspectamque esse de erroribus, quibus avertendis Clementis fautores animum torquent atque a variis interpretationibus, effugiis, exceptionibus, præsidium quærunt, ne gravior in Opera illa intorqueatur sententia. In hoc autem rerum statu, nemo qui sapiat, affirmabit Clementis Alexandrini nomen Martyrologii Romani venerando Codici esse inscribendum) (Bento XIV, 1748, XXX).

Essa carta apostólica existe para sanar dúvidas sobre a santidade ou não de Clemente para os católicos. Pelo conteúdo da carta, fica claro que existem posicionamentos divergentes sobre a ‘teologia’ de Clemente. Para alguns Clemente é um homem santo que deve ser respeitado como um santo mártir, enquanto outros – incluindo o Papa – afirmam que Clemente tem pensamentos ‘perigosos’ e que desviam da norma. Assim, Clemente fica fora do Martirológico Romano⁴⁶ e da Ortodoxia romana.

A essa altura, diversas divergências dividiam o universo católico, existindo várias igrejas que se entendiam como católicas e com origens apostólicas. Logo, mesmo que se entendendo como única verdadeira igreja, os católicos romanos reconheciam em algum nível a legitimidade de outros grupos mesmo que por ora fora da jurisdição papal, não que necessariamente tenha ocorrido em algum momento tal jurisdição, mas pelo menos dentro do próprio discurso ortodoxo já havia a noção de que existiam outras igrejas católicas para além da romana, e que essas igrejas – pelo menos de acordo com o discurso ortodoxo – já fizeram parte da comunhão ortodoxa em um passado, mas que por motivos vários deixaram de congregar mutuamente. Em algumas delas Clemente é santo até hoje e faz parte da ortodoxia local⁴⁷. Assim, é quase sempre nesse sentido que Clemente surge dentro do discurso ortodoxo.

⁴⁶ Trata-se de uma longa lista de santos e beatos, que é utilizada principalmente para celebrar as festas dos santos contidos na própria lista.

⁴⁷ Como pode ser visto em: <https://www.orth-transfiguration.org/resources/library/writings-of-the-saints/st-clement-of-alexandria-150-220/>; <https://www.orthodox.net/journal/2013-01-09-apostolic-succession-explained-by-st-clement-of-alexandria.html> e https://www.stclementacademy.com/about_us/our_saint

Algumas ideias são boas para a ortodoxia, mas outras não.

Clemente, portanto, é um caso bastante espinhoso principalmente pela característica retroativa da ortodoxia. Mas para Eusébio não existia dúvida alguma sobre o valor e validade de Clemente, a ponto de Clemente se tornar crucial para a legitimidade da Escola de Alexandria. Além disso, obviamente, Clemente se entendia como continuidade do pensamento apostólico

Estou certo de que eles ficarão encantados — não quero dizer satisfeitos com esta minha exposição, mas simplesmente pela preservação da tradição em seguir meus prenúncios. Na minha opinião, o esboço de uma alma que anseia por preservar a tradição abençoada sem perder uma única gota é mais ou menos assim: "Quando um homem ama a sabedoria, o coração de seu pai será aquecido" (*Stromateis*, Livro I, 12, 1).

Clemente entende ser a continuação do pensamento de seus mestres e, conseqüentemente, do pensamento dos apóstolos. Provavelmente a origem dessa separação entre Clemente e a ortodoxia ocorreu a partir do século IV, com a polêmica ariana e todo o 'pânico ariano' que ocorreu na ortodoxia. Tanto Clemente quanto Orígenes cunharam (ou transferiram) para o pensamento cristão diversos conceitos da filosofia helenística que foram fundamentais para os debates cristológicos do século IV em diante. Entretanto, Clemente e Orígenes ficaram do lado 'errado' desses debates, mesmo que em seu tempo esses 'lados' ainda não existissem.

Existiram diversos debates sobre o pensamento de Clemente e sua validade para o pensamento cristão. Entretanto, esses debates passam necessariamente pela trama complexa de conceitos que Clemente usou para pensar.

Não cabe a este trabalho entrar profundamente nos debates teológicos sobre uma validade ou não do trabalho de Clemente e Orígenes, e não haveria nenhum progresso a nossa proposta entrar a fundo nos termos específicos de ambos, pois já existem vários trabalhos que o fazem. O foco deste trabalho é a narrativa fundacional criada ao longo dos séculos que deformou os eventos dos primeiros grupos cristãos no Egito. Logo, não catalogamos Clemente e Orígenes em nenhuma categoria de pensadores. Assumimos apenas os dados preservados sobre suas origens e comparamos com a narrativa ortodoxa.

Sobre a origem de Clemente, também há debates sobre a procedência alexandrina do autor. Annewies van den Hoek (1990) tratou especificamente sobre essa questão em um artigo que pode ser traduzido como 'Quão alexandrino era

Clemente de Alexandria? Reflexões sobre Clemente e seu contexto alexandrino⁴⁸. Nesse texto, a autora faz comparações entre o pensamento de Clemente e os demais que circulavam em alexandrina naquele momento. A autora conclui que independentemente de seu local de nascimento, tudo na produção de Clemente estaria condizente com o contexto alexandrino. Embora tenha ficado conhecido como Clemente de Alexandria, a autora, aponta como mais provável uma origem ateniense. E, ainda segundo Hoek (1990), o epíteto foi acrescentado posteriormente para distingui-lo de Clemente Romano.

As obras de Clemente são as primeiras da Escola de Alexandria a que temos acesso, como já mencionamos anteriormente. E justamente essas obras abrem milhares de debates sobre o pensamento de Clemente. Mas, para primar pela objetividade, manteremos foco apenas na maior polêmica em que Clemente é envolvido. Ao longo de seus pensamentos Clemente usa a contraposição entre a verdadeira gnose e a falsa gnose. Aparentemente, o fato de ter reconhecido a existência de uma gnose foi suficiente para uma polêmica dominar o debate sobre Clemente ser ou não um cristão gnóstico. Griggs (2000) traz um comentário sobre esse debate

Clemente é assim colocado no meio do meio gnóstico ao aceitar a tradição de uma gnose secreta, e no Livro VII dos *Stromateis* ele define nos termos mais positivos o que um verdadeiro gnóstico deve ser. A dificuldade em definir um gnóstico fez com que muitos comentaristas desesperassem de chegar a um consenso. [...] Nem todos os gnósticos ou sistemas gnósticos usam todos os elementos associados ao gnosticismo, e o problema de determinar qual proporção dos ingredientes gnósticos para a teologia "ortodoxa" está em um autor ou movimento é um problema preocupante no momento (Griggs, 2000, p.59).

Como anteriormente mencionado, o debate sobre o gnosticismo se demonstra pouco produtivo para os objetivos deste trabalho. Se Clemente e Orígenes eram ou não em algum nível algo parecido com o que tradicionalmente se catalogou como gnósticos, pouco ou nada de fato interferem para os fins deste trabalho. Na verdade, justamente a dificuldade ao longo dos séculos em catalogar as crenças de Clemente – e vários outros autores da época – reforça a ideia de um rizoma onde a ‘gnose’ é mais um dentre vários elementos coexistindo, coinfluenciando e sendo

⁴⁸ Título original em inglês: “How Alexandrian was Clement of Alexandria? Reflections on Clement and his Alexandrian background”.

coinfluenciados. Deste modo, buscar nas palavras de Clemente – ou qualquer outro autor da época – pistas sobre sua adesão consciente ou inconsciente a qualquer ‘heresia’ é, de algum modo, retomar o trabalho de Irineu, Atanásio, do próprio Clemente e montar um cenário no qual existiu em algum momento a parte de dentro da ortodoxia e a parte de fora dessa ortodoxia. Algo que dentro de um rizoma, existe no campo do discurso e não se encontra na prática. Essas relações são muito mais fluidas do que relatadas pelos apologistas. O grande problema nesses casos é o fato de os relatos sobreviventes provirem dos acusadores, registrando assim de modo deformado esses grupos de crenças. Porém, por outro lado, a existência de tantos acusadores em tantos lugares novamente reforça a ideia de um rizoma. Nenhum bispo se daria ao trabalho de escrever longas acusações contra grupos inexistentes na realidade próxima de sua comunidade. Provavelmente esses grupos existiam e incomodavam bastante seja por dimensão ou por resistência.

As questões sobre como uma ‘heresia’ pode ser subjetiva ficam mais claras quando observamos Orígenes e sua obra. Sobre Orígenes, Pereira (2019) comenta

Tendo sua obra sido comentada pela sua contemporaneidade e pelos séculos vindouros, Orígenes possui tanto traços autobiográficos esparsos em seus escritos, quanto relatos de homens que o sucederam em sua biblioteca, sendo que esses admiraram sua forma de pensamento ou, ao contrário, encabeçaram anatematizações contra sua doutrina. Nomes como Eusébio de Cesareia ou Jerônimo de Estridão são os maiores contribuintes em volume de dados biográficos e, conseqüentemente, obtiveram maior atenção à época e, posteriormente, de comentaristas dos sécs. XIX e XX (Pereira, 2019, p. 21).

Assim como Clemente, Orígenes também é um assunto espinhoso para a ortodoxia. Embora sua situação seja mais definitiva e o origenismo seja tratado como heresia, ainda assim, Orígenes seguiu sendo muito influente no cristianismo. Eusébio, provavelmente é um dos maiores responsáveis por manter Orígenes relevante nos debates pelo fato de, em sua *História Eclesiástica*, dedicar um livro inteiro à história de Orígenes. O livro VI inicia do seguinte modo

E como também Severo suscitou uma perseguição contra as igrejas, em todas as partes consumaram-se esplêndidos martírios dos atletas da religião, mas multiplicaram-se especialmente em Alexandria. Os atletas de Deus foram enviados para lá, como ao maior estádio, desde o Egito e de toda a Tebaida, e por sua firme paciência em diversos tormentos e gêneros de morte, cingiram-se com as coroas preparadas por Deus. Entre eles achava-se também Leônidas, chamado "o pai de Orígenes", que foi decapitado, e deixou seu filho ainda muito jovem. Não seria demais descrever brevemente com que predileção pela palavra divina viveu o rapaz desde então, já que é muito abundante o que se conta sobre ele entre o povo (*História Eclesiástica*, VI, 1, 1).

Eusébio, apresenta Orígenes como filho de um mártir. É uma figura muito forte, principalmente pensando que Orígenes mesmo perdendo o pai para as perseguições, ainda se manteve fiel a suas crenças. E é nesse tom de grandeza que Eusébio leva toda a narrativa sobre Orígenes. Seguindo no relato de Eusébio, Orígenes foi instruído pelo pai nas escrituras e fez o ensino comum para todos na época.

E efetivamente, tendo-se exercitado já desde pequeno nas divinas Escrituras, tinha já lançados não pequenos fundamentos para as doutrinas da fé. Também nestas tinha se ocupado sem medida, pois seu pai, antes do ciclo de estudos comum a todos, fez com que sua preocupação por elas não fosse secundária.

Em consequência, antes de ocupar-se das disciplinas helênicas, em toda ocasião o introduzia a exercitar-se nos estudos sagrados, exigindo-lhe cada dia passagens de memória e relações escritas.

Estes exercícios não desagradavam o menino, antes até, empenhava-se neles com ardor excessivo, ao ponto de que, não se contentando com os sentidos simples e óbvios das Escrituras Sagradas, já desde então buscava algo mais e investigava visões mais profundas, de forma que chegava a pôr em apuros seu pai perguntando-lhe o que queria significar o sentido da Escritura divinamente inspiradas (*História Eclesiástica*, VI, 2, 7-9).

Dos primeiros trechos do livro VI, podemos entender que, segundo Eusébio, Orígenes foi membro de uma família cristã, provavelmente nasceu e viveu no Egito os seus primeiros anos de sua vida. A família provavelmente tinha algumas posses, pois Eusébio menciona o confisco de uma propriedade (*História Eclesiástica*, VI, 2, 13). Com seu pai teve a introdução ao pensamento cristão e em Alexandria estudou o que se estudava em termos do ensino helênico. Após um tempo recebeu proteção e tranquilidade de uma senhora riquíssima de Alexandria (*História Eclesiástica*, VI, 2, 13). Sobre a tal mulher Pereira (2019) afirma

Essa mulher teria sob sua comitiva um homem chamado Paulo de Antioquia, sendo ele associado a uma escola gnóstica; esse contato com Paulo, altamente debatido, traria consequências para os futuros escritos e pensamentos de Orígenes (Pereira, 2019, p. 27).

Sobre esse trecho em especial cabe alguns esclarecimentos. Em nota de pé de página, Pereira faz algumas afirmações resumindo o gnosticismo. Após essas afirmações vem a nota 22 que expõe um debate muito comum sobre Orígenes

Na relação de Orígenes com Paulo, de Faye (1923, p. 9) afirma que “essa ligação não teve nada de surpreendente. Orígenes jamais fora tolerante”, algo que conclui ser o fator de separação do alexandrino com a mulher. Essa afirmação do autor é a mesma de Daniélou, que concorda que o alexandrino jamais teve intenções de se unir ao pensamento de Paulo. Essas ideias são baseadas no que expõe Eusébio, que diz que Orígenes guardou a regra de fé desde a infância (*História Eclesiástica*, VI, 2, 14). Daniélou conclui sobre isso que, apesar das intenções apologéticas de Eusébio ao escrever tais considerações, isso já se mostra uma característica efetiva do pensamento do alexandrino. Citando a regra de fé que é presente no *Sobre os Princípios*, o tratado que melhor expõe a doutrina de Orígenes, ressalta como esse combate às heresias da época, como as de Marcião e Heracleão; por mais que suas opiniões tenham sido condenadas posteriormente pela Igreja, suas obras foram escritas submetendo-se à Igreja e, outrossim, feitas com intuito de exercitar sua capacidade teológica (DANIÉLOU, 1948, p. 23-24) (Pereira, 2019, p.27, nota 22).

Pereira (2019) faz uma breve menção ao debate sobre as possíveis influências gnósticas de Orígenes evidenciadas pelo contato com o indivíduo chamado Paulo. Os autores citados na nota são Eugène De Faya⁴⁹ e Jean Daniélou⁵⁰. De fato, esse é um tópico muito discutido – assim como vários outros – sobre a vida de Orígenes, onde pequenos detalhes de sua trajetória registrada por terceiros são evidência suficiente para catalogá-lo em algum grupo de definição bastante flexível e não ortodoxo. Esses debates existem justamente pela ação do tempo sobre as camadas de ortodoxia que vão se depositando sobre o assunto e vão turvando o entendimento. Pereira (2019) não erra ao citar a existência do debate. É um assunto relevante para o tópico Orígenes, porém, foi a ação ortodoxa que criou a existência desse tipo de debate e é geralmente nos termos ortodoxos que esses debates acontecem. A nota continua

⁴⁹ De acordo com as referências do autor: DE FAYE, E. **Origène**. Sa vie, son oeuvre, sa pensée. Paris: Ernest Leroux, 1923.

⁵⁰ De acordo com as referências do autor: DANIÉLOU, J. **Origène**. Paris: La Table Ronde, 1948.

Todavia, Nautin discorda deles por meio de uma afirmação: a de que é raro de se encontrar um adolescente que, frente a um adulto brilhante, mantenha-se insensível à retórica do mesmo. “Será ali”, pergunta, “que ele teve seu primeiro contato com a gnose?” (NAUTIN, 1977, p. 415). Não sendo possível responder a tal pergunta, Nautin lembra que as acusações feitas posteriormente contra o alexandrino podem sempre nos trazer de volta a essa convivência com Paulo (NAUTIN, 1977, p. 415) (Pereira, 2019, p.27, nota 22).

O autor mencionado nessa segunda parte da nota é Pierre Nautin⁵¹. Esse trecho é um exemplo do quão especulativo e específico pode se tornar o debate sobre a vida de Orígenes. Questiona-se a capacidade de convencimento de um adolescente por um adulto eloquente. Já Orígenes nada fala sobre tal convivência, nada fala sobre o tal Paulo e menos ainda sobre concordar ou discordar dele. Se o Paulo citado fosse importante para a formação das ideias de Orígenes, ele não o mencionaria em algum momento? Também não há resposta para essa pergunta. Há uma conclusão possível nesse tópico: a categoria ‘cristianismo gnóstico’ se demonstra mais um problema e não uma ferramenta. Assumindo o pressuposto da existência de uma categoria chamada Gnosticismo e que dentro desta categoria existe uma outra categoria chamada Gnosticismo Cristão e que dentro desta várias outras subcategorias existem, não estaríamos, na verdade, particionando a realidade de forma bastante arbitrária? Esse tipo de categoria se apresenta mais como uma armadilha teórica. Muitos autores ficam presos em tais definições e categorias que, muitas vezes, são apenas maquinações identitárias de certos grupos ortodoxos. Orígenes se entendia cristão, e tão cristão quanto um cristão poderia ser.

As questões que a pregação apostólica nos transmitiu de maneira clara são as seguintes: em primeiro lugar, que há um só Deus, que criou e ordenou todas as coisas e que, quando ainda nada existia, fez existir todas as coisas que Deus, depois da criação e da fundação do mundo, foi o Deus de todos os justos: de Adão, Abel, Seth, Enós, Enoque, Noé, Sem, Abraão, Isaac, Jacó, dos Doze Patriarcas, de Moisés e dos Profetas; o mesmo Deus, tal como tinha prometido antes pelos Profetas, nos últimos tempos, enviou o Senhor Jesus Cristo, sem dúvida, para chamar em primeiro lugar Israel, mas depois para chamar também os pagãos, depois da infidelidade do povo de Israel (Orígenes, *Tratado sobre os Princípios*, livro I, 4).

O quão mais cristão deveria ser Orígenes para ser considerado suficientemente cristão? Não temos uma resposta exata para esta pergunta. Entretanto, como o texto

⁵¹ De acordo com as referências do autor: NAUTIN, P. *Origène: sa vie et son oeuvre*. Paris: Beauchesne, 1977.

deixa claro, Orígenes se entende como seguidor de uma fé cristã que descende dos apóstolos e parece muito com o conteúdo dos símbolos de fé aprovados em concílios nos séculos posteriores. Entretanto, Orígenes enxerga diferenças entre os grupos que se entendem cristãos

Ora, uma vez que há muitos desacordos entre aqueles que professam a fé em Cristo, e que essas discordâncias não são só sobre questões secundárias, ou mesmo muito secundárias, mas também sobre questões importantes e às vezes de grande importância – como acerca de Deus, do Senhor Jesus Cristo, sobre o Espírito Santo, e não somente sobre eles, mas também sobre as criaturas, isto é, as Dominações, as Santas Potestades –, por causa disso parece-nos necessário estabelecer em primeiro lugar sobre cada um desses assuntos uma diretriz certa e uma regra clara; e depois faremos também uma investigação sobre os demais assuntos (Orígenes, *Tratado sobre os Princípios*, livro I, 2).

Orígenes reconhece a pluralidade dentro dos ‘que professam a fé em Cristo’. Não apenas reconhece como entende necessário fazer investigações a fim de estabelecer regras mais claras. E é exatamente isso que parece ser o que o autor fazia. Griggs (2000) comenta sobre Orígenes

Se Orígenes não parece estar de acordo com o pensamento gnóstico (que é cada vez mais difícil de definir devido aos numerosos e doutrinariamente diversos textos que estão sendo descobertos e atribuídos aos gnósticos), ele certamente está em casa com o sincretismo gnóstico. Um de seus alunos, Gregório Taumaturgo, disse sobre Orígenes que ele ensinou seus alunos a coletar todos os escritos dos antigos filósofos e poetas ao estudar filosofia. Eles não deveriam rejeitar nada, exceto as palavras dos epicuristas, que negavam a existência de uma Providência. Todos os outros deveriam ser estudados pela verdade que poderia ser encontrada neles (Griggs, 2000, p.66).

Orígenes, de fato, parece ser um assunto que, quanto mais aprofundado, mais dúvidas suscita. Principalmente quando partindo de categorias pré-definidas. Certamente, este trabalho não explorou todas as camadas do pensamento de Orígenes e Clemente, e não era essa a pretensão. Clemente e Orígenes aparecem aqui apenas como exemplos do quão mais complexos e distantes da narrativa de Eusébio os cristianismos do Egito foram. Por mais que alguns nomes e datas se encontrem dentro do eixo de eventos, a interpretação de Eusébio distorce completamente a realidade egípcia. Soma-se a isso, conceitos cunhados por grupos autointitulados ortodoxos intensificando as brumas que cobrem a história do

cristianismo egípcio. Porém, a alegoria de um rizoma parece explicar esses cristianismos no Egito de forma mais adequada. Tanto Orígenes quanto Clemente tiveram contatos múltiplos com outras formas de pensar, seja através de leituras, correspondências ou de suas várias viagens dentro do rizomático Mediterrâneo.

Um panorama que não pode ser ignorado é a centralização da Sé alexandrina que pode, de fato, ter interferido profundamente na percepção ortodoxa de Orígenes. Assumindo o relato de Eusébio, ainda com dezoito anos Orígenes foi posto 'à frente' da escola catequética pelo 'chefe' da igreja Demétrio (*História Eclesiástica*, VI, 3,3-8). Segundo Eusébio, Orígenes, seria uma espécie de filósofo perfeito. Asceta, virtuoso nos estudos e piedoso nos assuntos divinos. Para além disso, muitos discípulos de Orígenes foram mártires, o que reforçaria a qualidade e verdade de seus ensinamentos – ao menos na visão específica de cristãos dessa época – segundo Eusébio. Assim, Orígenes é apresentado como uma figura bastante influente e relevante para o cristianismo local. Porém, há a questão da autocastração de Orígenes, que causou bastante debate na época. Eusébio sobre isso afirma

Efetivamente, tomando muito ao pé da letra com ânimo bastante juvenil a frase: *Há eunucos que se castraram a si mesmos pelo reino dos céus* e pensando, por um lado, cumprir assim a palavra do Salvador, e por outro, com o fim de evitar entre os infiéis toda suspeita e calúnia vergonhosa, já que sendo tão jovem, tratava das coisas de Deus não apenas com homens, mas também com mulheres, decidiu-se a concretizar a palavra do Salvador, cuidando para que passasse despercebido para a maioria de seus discípulos (*História Eclesiástica*, VI, 8, 2).

Eusébio parece tentar justificar a ação de Orígenes dizendo que ele era muito jovem, não pretendeu tornar o assunto público e serviria como uma salvaguarda, uma vez que ele tinha contato com muitas mulheres. De fato, a castração é um assunto nesses primeiros cristianismos. Há uma interpretação de alguns cristãos da época sobre o Evangelho de Mateus que diz

Alguns são eunucos porque nasceram assim; outros foram feitos assim pelos homens; outros ainda se fizeram eunucos por causa do Reino dos céus. Quem puder aceitar isso, aceite (Mateus 19,12).

Esse trecho em específico entraria em contradição com Deuteronômio 23,2, no qual se lê: *“Qualquer que tenha os testículos esmagados ou tenha amputado o membro viril não poderá entrar na assembleia do Senhor.”* Porém, segundo Eusébio

isso não foi um problema a priori. Eusébio continua sobre a tentativa de ocultar a castração de Orígenes

Mas não lhe era possível, mesmo querendo-o, ocultar semelhante façanha, e assim mais tarde soube-o Demétrio, como presidente daquela igreja. Muito se admirou por aquela façanha, e aceitando o zelo e a sinceridade de sua fé, exortava-o a ter ânimo e o estimulava a empenhar-se agora com mais força na obra da catequese (*História Eclesiástica*, VI, 8, 3).

Eusébio nesse trecho está criando uma contraposição ao trecho que vem em seguida. Afirma que Demétrio aceitou e até admirou o zelo de Orígenes. Porém no trecho seguinte

Tal era então a atitude de Demétrio. Mas não muito tempo depois, vendo o êxito de Orígenes, sua grandeza, seu brilho e sua fama universal, foi vítima de paixão humana e tratou de descrever aos bispos de todo o mundo aquela façanha como sendo totalmente absurda, quando os bispos mais experientes e mais ilustres da Palestina, a saber, os de Cesareia e Jerusalém, considerando Orígenes digno de privilégio e da mais alta honra, impuseram-lhe as mãos para ordená-lo presbítero (*História Eclesiástica*, VI, 8, 4).

Para Eusébio, a castração de Orígenes foi usada para deslegitimá-lo. E há uma boa lógica nessa informação. Antes, sendo apenas um professor Orígenes não causaria nenhum incômodo ao bispo, mas uma vez tornado sacerdote ele já poderia ser uma ameaça ao bispo. Eusébio reforça a ideia

Assim pois, no mesmo momento em que Orígenes havia alcançado uma grande glória e havia conquistado em todas as partes e entre todos os homens considerável renome e fama de virtude e sabedoria, Demétrio, não tendo nenhum outro motivo de acusação, armou um escândalo tremendo por aquela ação que Orígenes havia cometido sendo um menino e se atreveu a envolver em suas acusações os que o haviam promovido aos presbiterato (*História Eclesiástica*, VI, 8, 5).

Eusébio deste modo demonstra diretamente um bispo tramando contra a 'ordenação' de um sacerdote por inveja. Seria Demétrio o primeiro bispo centralizador do Egito? Não há uma resposta muito clara para essa pergunta. Porém, Pereira (2019) faz um bom apontamento sobre toda a situação entre Demétrio e Orígenes

Esse fato da vida do alexandrino nos deu abertura para explorarmos uma tendência que se construiu com os primeiros bispos cristãos, desde à época em que essa religião ainda se colocava como um judaísmo reformado, até o séc. III d.C., onde tentativas regionais por parte de alguns bispos – como Calisto e Demétrio – fizeram os cristianismos tomarem uma direção cada vez mais institucionalizada, centrada na figura do bispo. Essa atitude, que consequentemente gerou um embate com Orígenes, justifica a procura do último por continuar a exercer as suas atividades em outro lugar (Pereira, 2019, p.117).

Pereira (2019) entende que ações de alguns bispos com o passar do tempo levaram a uma centralização institucional com o bispo no centro e que a disputa entre Orígenes e Demétrio seria um exemplo dessas disputas locais. Assumindo o que Eusébio relata, é possível imaginar um cenário no qual um bispo busca o apoio de outros bispos para resolver questões locais que ele sozinho talvez não tivesse legitimidade suficiente para resolver. Afinal, se Demétrio tivesse capacidade de lidar com a situação sozinho, ele precisaria envolver “*bispos de todo o mundo*”? E pode ser que isso tenha se transformado num artifício cada vez mais comum. Porém, a nomeação de Orígenes por Demétrio e a posterior disputa revelam um ambiente de supressão e centralização crescente. Demétrio parecia já ter a capacidade de escolher alguém para liderar a escola, e quando o novo líder se tornou influente, a ponto de talvez rivalizar com ele, foi removido e difamado. É importante notar que Eusébio não atribui a ação de Demétrio a motivos ‘teológicos’, mas talvez a questões pessoais. Estaria Eusébio tentando proteger a ortodoxia de Orígenes? Não há uma resposta clara para isso. Mas deve-se notar que Eusébio teve uma conexão forte com a Sé alexandrina e certamente tinha seus interesses em legitimar não apenas a Sé, como também a escola.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa pesquisa teve início de forma quase acidental. Após um levantamento de bibliografia sobre o cristianismo egípcio algumas perguntas se apresentavam e nunca eram respondidas de forma satisfatória. Quando o cristianismo chegou ao Egito? Como era esse cristianismo? Quão ortodoxo era o Egito antes do concílio de Niceia? O cristianismo egípcio era gnóstico? O objetivo primário era buscar as primeiras manifestações ortodoxas em território egípcio e entender as relações entre essas primeiras manifestações e o concílio de Niceia. Porém, o cenário nos primeiros séculos do cristianismo egípcio teve uma mudança muito significativa com a descoberta dos textos de Nag Hammadi. Essa drástica mudança ainda tem seus impactos na bibliografia sobre o assunto. Nag Hammadi, de fato, foi uma descoberta que reabriu discussões muito antigas sobre o cristianismo egípcio e em especial sobre o gnosticismo cristão, e essas discussões ainda não parecem ter se encerrado. Deste modo, a presente pesquisa passou a investigar a possibilidade levantada por Teixeira (2014), McLean (2020, 2022) e Kyriacou (2023) que propõem uma perspectiva rizomática para o cristianismo.

Os estudos mais recentes, mesmo não usando a metáfora do rizoma, descartam Marcos como primeiro “enviado” para pregar a Boa nova cristã no Egito. Não há, fora de Eusébio, nenhuma origem apostólica para o cristianismo local. Além disso, parece improvável que Fílon tenha registrado os primeiros convertidos como *Therapeutae*. Dentro do contexto da comunidade judaica egípcia esse grupo se adequa perfeitamente sem a necessidade de possuir qualquer elemento da pregação apostólica da época. Assim, é provável que a mensagem cristã (em vários formatos diferentes) tenha, de forma desordenada, se inserido nas comunidades judaicas locais.

No mesmo sentido, há o registro de um homem de nome Apolo que teria origem em Alexandria e não teve contato com o núcleo apostólico até o encontro com os seguidores de Paulo. Nesse contexto, tal como apresentado em Atos dos Apóstolos e nas cartas de Paulo, Apolo merece destaque. Sua atuação independente, sua suposta origem alexandrina e seu conhecimento da mensagem de Jesus, mesmo antes de seu contato com o grupo de Paulo, o tornam um exemplo paradigmático da pluralidade e da descentralização dos cristianismos primitivos.

Apolo personifica a natureza rizomática desse movimento, demonstrando que a fé cristã se espalhava por diferentes caminhos, por diferentes redes de conexão, e não apenas através de uma sucessão apostólica linear e hierarquicamente organizada. Sua trajetória, portanto, desafia a própria noção de uma "ortodoxia" preexistente reforçando as origens do cristianismo como um fenômeno múltiplo e em constante transformação.

Apolo, mais adiante no registro, pode ser entendido como um Apóstolo após trabalhar junto com Paulo. Fica subentendido que ele já fazia um trabalho missionário antes de conhecer o grupo de Paulo. E, após esse contato, passou a desenvolver funções dentro do movimento, a ponto de, em ao menos uma comunidade, existir algum nível de rivalidade entre os seguidores de Paulo e Apolo. Apolo seria um homem bem instruído no debate e articulado com os preceitos que o grupo de Paulo tinha, mesmo antes do contato. Nada desse registro soa estranho se desafiarmos o discurso ortodoxo sobre Alexandria proposto por Eusébio de Cesareia.

É certo que um contexto histórico específico determina a visão de Eusébio sobre o Egito cristão e, junto a esse contexto, devem-se somar as intenções ortodoxizantes de Eusébio. As percepções moldadas por Eusébio sobre o cristianismo egípcio determinaram a forma como esse cristianismo foi estudado ao longo do tempo. Sua *História Eclesiástica*, embora fonte fundamental, não pode ser lida como um relato neutro e objetivo, mas sim como uma construção narrativa que reflete as preocupações e os valores do século IV, e não a complexidade dos séculos anteriores.

A ênfase na sucessão apostólica, na unidade doutrinária, na figura central do bispo e na existência de uma "Escola Catequética" desde os primórdios serve, em Eusébio, como instrumentos de legitimação da Igreja de seu tempo. Ele projeta sobre o passado uma imagem idealizada, buscando conectar Alexandria a uma linhagem apostólica ininterrupta e a uma tradição de ensino ortodoxo. No entanto, essa narrativa, como demonstramos ao longo deste trabalho, se choca com a realidade multifacetada dos cristianismos egípcios.

As raízes dos cristianismos antigos devem ser entendidas no sentido de pluralidade de correntes, ausência de um centro unificador e dinâmica de intercâmbio e conflito que marcaram os primeiros séculos. Para isso, a metáfora de um rizoma parece demonstrar essas raízes de forma mais adequada, em contraposição à imagem tradicional de uma árvore com tronco e ramificações hierarquizadas. Uma vez que figuras como Apolo, Fílon e junto a eles os textos de Nag Hammadi demonstram

uma condição de indissociabilidade de vários elementos que não podem ser rigidamente separados ou hierarquizados, como 'ortodoxia' e 'heresia' ou 'judaísmo', 'helenismo' e 'cristianismo'.

McLean (2020, 2022) busca através da esquizoanálise romper com as estruturas totalizantes e conferir maior pluralidade aos pensamentos sobre o início do cristianismo. Embora não endossemos a aplicação teológica da esquizoanálise, reconhecemos sua metáfora do rizoma como ferramenta de desconstrução de narrativas ortodoxizantes que moldaram as narrativas sobre o cristianismo primitivo. Trata-se, portanto, de visualizar o cristianismo primitivo como um campo de forças em interação, e não como um sistema doutrinário preestabelecido, com uma origem única e um desenvolvimento linear.

Assim, a partir dessa abordagem, a própria ideia de uma 'Escola Catequética' com contornos definidos e uma sucessão ininterrupta de mestres se revela uma construção posterior, que buscava impor uma unidade artificial sobre um cenário muito mais complexo e dinâmico. Não apenas a Escola Catequética de Alexandria não era tão "escola" e nem tão "catequética", como não era a única. Ao mesmo tempo que Panteno, Orígenes e Clemente, existiram outros a ensinar em Alexandria. Esses que Eusébio associou à Escola de Alexandria não representam a totalidade do pensamento religioso/cristão local e nem ao menos seriam um registro de uma prática majoritária. Diversos outros grupos existiram e tiveram participação na formação de comunidades e até mesmo na formação de conceitos que foram bem quistos pela ortodoxia posterior, mesmo com a exclusão de tais grupos da mesma ortodoxia que se apoderou de seus conceitos.

É certo que a visão ortodoxa deformou o registro de vários grupos, como pode ser visto no debate atual sobre o gnosticismo. Longe de ser uma entidade monolítica e externa ao cristianismo, se revela como um conjunto de ideias e práticas que dialogavam e competiam com outras correntes cristãs, em um ambiente de intensa efervescência religiosa. A proximidade é tanta que há autores como Griggs (2000) que defendem não existir separação clara entre cristão e gnóstico. Da mesma forma, há autores como Broek (2013) que propõem que o gnosticismo é um sistema religioso autônomo que se apropriou de conceitos cristãos. Existindo também autores, como Williams (1996), que propõem desmontar o conceito de gnosticismo e passar a adotar análises mais próximas, e de forma mais individualizada, dos grupos assim rotulados. A somatória dessas visões tão distantes sobre o mesmo assunto pode se unificar

dentro da metáfora do rizoma. Assumindo que o termo gnosticismo seja de origem ortodoxa, e que muitos grupos foram catalogados retroativamente à revelia, este gnosticismo passaria a ser um nó dentro do rizoma. Deste modo, não há de fato nenhuma separação entre cristianismo e gnosticismo. Assim, ele sozinho também existe dentro do rizoma e às vezes é encontrado com elementos cristãos.

Similarmente ao debate sobre as definições do gnosticismo, Clemente, Orígenes e o próprio Eusébio são distorcidos para se enquadrarem dentro de conceitos sólidos e cunhados pela ortodoxia. O viés ortodoxo não trabalha com escalas graduais suaves. Clemente é herético ou ortodoxo, não cabe nuances, não se pode ter dúvida. Mesmo que o suposto erro não fosse entendido como erro em sua época. O ponto de vista ortodoxo se impõe de forma binária, retroativa e não se preocupa com possíveis distorções da realidade. E justamente por essas características o viés ortodoxo da história do Egito cristão dominou ao longo dos séculos, e de certa forma segue norteando alguns debates. Ao oferecer respostas fáceis para perguntas difíceis, a ortodoxia cunhou vários termos que seguem nos debates sobre o cristianismo.

Ao desconstruirmos a narrativa ortodoxa, ao reconhecermos a natureza rizomática dos cristianismos egípcios, abrimos caminho para uma compreensão mais justa e abrangente da história dos cristianismos. As tradições marginalizadas passam, finalmente, a ser entendidas como de fato se apresentavam, ou seja, muitas vezes tão cristãs quanto os grupos autodeterminados ortodoxos. Clemente, Orígenes ou até Eusébio não tiveram dúvidas sobre serem cristãos. Pelo contrário, eles foram cristãos que, dentro de seu contexto, 'lutaram' contra falsas doutrinas. Ironicamente, nem eles e nem seus principais adversários ficaram do 'lado certo' e posteriormente passaram a ser entendidos como desviantes em alguma parte de seu pensamento.

Várias obras foram escritas buscando uma origem, uma raiz ou um início para os cristianismos egípcios. Porém, provavelmente essas raízes são a mesma e unilateral raiz. Como um rizoma, é deste modo que as raízes dos cristianismos egípcios se revelam até o presente momento.

REFERÊNCIAS

FONTES:

ATANASIO - ANATOLIOS, Khaled. **Athanasius**. The Early Church Fathers. London and New York: Routledge, 2004.

BENEDICTI PAPÆ XIV litteræ apostolicæ **De Nova Martyrologii Romani Editione** ad joannem v portugalliæ et algarbiorum regem illustrem. 1748.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Novo Testamento. São Paulo: Paulus, 2016.

CLEMENT of Alexandria. **Stromateis: Books 1-3**. Translated by John Ferguson. Washington: The Catholic University of America Press, 1991.

Eugnostos, the blessed and the Sophia of Jesus Christ, in: ROBINSON, James M. (Ed.) **The Nag Hammadí Library in English**. New York: HarperCollins, 1990, p. 222-43.

EUSÉBIO DE CESAREIA. **História Eclesiástica**. São Paulo: Novo Século, 2002.

EUSEBIUS. **The Ecclesiastical History, Volumes 1-2**. Translated by Kirsopp Lake, J.E.L. Oulton, H.J. Lawlor. London; New York; Cambridge, Mass: William Heinemann; G.P. Putnam's Press; Harvard University Press, 1926-1932.

IRINEU. **Contra as Heresias**. São Paulo: Paulus, 1995.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

ORÍGENES. **Tratado sobre os Princípios**. Tradução de João Eduardo Pinto Basto Lupi. São Paulo: Paulus, 2014.

PHILO JUDAEUS. De Vita Contemplativa - **On Ascetics**, c. 30 CE. Translated by Charles Duke Yonge. Ancient History Sourcebook. Disponível em: <https://origin.web.fordham.edu/halsall/ancient/philo-ascetics.asp>. Acesso em: 25 abr. 2025.

BIBLIOGRAFIA:

BAKOS, Margaret Marchiori. Egiptomania: fragmentos do mundo antigo no Brasil. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 22., 2003, João Pessoa. **Anais do XXII Simpósio Nacional de História: História, acontecimento e narrativa**. João Pessoa: ANPUH, 2003. CD-ROM.

BARNARD, L. W. St. Mark and Alexandria. **Harvard Theological Review**, Cambridge, v. 57, p. 145-150, 1964.

BARROSO, André Luís dos Santos. **Interações Culturais no Interior dos Cristianismos**: Experiências Religiosas Plurais na Costa Norte-africana nos Dois Primeiros Séculos da Era Comum. 2014. Tese de Doutorado em História. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

BORGES, William Saraiva; STREFLING, Sérgio Ricardo. A Navalha de Ockham: Função Lógica e Critérios de Aplicação. **5ª Semana Integrada UFPEL 2019, XXI Encontro de Pós-Graduação**. Pelotas, 2019.

BROEK, R. van den. **Gnostic religion in antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

CHEVITARESE, André Leonardo. Maria, Menino Jesus e a ilegitimidade física do Filho de Deus. O uso do modelo iconográfico de tipo universal (mãe/filho) pelos cristãos. In: CHEVITARESE, André L.; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (Orgs.). **Jesus de Nazaré**: uma outra história. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2006, p. 43-59.

CHEVITARESE, André Leonardo. **Cristianismos**. Questões e debates metodológicos. Rio de Janeiro: Klínē, 2011.

CROSSAN, John Dominic. **O Jesus Histórico**: A vida de um camponês judeu do Mediterrâneo. Rio de Janeiro Imago, 1994.

CROSSAN, John Dominic. **Render Unto Caesar**: The Struggle Over Christ and Culture in the New Testament. New York: HarperOne, 2022.

DANKER, Frederick W.; BAUER, Walter. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature**. 3rd edition. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995. v. 1.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DELLA TORRE, Robson Murilo Grando. **A atuação pública dos bispos no principado de Constantino**: as transformações ocorridas no Império e na Igreja no início do século IV através dos textos de Eusébio de Cesareia. Campinas, SP: [s. n.], 2011. 475 p. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2011.

EDWARDS, M. J. Gnostics and Valentinians in The Church Fathers. **The Journal of Theological Studies**, Oxford, v. 40, n. 1, p. 26-47, 1989.

EHRMAN, Bart D. **The Orthodox Corruption of Scripture**: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament. Oxford: Oxford University Press, 1996.

FAIA, Tatiana José Rodrigues. **Filon de Alexandria**: Flaco. Tradução, Introdução e Notas. 2010. 154 f. Dissertação de Mestrado – Mestrado em Estudos Clássicos. Universidade de Lisboa, 2010.

FRITZE, Ronald H. **Egyptomania: A History of Fascination, Obsession and Fantasy**. London: Reaktion Books, 2016.

GRIGGS, C. Wilfred. **Early Egyptian Christianity: From Its Origins to 451 CE** (Brill's Scholars' List). Leiden: Brill Academic Publishers, 2000.

HEEVER, Gerhardus van der. Early Christian discourses and literature in North African Christianities in the context of Hellenistic Judaism and Graeco-Roman culture. In: BONGMBA, Elias Kifon (Ed.). **Routledge Companion to Christianity in Africa**. London; New York: Routledge, 2016, p. 61-78.

HOEK, Annewies van den. How Alexandrian Was Clement of Alexandria? Reflections on Clement and His Alexandrian Background. **Heythrop Journal**, Oxford, v. 31, n. 2, p. 179-194, 1990.

HOEK, Annewies van den. The "Catechetical" School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage. **Harvard Theological Review**, Cambridge, v. 90, n. 1, p. 59-87, 1997.

KYRIACOU, Chrysovalantis. On the Origins of the Alexandrian School: Rhizomes, Episcopal Legitimation, and a Tale of Two Cities. **Religions**, Basel, v. 14, n. 4, 482, p. 1-27, 2023.

LAYTON, Bentley. **As Escrituras Gnósticas**. São Paulo: Loyola, 2002.

LITWA, M. David. **Early Christianity in Alexandria: From its Beginnings to the Late Second Century**. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.

MANNINEN, Tuomas W. No True Scotsman. In: ARP, Robert; BARBONE, Steven; BRUCE, Michael (Ed.). **Bad Arguments: 100 of the Most Important Fallacies in Western Philosophy**. Oxford: John Wiley & Sons Ltd, 2019, p. 374–77.

MCLEAN, Bradley H. **Deleuze, Guattari and the Machine in Early Christianity: Schizoanalysis, Affect and Multiplicity**. London: Bloomsbury Academic, 2022.

MCLEAN, Bradley H. What Does a Thousand Plateaus Contribute to the Study of Early Christianity? **Deleuze and Guattari Studies**, v. 14, n. 3, p. 533-553, 2020. Disponível em: <https://www.eupublishing.com/dlgs>. DOI: 10.3366/dlgs.2020.0415.

MEDEIROS, Edalaura Berny. **Ser cristão no século IV: Identidade na História Eclesiástica** de Eusébio de Cesareia. 2012. 97 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2012.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O cristianismo primitivo como objeto da história cultural: delimitações, conceitos de análise e roteiros de pesquisa. **Antíteses**, Londrina [s. l.], v. 8, ed. 16, p. 31-49, julho 2015.

PAGELS, Elaine. **Os Evangelhos Gnósticos**. Tradução de Marisa Motta. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

PARROTT, Douglas M. Gnosticism and Egyptian Religion. **Novum Testamentum**, Leiden, v. 29, n. 1, 1987, p. 73-93.

PARROTT, Douglas M. Introduction to Euginostos, the blessed (III,3 and V,1) the Sophia of Jesus Christ (III,4 and BG 8502,3). In: ROBINSON, James M. (Ed.) **The Nag Hammadí Library in English**. New York: HarperCollins, 1990, p. 220-21.

PEARSON, Birger A. Earliest Christianity in Egypt: Some Observations. In: GOEHRING, James E.; PEARSON, Birger A. (Ed.) **The Roots of Egyptian Christianity**. Philadelphia: Fortress Press, 1986, p. 132-60.

PEARSON, Birger A. Basilides the Gnostic. In: LUOMANEN, Petri; MARJANEN, Antti (Ed.). **A Companion to Second Century Christian 'Heretics'**: Supplements to *Vigiliae Christianae* 76. Leiden: Brill, 2005, p. 1-31.

PEREIRA, Breno Teles. **O Contra Celso de Orígenes e a *paideia* apostólica em formação na Cesareia Marítima (séc. III d.C.)**. 2019. 140 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2019.

ROBINSON, James M. (Ed.) **The Nag Hammadí Library in English**. New York: HarperCollins, 1990.

SELVATICI, Monica. **Os judeus helenistas e a primeira expansão cristã**: questões de narrativa, visibilidade histórica e etnicidade no livro dos Atos dos Apóstolos. 2006. 247 f. Tese de Doutorado em História – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

SLEDER, Daniel. **Eusébio de Cesareia e a construção de uma identidade cristã através do diálogo com judeus, helenos e hereges sob a dominação romana**. 2019. 187 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2019.

TEIXEIRA, Gismair Martins. **O rizoma bíblico-literário**. 2014. 270 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.

WILLIAMS, Michael A. **Rethinking "Gnosticism"**: An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton: Princeton University Press, 1996.

WISNIEWSKI, Eliseu. Resenha de: BOGAZ, Antônio Sagrado. Vocabulário Teológico: Teologia Patrística. São Paulo: Paulinas, 2022. **Encontros Teológicos**, Florianópolis, v. 37, n. 1, p. 217-219, jan.-abr. 2022.