

ARTIGOS

A IDEALIZAÇÃO DE ROMA E SUA ACEITAÇÃO PELOS CRISTÃOS

(Continuação)

CAPÍTULO IV

ROMA PERANTE OS ESTÓICOS E OS CRISTÃOS

Julgamos ser assunto fora de dúvida que a crença na perenidade de Roma desenvolveu-se, da época de Augusto em diante, como um elemento religioso de considerável importância na história imperial, contrapondo-se às predições de caráter também religioso que, vindas do Oriente, pregavam a queda da cidade e encontravam motivo de júbilo nesta perspectiva. Mas achamos também evidente que não se pode distinguir em tal crença apenas o fundamento religioso, — ou melhor — somos de opinião que o grande ponto de partida para a sua formação não foi religioso, mas filosófico. A nosso ver, Roma corresponderia à entidade que chegara à concretização, dentro dos limites das possibilidades terrenas, dos ideais políticos da grande corrente de filosofia estoica, que tão forte era neste período; naturalmente, tais ideais representariam o que de melhor pudesse ser imaginado em matéria político-social (1) dentro da referida escola e Roma, realizando-os,

(1). — Preferimos usar a expressão "político-social" em virtude da dificuldade de se fazer uma separação perfeita entre os fatos ou idéias que deveriam ser agrupadas exclusivamente sob o título de "sociais" ou "políticas". A este propósito, torna-se bastante elucidativa a seguinte passagem de Oppenheimer: "Die Begriffe schwanken so stark, dass z. B. Arnold Klöppel in seinem Buche "Staat und Gesellschaft" genau dasjenige Staat nennt, was ich als Gesellschaft bezeichnen werde, und umgekehrt genau das "Gesellschaft", was ich "Staat" nenne. Die Unklarheit der Begriffsbildung deutet bereits auf den zweiten inneren Grund vor: die ältere Gesellschaftsphilosophie hat zwischen den beiden Phänomenen so gut wie niemals unterschieden und niemals scharf unterschieden. Den antiken Schriftstellern gelten beide mehr oder weniger als identisch: jede kleine organisierte Menschengruppe ist fuer Platon bereits ein Staat während unsere Zeit in der Regel von einer Gesellschaft sprechen würde. Nur betonen die der Stoa mehr geneigten Schriftsteller stärker den "gesellschaftlichen", die der epikureischen Lehre mehr geneigten stärker den "staatlichen" Charakter der Gemeinschaft, die genau von Natur wegen, diesen durch Satzung entstanden ist. Diese Gleichsetzung geht dann durch Vermittlung der kanonischen Philosophie bis auf die Neuzeit" ("Staat und Gesellschaft", in "Handbuch der Politik", I, pág. 118). Cf. Bréhier, "Chrysisippe", págs. 266-267.

não poderia ser superada por potência alguma, o que lhe daria o privilégio de ser a última etapa da história humana. A perenidade surgiria, então, como um atributo ligado à idéia de perfeição, uma vez que a Roma idealizada seria a cabeça do organismo político perfeito, — o Principado. Daí para o terreno religioso, a passagem teria sido facilitada pela influência oriental, — por intermédio da *Dea Roma* — e pela obra do próprio Augusto (2).

Se investigarmos alguma cousa a respeito da formação de Otaviano, vamos encontrá-lo orientado por filósofos estoicos, como Ário Didimo de Alexandria e Atenodoro de Tarso (3) que, — certamente — incutiram no seu espírito os princípios da mesma filosofia política grega da qual Sêneca, o grande estóico do Império antes de Marco Aurélio, tiraria a essência do seu pensamento (4). Nestas condições, julgamos inegável a influência do estoicismo sobre a própria concepção do Principado de Augusto, apesar da existência de autores que opinam em sentido contrário, como por exemplo, Syme, para o qual seria inútil procurar na supremacia de Augusto a última expressão de uma doutrina estoica, do governo do "melhor cidadão", mesmo porque Augusto nada mais teria sido do que um chefe revolucionário, que conquistara o poder por meio da guerra civil (5). Ora, quer nos parecer que dificilmente seria possível, dentro do desenvolvimento cultural a que chegara a Roma do fim do século I a. C. (6), efetuar-se tão radical transformação na organização do Estado sem que houvesse um sistema de idéias que norteasse o pensamento do autor dessa reforma. De fato (ninguém discute a evidência), Augusto conseguiu o poder por meio da guerra civil, da força, portanto; mas parece-nos que não se pode tomar o seu regime como um produto exclusivo da força, colocando o fundador do Império em pé de igualdade com qualquer chefe bárbaro que conseguisse impor-se à sua tribo, ou com algum tipo de caudilho vulgar. Isto porque os romanos haviam atingido um elevadíssimo grau de cultura, dispendo de elementos

(2). — Considerando-se que as crenças ligadas a Roma foram integradas na religião imperial, podemos aplicar-lhes aqui as seguintes palavras de Toynbee ("A Study of History", V, pág. 647): "... We may observe that political potentates do sometimes succeed in establishing a cult when this cult is an expression, not of any genuine religious feeling, but merely of some political sentiment that is masquerading in a religious disguise."

(3). — Homo, "Auguste", pág. 24; Bardou, "Les empereurs et les lettres latines d'Auguste à Hadrien", págs. 10 e ss.; o mesmo autor nota que todos os seus mestres de filosofia foram estoicos (pág. 11) e liga ao estoicismo a obra de Augusto, "Hortationes ad philosophiam" (pág. 23); Pasquali, "Orazio lirico", pág. 380, sublinha especialmente o papel do estóico Ário Didimo como confidente e diretor espiritual de Augusto. Buchan ("Augustus", págs. 20-21), destaca a influência de Posidônio sobre o espírito de Otávio.

(4). — Béranger, "Pour une définition du Principat", in "Revue des études latines", tomos XXI-XXII, pág. 144. Para Weber, in "Cambridge Ancient History", XI, pág. 367, as idéias políticas de Augusto prender-se-iam mesmo ao estóico Panécio, através de Cícero.

(5). — "The Roman revolution", págs. 321-322.

(6). — Cf. Guillemin, "Le public et la vie littéraire à Rome", pág. 39.

mais do que suficientes para desejarem a adoção, ou melhor, a adaptação à realidade, de uma forma de govêrno ideal e que melhor correspondesse às suas aspirações, que eram a paz, o equilibrio interno, mas com a hegemonia sôbre o mundo antigo. E, como dissemos, acreditamos que o sucesso de Augusto foi devido principalmente ao fato de suas concepções políticas — que só podiam ser a expressão de uma dada formação filosófica, — se acharem enquadradas dentro das idéias estoicas, que dominavam o ambiente romano em matéria política. Quanto ao elemento fôrça, não ficaria êle incluído no passado que Otaviano riscara ao adotar o nome de Augusto? — não se ligaria à Roma "causa malorum", enquanto que o Príncipe ficaria associado à nova Roma, mantenedora da paz e da prosperidade? — Acreditamos que sim, conforme já o demos a entender no capítulo anterior, onde se encontram as bases para a refutação do ponto de vista expellido por Syme.

De mais a mais, achamos interessante que uma das mais recentes tentativas de conceituação do Principado vâ recorrer justamente ao estoicismo, para nele encontrar a base do regimem (7). Uma carta de Augusto a seu neto Caio, que nos foi transmitida por Aulo Gêlio (8), constitui-se em documento importantíssimo para mostrar que Augusto compreendia a legitimação da conquista do poder pelo mérito e não pela fôrça, e certa passagem de Suetônio confirma ainda a significação do mérito pessoal nas idéias políticas de Augusto (9).

Isto, aliás, não poderia ser considerado grande novidade; assim como o próprio estoicismo não foi criação romana, mas helenística, também suas influências no campo político não se verificaram pela primeira vez em Roma, mas no mundo helenístico. O império de Alexandre já poderia encontrar uma certa relação com a filosofia dos cínicos, precursores do estoicismo, que proclamavam ao sábio cidadão do mundo (10), cuja política seguia as leis da virtude mais do que as da cidade; razão porque eram favoráveis a formas de govêrno que dessem margem à aplicação destes ideais. Para tanto, evidentemente, havia necessidade de ser rompido o quadro estreito da "Polis" grega; daí a simpatia dos

(7). — Béranger, art. cit..

(8). — "As noites áticas", XV, 7: "Mas peço aos deuses que, o tempo que me resta viver, seja-me permitido passá-lo com boa saúde, num Estado perfeitamente feliz." Cf. importantes comentários de Béranger, art. cit..

(9). — "Augusto", 56: "Jamais recomendou seus filhos ao povo sem acrescentar: "se eles mais tarde o merecerem." Béranger, art. cit., pág. 145 nota que idéias semelhantes surgem em Ovídio, "Pônticas", II, 8, 20 e ss., em Plínio-o-moço, "Panegírico", 7, 4, na "História Augusta", Pert., 6, 9, Tac., 4, 3 etc.. A legitimação do exercício do poder pelo mérito pessoal era um princípio comum a cínicos e a estóicos e, segundo Rostovtzeff, deve-se procurar a explicação para a resistência oposta aos Flávios por parte dos filósofos das duas escolas, particularmente no que se refere a Helvídio Prisco ("Historia social y económica del Imperio Romano", I, págs. 229 e 252). Cf. Dudley, op. cit., pág. 135.

(10). — Robin, "La pensée grecque", pág. 203; Westernarck, "Christianity and Morais", pág. 107.

cínicos por tôdas as formas de organização política que fôssem incompatíveis com aquela estreiteza, tais como o império persa e, mais ligado aos gregos, o império de Alexandre (11). O macedônico serve a Onesícrito para a representação da aplicação do ideal de Diógenes de cidadania do mundo (12), propagando entre os povos mais selvagens a cultura filosófica dos gregos; segundo Plutarco (13), teria êle manifestado opiniões extraordinariamente concordantes com o único fragmento que nos foi conservado das obras de Antístenes a respeito de Ciro (14), o que contribui para revelar a ligação entre suas idéias políticas e a filosofia dos cínicos (15).

Após Alexandre, o que se vê de importante no campo filosófico é o aparecimento de novas escolas, entre as quais a estoica, fundada mais ou menos em 300 a. C., por Zeno de Cítio, discípulo de Crates (16) que, por sua vez, o fôra de Diógenes de Sinope. Os estoicos encontraram a expressão adequãda à concepção de mundo da nova época que se iniciara, e que se caracterizava pelo alargamento de horizontes (17) e, ao contrário dos cínicos, — que recomendavam completo retiro em relação à vida política (18), interessaram-se pela política helenística, exercendo influência sobre vários príncipes do período. Citamos, por exemplo, Esfero do Bósforo, em Esparta sob o govêrno de Cleómenes III e no Egito

(11). — Bréhier, "Histoire de la Philosophie", I, pág. 277.

(12). — Cf. Überweg, "Grundriss der Geschichte der Philosophie", I, pág. 168. A respeito de Onesícrito, cf. Dudley, "A History of Cynicism", págs. 39-40.

(13). — Alexandre, 40 e 41. Cf. Wendland, "H.R.K.", pág. 44.

(14). — Através de Epiteto, 4, 6, 20.

(15). — Veja-se, a este respeito, o interessante trabalho de Fisch, "Alexander and the Stoics", in "American Journal of Philology", vol. LVIII, 1 e 2.

(16). — Cf. Dudley, op. cit., págs. 96-97.

(17). — Wendland, "H.R.K.", pág. 41. A própria região de origem da maioria dos estoicos contribuiu para dar-lhes tal largueza de horizontes; Cf. Westermarck, op. loc. cit. e Wendland, op. loc. cit., que assim se expressa: "Die Mehrzahl der älteren Stoiker stammt aus dem Osten, aus einem Gebiete der Völker — und Kultur Mischung. So verbinden von vornherein keine engen Fäden sie mit den national hellenischen Anschauungen und historischen Traditionen, und diese historische Voraussetzungslosigkeit macht die Stoa vorzüglich geeignet, die neuen Grundlagen des Daseins theoretisch festzulegen." Cf. Bréhier, op. cit., I, pág. 286; Guignebert, "Le Christ", pág. 224; Windelband, "La Filosofia Helenístico-romana", pág. 55 e ss.; Freyer, "Weltgeschichte Europas", pág. 473: "Nachdem der Grieche nicht mehr Polites ist — denn das ist man nur zwischen heimischen Menschen und Göttern — wird er Kosmopolit. An die Stelle der faktischen und totalen Bindung tritt in der stärker sich durchmischenden Welt die Gleichheit des Bewusstseins und der Bildung. Es ist immer so gewesen: wer seiner konkreten Einordnung beraubt, also privat ist, findet sich mit seinesgleichen in einer universalen Ordnung zusammen."

(18). — Cf. Rostovtzeff, "The social and economic History of the Hellenistic World", II, pág. 1121. Note-se, entretanto, que os estoicos não se apresentaram como reformadores políticos, uma vez que dois princípios principais podem ser destacados no setor político no estoicismo antigo:

1 — O sábio deve ocupar-se de política, isto é, preencher tôdas as funções de cidadão e de magistrado, a menos que alguma coisa o impossibilite de cumprir tais obrigações.

2 — Indiferença em relação às diversas formas de govêrno. A sua preferência pela monarquia, num sentido prático e não apenas ideal, parece ter-se desenvolvido posteriormente. Cf. Bréhier, "Chrysisippe", págs. 262-266.

Ptolemaico (19), e todo o círculo de filósofos da Macedônia, onde Antígono Genatas revelou-se grande admirador de Zeno (a ponto de querer tê-lo como conselheiro e diretor espiritual), e de Cleanthes, reunindo ao seu redor um grupo de estoicos em que se destacaram principalmente Arato de Sole, Filônides de Tebas e Perseu de Cítio (20).

Assim, o estoicismo foi dispendioso de campo propício para o desenvolvimento de seus ideais políticos e sociais (21), que o próprio Zeno sistematizara numa obra intitulada "A República", celebradíssima na Antiguidade (22), mas que só nos chegou fragmentariamente, graças a pequeno número de alusões e citações devidas a outros autores. A participação dos estoicos na vida política helenística foi de enorme importância para a evolução de suas teorias, levando-os a caminhar, de um plano completamente ideal, para outro, talvez menos brilhante, mas mais prático. Na obra de Zeno já se reflete claramente esta mudança: partindo do idealismo anárquico dos cínicos, que o levaria a negar qualquer utilidade à lei (23), a afirmar que "as mulheres deveriam ser de domínio comum dos sábios, cada um usando a que lhe agradasse (24)" — o que poria em perigo a instituição da família — e assim por diante, Zeno acaba por se revelar estoico, e não mais cínico, defendendo princípios incompatíveis com o anarquismo utópico (25). Festa, com bastante clareza, expõe sua opinião a respeito desta mudança, como se vê:

"Discípulo de Crates, (Zeno) não quis seguir a tradição do mestre e fundou uma escola própria. Por que? — A razão principal é uma incoerência inevitável a todo sistema racionalista quando, da simples especulação teórica, pretenda passar a exercer uma ação direta sobre a vida real. Nenhum dos cínicos teria podido iludir-se e querer

-
- (19). — Diógenes Laércio, VII, 177, ap. Festa, "I frammenti degli stoici antichi", II, pág. 178, fr. 1 e pág. 180, fr. 5; Plutarco, "Vida de Cleômenes", 2 e 11, ap. Festa, op. cit., II, pág. 179, frs. 3 e 4. Robin, op. cit., pág. 411. Cf. Bréhier, "Chrysippe", págs. 12-13.
- (20). — Diógenes Laércio, VII, 6, 9, ap. Festa, op. cit., II, pág. 57, fr. 2; cf. Tarn, in "Cambridge Ancient History", VII, págs. 203-204; Bréhier, op. cit., I, pág. 289; Bardy, "La conversion au Christianisme durant les premiers siècles", págs. 77-78.
- (21). — Rostovtzeff, op. cit., II, pág. 1110.
- (22). — Plutarco, "De Alexandri fortitudine", I, ap. Festa, op. cit., I, pág. 9.
- (23). — Festa, op. cit., I, pág. 10; "Se os homens fossem o que deveriam ser, compreender-se-iam imediatamente entre si, não teriam necessidade de leis, e constituiriam naturalmente a melhor sociedade civil que se possa desejar. Se, ao contrário, permanecer a diferença entre os homens, não há lei que possa eliminá-la. Porque, quando nos governos democráticos fala-se em igualdade dos cidadãos, fala-se e acredita-se em algo que é depois desmentido pelos fatos." Cf. Wendland, "H. R. K.", pág. 42.
- (24). — Festa, op. cit., I, pág. 22, fr. 21; cf., para os cínicos, Ueberweg, op. cit., I, pág. 168.
- (25). — "Apprenant à l'homme à se considérer non comme une simple partit, mais comme un membre d'un vaste organisme social... Zenon donne à l'esprit purement négatif et frondeur du cynicisme un espoir positif" (Bidez, J., "La Cité du Monde et la Cité du Soleil chez les Stoiciens", pág. 50, ap. Toynbee, "A Study of History", VI, pág. 1, nota 3).

transformar a sociedade da época num exército de filósofos mendicantes, de pessoas dispostas a viver "segundo a natureza", na pobreza, na renúncia total a todas as comodidades de uma vida civil... Zeno apercebeu-se disto, sentindo-se também, ao que parece, não completamente nascido para manter a atitude imudente e insolente de um Diógenes, e pensou num modo de acomodação, mantendo-se fiel aos princípios da escola de Antístenes, sem por isso entrar em luta com o mundo inteiro. Esta tendência conciliadora podia permitir sua propaganda ainda entre as classes sociais que, de início, deveriam mostrar-se mais contrárias aos cínicos. Assim, o programa máximo, impraticável — pelo menos no momento — cedia lugar a um programa mínimo, suficientemente inofensivo para poder ser aceito sem prevenções de escola (26)."

Tratar-se-ia, assim, em poucas palavras, de uma grande capacidade de evolução que, aliás, contribuía para diferenciar os estóicos de seus contemporâneos epicuristas (27) e que, no setor político, era ainda incentivada pelo contato com a realidade (28). Graças a isto, certamente, encontram-se entre os fragmentos d'"A República" de Zeno, trechos que demonstram certo senso de prática, nada mais tendo de utopia anarquista; veja-se, por exemplo, como se expressa o filósofo a respeito da lei:

"A lei é cousa nobre, sendo um arrazoado que ordena o que se deve fazer e veda o que não se deve fazer. Desta nobreza da lei resulta a nobreza do homem que segue a lei e a põe em prática, que se diz homem honesto, e daquele que sabe interpretá-la e expô-la, que se diz juriconsulto. Só o sábio pode preencher estas duas funções. O estulto não pode ser nem o executor, nem o expositor da lei (29)."

Trata-se, portanto, do mérito pessoal legitimando o exercício de funções legislativas, o que é mesmo expressamente confirmado:

"O justo é tal por natureza, e não em virtude de convenção: daí o motivo do sábio tomar parte na vida pública e especialmente naqueles estados que demonstram um certo progresso para uma constituição perfeita; e a atividade legislativa, e o escrever obras úteis a quem as leia, corresponde propriamente aos homens de valor... (30)."

Subsistem sempre, entretanto, as influências dos princípios éticos, as idéias fundamentais do Cosmopolitismo e da Humanidade, da reconciliação e confraternização gerais de todos os homens, de uma divina lei da natureza, posta em nosso coração e que é superior às restritas leis humanas (31). O mérito pessoal — eis o

(26). — Festa, op. cit., I, pág. 13; cf. Rostovtzeff, op. cit., II, pág. 1132.

(27). — Robin, op. cit., pág. 410; cf. Waltz, "Vie de Sénèque", págs. 39-48.

(28). — Cf. Wendland, "H.R.K.", pág. 44; aliás, tal aptidão dos estóicos deveria facilitar o seu sucesso entre os romanos, sempre tão preocupados com o aspecto prático da vida (cf. Friedlaender, "La sociedad Romana", pág. 1131; Hochart, "Études sur la vie de Sénèque", págs. 42-43).

(29). — Stob., "Ecl.", II; II, 102, ap. Festa, op. cit., I, pág. 16, fr. 4. Tais idéias iam contra o anarquismo dos cínicos, é claro (cf. Rodier, "Études de philosophie grecque", pág. 226).

(30). — Estobeu, "Ecl.", II, 94, 7, ap. Festa, op. cit., I, pág. 23, fr. 28. Veja-se Bréhier, "Chrysisippe", pág. 267-268.

(31). — Wendland, "H.R.K.", pág. 42.

único critério para o estabelecimento de diferenças entre os homens; e por isto não se deveria "distinguir o grego do bárbaro considerando-se a clâmide e a adarga, ou o acinace e o candis, mas sim, tomar o valor como sinal do grego, e a vileza como característica do bárbaro (32)." Explica-se destarte a afirmativa de Plutarco, ao dizer que "A República" expõe um ideal cosmopolita: a Humanidade não mais dividida em nações e cidades, mas todos os homens considerados como co-nacionais e co-cidadãos; uma só sociedade, como um só mundo (33).

Em 264 morreu Zeno. Seus ensinamentos continuaram a ser desenvolvidos pelos seus discípulos, até que um deles, Panécio de Rodes foi a Roma, ligou-se ao círculo dos Cipiões e converteu às suas idéias um grupo de romanos, dando, assim, início à era do estoicismo na cidade (34). Já Tibério Graco sofreu a ascendência de Blóssio de Cumes, revelando uma política em que se destaca claramente a influência estoica (35), que desde então preparava a atmosfera para "o advento de um Império em que as províncias se sentissem igualadas sob a égide maternal de Roma (36)"; dêste modo, a gigantesca tentativa de monarquia universal de Alexandre lançara nos espíritos a idéia da unidade do gênero humano, o estoicismo a puzera em plena luz, e ao Império Romano caberia a sua realização (37).

-
- (32). — Plutarco, "De Alex. virt.", 329 CD, ap. Festa, op. cit., I, pág. 21, fr. 20.
- (33). — Idem, idem, 329 AB, ap. Festa, op. cit., I, pág. 20, fr. 19. Naturalmente, participariam desta sociedade os dignos de formá-la, como já se viu antes. "The credit for having been the first to catch this vision in the Hellenic World is disputed between Alexander of Macedon and Zeno of Citium by their respective modern Western champions: W. W. Tarn ("Alexander the Great and the Unity of Mankind", London, 1933. Milford) and J. Bidez ("La Cité du Monde et la Cité du Soleil chez les Stoiciens", Paris, 1932, Les Belles Lettres). (Toynbee, "A Study of History", VI, pág. 6, nota 4).
- (34). — Cf. Wendland, "H.R.K.", pág. 44; Bailey, in "Cambridge Ancient History", VIII, págs. 461 e ss.; Dudley, op. cit., pág. 118-119.
- (35). — Fisch, "Alexander and the Stoics", pág. 74; Carcopino, "La République Romaine de 133 à 44 av. J. C.", pág. 186; Grenier, "Le génie Romain", págs. 216-217.
- (36). — Carcopino, op. cit., pág. 55; cf. Christ, "Geschichte der griechischen Litteratur", II, pág. 355, em que é destacada a importância de Posidônio: Fisch, op. cit., publicada em 1937, onde se lê a seguinte passagem: "When the second century B. C. brought the expansion of Rome towards world empire, the Middle Stoa of Panactius and Posidonius turned to the winning of the ruling class at Rome. They worked out a philosophical justification of Roman imperialism, durable enough to serve Italy's purposes in Ethiopia today" (pág. 76). Cf. Buchan, "Augustus", pág. 21: "...Posidonius, a Stoic who borrowed from many schools, and who tried to marry the thought of Greece and the East with Roman tradition, seeking what might be a universal creed for a universal empire."
- (37). — Aubertin, "Sénèque et Saint Paul", pág. 314; Windelband, op. cit., pág. 54. Destaquemos aqui a seguinte frase de Bréhier, após tratar do cosmopolitismo entre os estoicos antigos: "Ces idées amènent naturellement, semble-t-il, à celle d'une humanité universelle, dans laquelle les relations morales et individuelles sont plus profondes que les relations politiques. Pourtant ne concluons pas trop vite; ce seront là les fruits qui mûriront à l'époque romaine, dans le moyen stoïcisme, où l'idée de l'humanité universelle est assez bien symbolisée par l'amitié de Panétius et de Scipion" ("Chryssippe", pág. 269).

Ora, com Panécio evidenciou-se ainda a maleabilidade, a capacidade evolutiva do estoicismo (38) que, sem deixar de manter suas características fundamentais (39), recorreu a elementos de outras escolas (particularmente da Platônica e da Aristotélica), lançando as bases da filosofia romana; esta, na realidade, foi assinalada pelo ecletismo, tal como o encontramos em Cícero (40). E acreditamos não ser difícil reconhecer-se a participação do estoicismo na doutrina do Príncipe ciceroniano em que, "assim como o lavrador conhece a natureza do seu campo e o intendente é homem versado em letras, e assim como ambos descem das doces especulações da ciência aos trabalhos efetivos da prática, também o guia de que vos falo conhecerá o direito e as leis. Saberá chegar às fontes de um e de outras; . . . Deverá ser versado neste direito supremo, fora do qual não há justiça; não ignorará o direito civil. Mas assim como o piloto estuda astronomia e o médico a física, como cada um deles se utiliza para o exercício de uma arte, também êle subordinará tudo à prática (41)." É claro que se trata de capacidade, do mérito pessoal caracterizando o *Princeps*, aliado à preocupação prática — traço que já assinalara o estoicismo e que integrava também o espírito romano.

E se tivermos em mente que "na filosofia estóica o mundo aparece concebido como uma só unidade inteligível, impregnada de razão, e que a crença estóica num estado universal é simplesmente o aspecto político desta concepção filosófica geral (42)", seremos automaticamente levados a concordar com Toynbee (43), quando êste autor já aponta Cícero como totalmente influenciado pela idéia helênica da "Cosmopolis", apoiando-se na seguinte passagem:

"O homem tem um primordial laço social com Deus na posse comum da Razão — visto que nada há mais elevado do que a Razão, e que esta mais alta de tôdas as qualidades existe ao mesmo tempo em Deus e no homem. Entretanto, aquêles que têm Razão em comum, têm também em comum a Justa Razão; e desde que Justa Razão é um outro nome para a Lei, nós — seres humanos — devemos ser considerados como estando associados aos deuses também pelo elo da Lei.

(38). — Cf. Rostovtzeff, "The social and economic History of the Hellenistic World", II, pág. 1121: "In view of the important part which the actual State played in the lives of its pupils, of whom many were statesmen in Rome and Greece, the Middle Stoa made strenuous efforts to reconcile its individualism and "cosmopolitism" with the State as it existed, which to them again was the citystate. They did not pay so much attention now to βασιλεία but concentrated their efforts on the guidance of statesmen and citizens of the city-state. In this direction the activity of Panaetius was decisive, and in framing his "political" philosophy he had in mind not his influential Roman friends alone."

(39). — Cf. Rodier, "Études de philosophie Grecque", pág. 221.

(40). — Grenier, "Le génie Romain", pág. 201; Beven, "Stoïciens et Sceptiques", pág. 88.

(41). — "De Re Publica", V, 3.

(42). — Barker, "El concepto de Imperio", in "Legado de Roma", pág. 65; Goodenough, "The political philosophy of Hellenistic Kingship", pág. 58, ap. Fisch, art. cit., pág. 146.

(43). — "A Study of History", VI, pág. 332.

Mas os que partilham a mesma lei vivem sob a mesma ordem Jurídica, e isto implica em que são membros da mesma comunidade. Se, entretanto, eles estiverem sujeitos às mesmas autoridades e poderes, estarão então, a fortiori, à ordem celeste e à Divina Inteligência e ao Deus Tdo Poderoso. E, assim, o conjunto dêste Universo deve ser considerado como uma única comunidade de deuses e de homens (44)."

Vivendo numa época em que Roma já chegara a realizar o desêjo de Alexandre, Cícero revelar-se-ia, então, um fervoroso defensor das idéias ligadas à República Universal, o que faz com que mereça ser chamado "o mais entusiasmado intérprete da teoria do Pórtico (45)", e não será inútil ressaltar-se aqui a importância de Cícero como um dos preparadores espirituais da época de Augusto, o que já deu margem a que se encontrassem na sua obra as três grandes linhas mestras da literatura do início do Império, que tanto nos tem interessado: a idéia da missão de Roma, a necessidade de se estabelecer o reinado da Justiça para que tal missão pudesse ser preenchida e, por fim, a certeza do bem estar para os governados (46). Não seria de admirar, então, que o Principado de Augusto surgisse sob influência de idéias estoicas, que poderiam ter sido veiculadas pelos mestres de Otaviano, mas numa linha harmoniosa cujo ponto de partida seria Panécio, seguido por Posidônio e pelos discípulos romanos entre os quais incluem-se Varrão (47) (cujo reflexo sôbre as reformas religiosas de Augusto é bastante conhecido) e, em certa medida, o próprio Cícero (48).

Podemos, agora, retomar o curso do nosso trabalho, voltando à questão do Principado de Augusto, dando o nosso apôio ao ponto de vista de Béranger, que nos parece totalmente lógico: "O Principado surge como sendo o consórcio de dois princípios: u'a mo-

-
- (44). — "De Legibus". I, 7. Cf. Wendland, "H.R.K.", pág. 41; Christ, op. cit., II, pág. 95, assim se expressa a respeito: "Die Stoa... auch ihr Bild von der Welt als einem lückenlosen, durch zusammengehaltenen, von der Erde bis zu den Sternen reichenden Organismus hat in seiner Grosszügigkeit eine gewisse Geistesverwandtschaft mit der Idee des Imperium Romanum, und so ist dieser Philosophie unter der Römerherrschaft eine bedeutende Zukunft beschieden gewesen." Boissier, "La religion romaine", II, pág. 5; Fisher, "The beginnings of Christianity", pág. 53; Barth, "Los Estoicos", pág. 222; Moody, "The mind of the early converts", págs. 121-122.
- (45). — Aubertin, "Sénèque et Saint Paul", pág. 316.
- (46). — Knoche, "Die geistige Vorbereitung der augusteischen Epoche durch Cícero", in "Forschungen und Fortschritte", 1941, págs. 236-238, ap. Marouzeau, "L'année philologique", XVI, pág. 150.
- (47). — Cf. Howald, "Die Kultur der Antike", pág. 191.
- (48). — Cícero admirava Panécio como o primeiro dos estoicos ("vel princeps ejus (stoicae) disciplinae; magnus homo et in primis eruditus, gravissimus stoicorum") e, certamente, ouviu Posidônio, a quem julga um amigo para todas as pessoas cultas (familiaris omnium nostrum Posidonius) (Rodier, "Études de Philosophie Grecque", pág. 240); cf. Fisher, "The beginnings of Christianity", pág. 181. A respeito da predominância do estoicismo na época de Augusto, cf. Skutsch, "Aus Vergils Frühzeit", págs. 47 e 84, ap. Carcopino, "Virgile et les origines d'Ostie", pág. 756, nota 11. Para Toynbee, op. cit., págs. 78-79, Augusto seria "The founder of the Hellenic universal state".

narquia — fruto de um doloroso parto das instituições republicanas — e uma teoria filosófica emanada do pensamento grego, a “*Conjunctio potestatis ac sapientiae*”, que desejava Cícero (49).” O mesmo autor, logo em seguida, nos dá o elemento para afirmar que a base desta teoria era formada pelo estoicismo ou, pelo menos, pelo estoicismo romano, uma vez que Sêneca fazia de Augusto o modelo sobre o qual seria conveniente formar Nero (50). Poderíamos acrescentar ainda que a teoria da monarquia fora desenvolvida pelos estóicos já no mundo helenístico (51), e que o Principado surgira em Roma com u’a monarquia disfarçada; e mais, que os estóicos foram responsáveis por uma justificativa filosófica do imperialismo romano, ligando-se assim de tal maneira à própria idéia imperial (52), que permitiu que se dissesse que “através do estoicismo encontrou sua alma o Império Romano (53).” Repitamos, também, que nos parece completamente falho negligenciar-se a própria formação filosófica de Augusto, bem como sua inclinação para a filosofia (54) — fatos que não poderiam ser estranhos ao regime por êle fundado — e sublinhemos mais uma vez a afinidade entre o estoicismo e a “*Weltanschauung*” dos romanos (55).

(49). — Béranger, art. cit., pág. 152. A relação entre as idéias de Cícero e a obra de Augusto é referida também por Toynbee, op. cit., VI, pág. 332, nota 1, com base em Plutarco, “*Vida de Cícero*”, 49.

(50). — Cf. Waltz, “*Vie de Sénèque*”, pág. 43; “... le principat d’Auguste... était bien près pour eux de la perfection”; idem, pág. 247. Seneca, “*De Clementia*”, VII, VIII, 3: “...; se dizemos claramente que Augusto é o tipo do bom imperador, que o título de Pai da Pátria adaptava-se-lhe bem, ...”; idem, “*De Benefitiis*”, 2, 25, 1; 2, 27, 2; “*Apocolokyntosis*”, X. Cf. Bardou, “*Les empereurs et les lettres latines*”, pág. 254.

O exame das teorias referentes às diversas influências filosóficas que agiram sobre o Principado exorbitaria do próprio tema de nossa tese. Não podemos deixar, entretanto, de fazer menção do neopitagorismo. Sabemos, por algumas passagens de Filo e de Plutarco, e por um fragmento de Musônio, que as doutrinas pitagóricas achavam-se muito difundidas no período; mas, na medida de nossos conhecimentos, sabe-se ainda bem pouca coisa a este respeito, o que dá origem a várias questões interessantes, entre as quais destacaremos as seguintes:

a) — Sabe-se que houve relações entre o estoicismo e a escola pitagórica (cf. Aubertin, “*Sénèque et Saint Paul*”, pág. 111), mas que elementos da segunda penetraram a filosofia política dos estóicos e dos céticos? (cf. Rostovtzeff, “*Historia social y económica del Imperio Romano*”, I, pág. 251).

b) — Se os pitagóricos tivessem sido realmente responsáveis pela filosofia política, tanto da realeza helenística como do imperialismo romano, não deveríamos ouvir algo a seu respeito através dos autores antigos? (cf. Fisch, “*Alexander and the Stoics*”, pág. 76).

(51). — Cf. Überweg, op. cit., I, pág. 431. A simpatia dos estóicos pela monarquia foi particularmente acentuada no século I de nossa era; cf. Dudley, op. cit., pág. 129.

(52). — Fisch, art. cit., pág. 76; cf. Brunschvieg, “*Le progrès de la conscience dans la philosophie Occidentale*”, I, pág. 61.

(53). — Arnold, art. “*Stoics*”, in “*Encyclopedia of Religion and Ethics*”.

(54). — Filo, “*Legatio ad Gaium*”, § 309; Sêneca, “*Brev. vit.*”, 4, 2, ap. Béranger, art. cit., pág. 152.

(55). — Cf. Glover, “*The conflict of religions in the early Roman Empire*”, pág. 39: “This was indeed a philosophy for men, and it was also congenial to Roman character, as history has already shown. It appealed to manhood, and whatever else has to be said of Stoics and Stoicism, it remains the fact that Stoicism inspired nearly all the great characters of the early Roman Empire, and nerved almost every attempt that was made to maintain the freedom and dignity of human soul”; Buchan, “*Augustus*”, pág. 258.

Se observarmos os autores da época, ligados que foram à obra de Augusto, verificaremos que neles se destacam vários traços de influência estoica que contribuem para dar maior força às nossas asserções, como, por exemplo, em Tito Livio (56), Virgílio (57) e principalmente em Horácio, com maior relêvo justamente no III livro de odes, que já vimos ser o mais importante para o nosso tema. Nas odes II, III e IV dêste livro, os comentaristas revelam traços de inspiração do Pórtico, o que nos parece tanto mais interessante quando se trata de poesias constantes do famoso agrupamento de odes cívicas (58). Bem sabemos que Horácio é mais geralmente tomado por epicurista, mas julgamos não errar se nos apoiarmos na autoridade de G. Pasquali, um dos mais citados especialistas naquele poeta, para afirmar que entre os antigos, em geral, não havia uma atitude rígida em relação às diferentes escolas filosóficas, o que explica a facilidade com que o poeta entrelaça pensamentos da Estôa com doutrinas e máximas de Epicuro (59). Isto, aliás, não deixa de ter certa coerência com as características assumidas pelos estoicos e às quais já nos referimos antes: a tendência à maleabilidade e a capacidade de absorção de elementos de outras escolas; sendo de se notar que a existência de pregadores populares estoicos neste período contribuiria para facilitar o desenvolvimento dêstes traços (60).

Saltando-se alguns anos da história do Império e considerando-se a época de Nero, vamos encontrar um fato altamente significativo para nós. Trata-se, nada mais nada menos, do que da reaparição, na literatura, dos mesmos temas que vimos desenvolvidos no fim do século I a. C.. Aliás, nas suas linhas gerais, e com menor intensidade, as preocupações do período se assemelham às de que tratamos ao falarmos em Virgílio e Horácio: insatisfa-

(56). — Bernecque, "Tite Live", pág. 104; Bardon, op. cit., pág. 64.

(57). — Bardon, op. loc. cit.; Carcopino, "Virgile et les origines d'Ostie", pág. 778; Glover, "Virgil", págs. 302-304.

(58). — Villeneuve, trad. Odes e Epodos, pág. 97, nota 4; pág. 98, nota 2; pág. 102, nota 1. O mesmo autor nota também inspiração estoica em outras peças, assim como na ode II do livro II e nas Epístolas, II, 2, 146. Aliás, a influência do Pórtico é visível em toda a série das Epístolas, dando margem à afirmativa de que Horácio aderira completamente ao estoicismo (Courbaud, "Horace, sa vie et sa pensée à l'époque des Epîtres", ap. Bardon, op. cit., pág. 88, nota 1), ou pelo menos, revelava tal adesão ao dirigir-se ao povo romano (Rabe, "Das Verhältnis des Horaz zur Philosophie" in "Archiv für Geschichte der Philosophie", 1931, pág. 77, apud Bardon, op. loc. cit.). Mesmo esta restrição (combatida por Bardon) não prejudica o nosso ponto de vista.

(59). — Pasquali, "Orazio Lirico", pág. 620; cf. pág. 330: "nell'età augustea Stoa ed epicureismo, distinti nettamente nel III secolo, tendano a fondersi." Para a filosofia de Horácio nas sátiras, cf. Cartault, "Étude sur les satires d'Horace", págs. 326 e ss..

(60). — Cf. Villeneuve, "Essai sur Perse", pág. 136; Wendland, "H.R.K.", pág. 78; Dudley, op. cit., pág. 120; "Street preachers were familiar enough in Rome towards the end of the first century B. C., as we gather from Horace's references to such persons as Fabius, Crispinus, and Stertinus There is nothing to distinguish them from the Cynics of Hellenistic times as far as their creed goes, but they call themselves Stoics:....".

ção com o presente, desconfiança nos destinos do Império (61) e aspiração a algo de melhor, digamos mesmo, à Idade de Ouro, expressamente mencionada por Sêneca (62); a fase marcada pelo governo de Augusto era encarada com verdadeira saudade (63), e assim como o fundador do Império tivera a Apolo como divindade preferida, também Nero — de quem se esperava a restauração da felicidade perdida (64) — surgia como o protegido de Febo (65).

Nas obras de outros autores há a mesma repetição de temas virgilianos, merecendo ser transcrita, a êste respeito, uma passagem de Bardon, ao referir-se a T. Calpurnius Siculus e ao autor

(61). — Cf. Sêneca, "De Clementia", I, 1: "... esta imensa população dividida contra si mesma, pronta à revolta, incapaz de se dominar, condenada, se quebrar o seu jugo, a destruir-se ..."; cf. "De Ira", I, 11, 3-4, em que se nota uma verdadeira previsão da quebra de Roma sob os germanos. Cf. Sanford, "Contrasting views of the Roman Empire", págs. 441-442; Waltz, "Vie de Sénèque", págs. 154-155.

(62). — "Apocolokyntosis", IV, 1:

"Neste instante Laquesis, uma de suas duas irmãs,
Numa roupa enfeitada de festões e de flores,
Com a fronte coroada com lauréis do Permissão,
De um velo de prata tira uma longa trança,
Da qual sua mão hábil faz um fio delicado.
Sobre o fuso, o fio assume um novo brilho:
Com sua rara beleza as irmãs ficam admiradas;
E todas à porfia, ornadas de guirlandas,
Vendo sua lã brilhar e tornar-se ainda mais rica,
Com um fio dourado tecem o século de ouro.

Idem, I, 1:

"... na aurora deste século bemaventurado..."

Cf. Cartas a Lucílio, XC, 36-43. Bardon, op. cit., pág. 224; Glover, "The conflict of religions in the early Roman Empire", pág. 36.

Também no "Hercules Furioso", IV, 926 e ss. reflete-se a aspiração à Idade de Ouro, como se vê:

"Eu conceberei uma prece digna de mim, digna de Júpiter. Que permaneçam no lugar que lhes foi designado tanto o céu como a terra e o espaço etéreo; que, sem malignidade, os astros sigam seu curso eterno; possa, do alto, a paz nutrir a humanidade, e todo ferro não servir senão aos trabalhos rústicos: para traz as espadas! Possa para sempre a onda não conhecer a tempestade, e o raio não dardejear da ira de meu pai, e nunca mais, alimentado pelas neves de inverno, o rio assaltar os campos e destruí-los. Já basta de venenos: que nenhuma erva mais se torne pesada, cheia de um suco nocivo; cesse a crueldade dos reinados tirânicos!" Cf. Jeanmaire, "La Sibylle", págs. 87-88).

(63). — "Apocolokyntosis", X. Nero chegou a ser intitulado "novo Augusto", em moedas alexandrinas da época (cf. Momigliano, in "Cambridge Ancient History", X, pág. 703).

(64). — "Apocolokyntosis", IV, 1, 23-24; "De Clementia", I, II, 1.

(65). — "Apocolokyntosis", IV, 1:

"Febo, com um canto de alegria, anunciado o futuro,
"Apressa-se a servi-las de fusos sempre novos.
"E procurando na sua lira um tom que as seduza.
"Engana-as com sucesso sobre o tempo que se esgota.
"Possa um tão doce trabalho, diz êle, ser eterno!
"Os dias que fiais não são os de um mortal:
"Ele ser-me-á semelhante, tanto de aspecto como de rosto,
"Ele terá a fortuna da voz e dos cantos;
"Séculos mais felizes renascerão à sua voz;
"Sua lei fará cessar o silêncio das leis.
"Como se vê a estrela radiosa da manhã
"Anunciar a partida da noite tenebrosa,
"Ou tal como o Sol dissipando os vapores,
"Dá luz ao mundo e alegria aos corações;
"Assim César vai surgir, e a terra fascinada
"Já se regosija aos seus primeiros raios.

das duas éclogas do "Codex Einsidlensis 266 saec. X": "Os temas dos dois elegíacos são os de Sêneca na "Apocol." Em primeiro lugar, a idade de Ouro, tomada a Virgílio. Sêneca diz ("Apol. 4, 1, 23-24):

felicia lassis
saecula praestabit lequunque silentia rumpet

e Calpúrnio por sua vez (1, 42-44):

Aurea secura cum pace renascitur aetas
et redit ad terras tandem squalore situque
alma Themis posito

e o poeta do "Einsidlensis" (2, 23-24):

Saturni rediere dies astreaque Virgo
tutaque in antiquos redierunt saecula mores.

Os dois poetas desenvolvem a idéia da fecundidade do mundo devida a Nero que reconduz os "Saturnia regna" e que é venerado pelas próprias árvores (Calp., 4, 108-110). Em Calp. 1, deve-se notar o elogio da paz (v. 42; cf. v. 54, 63); o poeta retoma o tema helênico do grande homem pacificador; assim os gregos haviam louvado Demétrio Poliorceta da paz restaurada. Qualquer que seja a bajulação destes poemas, o entusiasmo da época era real Sentimo-nos confundidos ao ver tão continuamente Nero, deus "presente" (Calp., 4, 84), assimilado a Júpiter e a Apolo. Mas Sêneca dera o exemplo; nos v. 20 e ss. da "Apoc. 4, 1, correspondem os versos 9 e 10 de Calp. 4:

dulce quidem resonas nec te diuersus Apollo
despicit, o iuuenis.

Mas os poetas ultrapassam ainda o tom de Sêneca ao identificarem Nero a Apolo ("Eins.". 1. 23-24) e a Júpiter (Calp.. 4. 142-143) (66).

Qualquer espécie de comentário seria inútil, tão evidente é a semelhança entre tais características e as de que já tratamos no capítulo anterior; note-se, ainda, que "os temas da Idade de Ouro, da paz ou de um Império Apolíneo, utilizados por Calpúrnio, pelo autor das bucólicas do "Einsidlensis", por Lucano (66 A), encontram-se também nas tragédias de Sêneca (67), o que os confirma na predileção da época.

(66). — Op. cit., págs. 228-229; cf. Amatucci, "La letteratura di Roma imperiale", pág. 60, em que o autor nota que apenas os temas são os mesmos de Virgílio, sendo bem diferente o espírito que os anima. A predileção por Virgílio foi tão intensa que justificou, para a época, o emprêgo da palavra "Maronolatria" (cf. Sikes, in "Cambridge Ancient History", XI, pág. 711).

(66 A). — "Farsalia", I.

(67). — Bardon, op. cit., pág. 240. O tema de Nero pacificador é retomado por Sêneca, nas "Fenicias", v. 560.

Incontestavelmente, a personalidade que mais nos interessa dentro as que se destacam no panorama do período, tanto sob o ponto de vista político como cultural, é a de Sêneca, e julgamos ser de importância para o nosso estudo o destaque de três das idéias do filósofo-ministro; trata-se, aliás, de idéias que se mantêm dentro da linha da filosofia estoíca.

Em primeiro lugar, devemos nos referir ao ideal do cosmopolitismo, de que "todos os homens são irmãos e solidários uns com os outros, que em lugar de fecharem-se nos estreitos limites de suas pequenas pátrias, devem considerar-se como cidadãos de uma grande pátria comum, que é o universo, que, longe de odiarem-se e de prejudicarem-se, devem amar-se e entreejudar-se (68)." Numerosas são as passagens que corroboram tais linhas; citemos, por exemplo, as seguintes:

"Dirijamos nossa vida segundo esta convicção: "Meu nascimento não me prende a um único recanto. O universo inteiro é a minha pátria (69)."

"Dai a regra, da qual nos orgulhamos, não nos confinarmos nas muralhas de uma única cidade, mas de estabelecer relações com o mundo inteiro e de professar que nossa pátria é o universo... (70)."

"Não nos esqueçamos de que há duas repúblicas: uma, grande e verdadeiramente pública (71), abrange os deuses e os homens; ... outra, à qual nos prende o nosso do nascimento (Atenas, Cartago, ou não importa qual cidade)... (72)."

"Não farei caso de que a fortuna venha ou se distancie; olharei tôdas as terras como se fôsem minhas, e as minhas como se fôsem dos outros. E finalmente, viverei como quem sabe que nasceu para os outros; ... (73)."

Em segundo lugar, há o principio da igualdade entre todos os homens, tão revolucionário numa sociedade como a antiga (74), em que a escravidão era normal e encontrava o seu apôio em personalidade da envergadura da de Aristóteles, por exemplo. Nenhum trecho melhor do que o seguinte, para mostrar a maneira pela qual Sêneca considerava tal assunto:

"A natureza ordena-me auxiliar os homens; e se não escravos ou livres, nobres ou libertos, se gozam da liberdade como de um direito ou como de um presente de um amigo, o que importa? — Em todo o lugar em que há um homem, há oportunidade para se fazer o bem (75)."

-
- (68). — Benoit, "Sênèque et Saint Paul", in "Revue Biblique", 1946, I, pág. 15; Glover, "The conflict of religions in the early Roman Empire", págs. 38, 63; Favre, "La morale des stoïciens", pág. 294; Westermarck, "Christianity and Morals", págs. 45, 108; Werner, "La Philosophie Grecque", págs. 232, 234.
- (69). — Cartas a Lucílio, XXVIII, 4.
- (70). — "De tranquillitate animi", IV, 4.
- (71). — Isto é, "comum", "universal" (Waltz, nota 1 à pág. 116 da tradução).
- (72). — "De Otio", IV, 1.
- (73). — "De vita beata", XX, 5.
- (74). — Revolucionário, é como Sêneca é chamado por Pichon ("Hommes et choses de l'ancienne Rome", pág. 184).
- (75). — "De vita beata", XXIV; cf. também, por exemplo, a carta XLVII, sobre os escravos. Cf. Westermarck, op. cit., págs. 284-285.

A terceira idéia é relativa à Divina Providência, ou seja, à ação constante da Divindade sobre o mundo e à sua intervenção nos negócios humanos. Não só os estóicos, mas também outras escolas filosóficas a aceitaram; para nós, entretanto, o mais importante é que a escola predominante da Roma desta época foi a estóica, e que Sêneca, como seu maior representante, insistiu no tema da Providência (76). Leia-se, por exemplo, o "De Providentia", dedicado a Lucílio, e ter-se-á perfeita consciência deste fato. Ora, não nos esqueçamos de que tais idéias constituíam ótimo apóio para as crenças já existentes da época de Augusto, de uma predestinação de Roma, e que não poderiam senão incrementá-las, contribuindo para uma exaltação cada vez mais idealizada do papel da cidade na história.

É evidente que há uma linha contínua de ideais, desde o fim da República até a época de que estamos tratando, linha esta que deveria ainda prolongar-se por algum tempo. Já pusemos em destaque a semelhança dos temas literários entre o período de Augusto e o dos primeiros tempos de Nero: retôrno da Idade do Ouro, com tôdas as suas principais características de prosperidade e de paz (77). E quer-nos parecer que isto só se explica em função da permanência das mesmas aspirações por parte do mundo mediterrâneo em geral.

Há, é verdade, um fato que poderia ser invocado e que abalaria, de certo modo, a nossa asserção; trata-se do seguinte: as idéias expressas por Sêneca, relativas à igualdade entre os homens, à solidariedade humana e ao universalismo, não eram grande novidade, uma vez que seus germens se encontram entre os estóicos antigos, sem que se possa falar aí na repercussão imediata de uma grande aspiração coletiva. Mas é fácil remover tal objeção; basta que se lembre o que tantas vêzes se tem dito a respeito do estoicismo romano em geral e do de Sêneca, em particular. Ao passo que o estoicismo helenístico era por demais frio e pouco humano, o romano afastava-se, de certo ponto de vista, do rígido sistema dos fundadores da escola, e em Sêneca, então, a filosofia estóica surgia numa forma muito mitigada, que fazia com que a orgulhosa auto-suficiência dos gregos do Pórtico cedesse lugar a uma sensação de fraqueza e de imperfeição (78). Provavelmente, tal característica resultou do próprio senso prático dos romanos, que nunca tiveram o gôsto da especulação pura, que pode dar ao espírito o excessivo rigor lógico e uma espécie de fé ciumenta. Os estóicos

(76). — Aubertin, "Sénèque et Saint Paul", pág. 194; Glover, op. cit., págs. 38, 59.

(77). — Cf. Aubertin, op. cit., págs. 318-319.

(78). — Fisher, "The beginnige of Christianity", pág. 165; Orr, "Neglected factors in the study of the early progress of Christianity", pág. 181. Tudo isto, naturalmente, sem que deixasse de ser estóico; cf. Waltz, "Vie de Sénèque," pág. 38.

romanos, sobretudo, eram os menos sistemáticos de todos os moralistas e, de todos êles, o mais conciliante foi, sem dúvida alguma, Sêneca, que — vivendo no mundo, chegando a preceptor e a ministro de um Imperador — não podia fechar-se dentro de um sistema rígido e excessivamente impregnado de teoria da mesma forma como Diógenes se restringira ao seu tonel (79). Muito ao contrário, com êle, a frieza racional dos primeiros estóicos foi substituída “pelo calor de um coração generoso”, na expressão de Benoit (80), o que o levou a emitir pensamentos confortantes, como êste: “A natureza . . . pôs em nós um amor mútuo e nos fêz sociáveis (81).” Parece-nos que o sentido humano que se reflete nesta frase autoriza-nos a dizer que, realmente, êle podia ser o porta voz das aspirações de seus contemporâneos em geral, e não apenas de um grupo ou de uma classe.

Ora, dissemos pouco acima que tais aspirações partiam do mundo mediterrâneo, e não só de Roma. Naturalmente, para dar justificativa a esta asserção, devemos procurar as grandes correntes do pensamento da segunda metade do século I, afim de verificar se são concordes nos ideais de solidariedade humana, de paz, de abolição de fronteiras e de diferenças sociais. Já vimos o estoicismo, que dominava no mundo pagão greco-romano; vejamos agora o que se passava com o sistema de crenças e de idéias que acabaria por absorver todo o Mediterrâneo antigo: o Cristianismo.

*

* *

Em capítulo anterior tivemos ensejo de falar dos cristãos; mostrámo-los como adeptos de uma seita judaica, ligada aos israelitas no ódio ao Império Romano, ódio êste que se manifesta de maneira anacrônica na obra de Comodiano; apresentámo-los, em seguida, ligando-se a uma série de ideais relacionados diretamente com o Império e com a própria cidade de Roma, e destacamos a existência de um problema, que consistiria justamente na necessidade de se buscar uma explicação para esta mudança de atitude, e que não se fundamentasse em dados superficiais. Chegamos, agora, a êste ponto. Para nós, todo o grande alicerce desta reviravolta reside na concordância de idéias político-sociais, na época em que

(79). — Cf. Martha, “Les moralistes sous l'Empire Romain”, pág. 11: “Mais, de tous les stoïciens, le plus conciliant est, sans contredit, Sénèque.” Cf. Waltz, op. cit., pág. 39.

(80). — Art. cit., pág. 16.

(81). — Cartas a Lucílio, XCV.

se destacavam como expoentes máximos numa e noutra corrente, Sêneca e São Paulo (82).

Limitando-nos, evidentemente, apenas ao que interessa à nossa exposição, podemos dizer que a grande importância de São Paulo reside em que a êle coube a revelação de uma tendência já contida na própria origem do desenvolvimento das idéias cristãs, a saber: várias destas idéias surgiram condicionadas pelas mesmas aspirações que determinaram, na esfera pagã, o impulso à expansão da crença no advento da Idade de Ouro, com tôdas as suas características.

Haveria, então, um grande ponto de convergência entre pagãos e cristãos, mas tal ponto nunca poderia ser posto em plena luz enquanto o Cristianismo se mantivesse preso ao Judaísmo; e a Paulo coube a missão, cuja importância ultrapassa em significado qualquer palavra que usássemos para qualificá-la, de efetuar o necessário desligamento. Julgamos que Wendland se expressa de maneira bastante justa e clara ao tratar do assunto, e será de real utilidade para nós servirmo-nos de suas palavras:

“Enquanto se pensava ser possível poder traçar-se um quadro unitário do espírito antigo, lançando-se mão essencialmente, daqueles tempos, podia parecer que o Cristianismo entrara no mundo greco-romano como se fôsse uma força de outro feitio e completamente extranha, e que sua história sômente poderia ser compreendida sob o ponto de vista da luta e do domínio das resistências que se lhe opuzessem. Mas, o exame das correntes e disposições espirituais que dominavam a Antiguidade decadente, tem mostrado que esta época, compreendida na sua peculiaridade concreta, oferecia ao Cristianismo grande número de pontos de ligação e de intermediários, ia ao seu encontro com disposições e idéias aparentadas, de tal modo que a história do Cristianismo pode ser concebida dentro de um quadro de linhas concorrentes que convergiam no seu desenvolvimento.”

“Na verdade, tal desenvolvimento não é tão inevitável como pode parecer evidente ao estudioso do passado, que pense poder compreender a lógica interna dos fatos por meio do seu termo final. A predicação de Jesús apresenta dupla face, estando, de um lado, a ligação com as imagens judias e o reconhecimento do vigor prático da Lei, e de outro, o seu esforço fundamental para a superação dos limites nacionais (83). Contém ela em si, tanto a

(82). — Aubertin, op. cit., pág. 11: “De tous les apôtres, celui qui, par son génie naturel, par la grandeur de la mission qui lui fut confiée, par le nombre et le caractère de ses écrits, exprime le plus parfaitement pour la postérité le spiritualisme chrétien, c'est Saint Paul, “cet homme du troisième ciel (Bossuet).” De tout les contemporains des apôtres, l'interprète le plus éloquent, le plus enthousiaste, sinon le plus irréprochable, de la morale stoïcienne, c'est Sénèque.”

(83). — Cf. Wendland, “H.R.K.”, págs. 220-230 e 231.

possibilidade de sua reincorporação ao Judaísmo, como da vitória das tendências universalistas que o impele para a frente. Na face voltada para traz, está a comunidade de Jerusalem, ao passo que a orientação para o futuro é definida por Paulo (84)".

Compreende-se, então, que da obra de Paulo dependeram a expansão e o sucesso da nova Fé, mas note-se, também, que houve mesmo antes d'ele elementos que podemos chamar de precursores da independência do Cristianismo em relação ao Judaísmo. Jesus, naturalmente, estava ainda integrado na tradição judeu-palestinaiana, e ainda que de seus princípios devessem sair uma religião e um sistema de idéias muito mais amplos do que o Judaísmo, seus primeiros adeptos eram reconhecidamente bons judeus (85). Intervém aqui, entretanto, um fato ao qual já tivemos oportunidade de fazer referência; trata-se da existência de duas espécies de judeus, a dos palestinianos e a dos emigrados, participantes da diáspora. Já vimos que os primeiros eram muito mais rígidos que os outros, e esta simples diferença, tornando possível (pelo menos do ponto de vista da forma), a penetração de elementos culturais helênicos entre os membros da diáspora, abriu o caminho para a grande obra que deveria ser realizada por Paulo (86). Na própria Jerusalem, em data anterior à da conversão do apóstolo, distinguam-se dois grupos entre os judeus que aceitaram o Cristianismo: um, abrangendo os que se apegavam ao Judaísmo, chamado dos "Hebreus", e outro cujos participantes foram designados pelo nome de "Helenistas" (87). De acôrdo com a interpretação geralmente aceita, êstes últimos eram judeus que usavam a língua grega, por estarem, por si mesmos ou por seus pais, ligados à diáspora (88); eram peregrinos que vinham à cidade por ocasião das festas religiosas e dos quais alguns entravam na comunidade cristã (89). Por menor que fôsse a diferença entre os dois grupos, ainda que seu fundamento

(84). — Idem, idem, pág. 241: Guignebert, "La politique religieuse de Rome aux deux premiers siècles de l'Empire", pág. 38.

(85). — Gilmour, "Paul and the primitive Church", in "Journal of Religion", vol. XXV, 2, pág. 119.

(86). — Paulo sempre iniciava as suas pregações pelas sinagogas: cf. "Atos", IX, 20; XIII, 5 e 14; XIV, 1; XVIII, 4, XXX, 8.

(87). — Tais designações encontram-se nos "Atos", 6, I, mas sem elucidação alguma quanto ao seu significado. Posteriormente seu sentido foi alterado, surgindo a palavra "Helenistas" entre os padres post-niceanos e em Juliano, como sinônimo de "pagãos". Cf. Goguel, "La naissance du Christianisme", pág. 190.

(88). — Esta é a interpretação dada por W. Bauer ("Griechischdeutsche Woerterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der uebrigen uechristlichen Litteratur", Gie., 1928, s. v.) e F. Zorell ("Lexikon graecum Novi Testamenti" 2, P., 1931, s. v.), ap. Goguel, "La naissance du Christianisme", pág. 190; cf. Goguel, "Les premiers temps de l'Eglise", pág. 79, em que o autor leva mais longe a diferença entre os dois grupos: "Le seul fait que les juifs ont eu à l'égard des Hellénistes une attitude toute différente de celle qu'ils avaient à l'égard des autres Chrétiens suffirait pour montrer qu'entre Hebreux et Hellénistes, il y avait autre chose qu'une différence de langue." Cf. Harnack, "Mission e propogazione", pág. 35.

(89). — Guignebert, "Le Christ", pág. 75, baseado em "Atos", 2, 5.

fôsse de origem exclusivamente étnica (90), já seria grande a sua importância por prenunciar a amplitude que deveria logo ser assumida pelo movimento cristão, cujo sucesso dependeria do rompimento com o Judaísmo (91).

Aos Helenistas pertencia Estevão, cujo discurso perante o Sinédrio (92) presta-se a uma interpretação bastante útil para o nosso trabalho: "Deus, teria êle pensado, desviou-se definitivamente de Israel e, daqui por diante, dirigir-se-á aos pagãos para constituir o Seu Reino. E tal modo de interpretar é confirmado pela atitude dos Helenistas que, em Antioquia, tomaram a iniciativa da pregação do Evangelho aos pagãos (93)." Ora, isto já significaria um violento golpe na concepção judia de "povo eleito", e contribuiria para orientar o Cristianismo num sentido universalista (94). É claro, entretanto, que tal orientação só poderia ser decididamente precisada a partir do momento em que se firmasse a completa autonomia dos cristãos em relação ao Judaísmo, o que foi realizado através da obra de São Paulo.

Sob três aspectos nos interessa aqui a obra do apóstolo: o primeiro, relativo às suas relações com o Helenismo, o segundo, concernente ao seu rompimento com o Judaísmo, e o terceiro, referente às suas idéias que pudessem ter reflexos no campo político-social.

A própria origem de Paulo surge como um ponderável fator a ser considerado no tocante à sua atitude para com o Helenismo. Sem dúvida alguma, era êle judeu, e por duas vêzes o livro dos Atos apresenta-o confirmando tal asserção (95), sendo que numa delas, ao fazer sua defesa perante o povo de Jerusalem, assim se expressa:

"Sou judeu, nasci em Tarso da Cilícia mas criei-me nesta cidade, e instrui-me aos pés de Gamaliel conforme o rigor da Lei de nosso país,

(90). — "Atos", VI, 9; cf. Lebreton, "L'Église primitive", pág. 139.

(91). — "Des deux, l'une est conservatrice d'instinct; l'autre va de l'avant: c'est elle qui a la vie et l'avenir. Et voilà que, pour la première fois, se manifeste l'action fécondante de l'esprit grec" (Guignebert, "Le Christ", pág. 80; idem, pág. 127: "les Hellénistes commençaient à sortir du Judaïsme, en considérant que les prescriptions cultuelles et les restrictions légales perdaient de leur valeur et de leur sens, dans la foi constituée autour du nom de Jésus-Christ. C'était comme un pré-paulinisme qui se levait là;..."). Cf. Lebreton, op. cit., pág. 143.

(92). — Cf. Fisher, "The beginnings of Christianity", pág. 473.

(93). — "Atos", II, 1921. Goguel, "La naissance du Christianisme", pág. 198; idem, "Les premiers temps de l'Église", pág. 82.

(94). — O próprio discurso de Estevão é um violento ataque aos judeus, como se vê nos "Atos", VII, 51-53. Cf. Moffatt, "An introduction to the Literature of the New Testament", pág. 291; Goguel, "La seconde génération chrétienne", in "Revue de l'Histoire des Religions", tomo CXXXVI, n.º 1, pág. 39: "Partout et toujours, depuis le temps d'Étienne, le judaïsme s'est montré résolument hostile à toutes les formes du christianisme qui, comme la pensée d'Étienne et des Hellénistes et, plus tard, le Paulinisme, étaient entachées d'antilégalisme et d'antiritualisme et orientées vers l'universalisme."

(95). — IX, 11; XXI, 39; XXII, 3; Cf. Guignebert, "Le Christ", pág. 218 e ss.. em que o autor põe em dúvida a veracidade desta asserção, mas com o prévio cuidado de dizer ser impossível provar-se que ela é falsa. Westermarck, "Christianity and Morals", pág. 106.

sendo zeloso para com Deus, assim como todos vós os sois no dia de hoje ...”

É aí evidente, não só a sua situação de judeu, mas também o caráter israelita de sua educação, orientada por “um fariseu chamado Gamaliel, doutor da Lei, acatado por todo o povo (96).” O que é também interessante, tanto nesta como em outras passagens, é a referência à cidade de origem de Paulo, “Tarso, cidade não insignificante da Cilícia (97)”, em que êle teria recebido sua primeira educação, grega quanto à forma e quanto à língua, de tal modo que mesmo a Bíblia de que se servia e a qual citava, era a grega, a versão dos setenta, e não o Antigo Testamento hebraico (98), o que já seria u’a maneira pela qual poderiam ter-lhe sido proporcionados contactos com idéias gregas. Compreende-se tal fato ao se verificar a posição de Tarso no panorama cultural da época do nascimento de Paulo, quando se sabe que a localidade atingia, então, o seu ponto mais brilhante, sendo considerada como uma das três grandes cidades intelectuais do Mediterrâneo Oriental e que, segundo Estrabão, estava em condições de competir com Atenas e Alexandria (99). O mesmo autor (100) enumera os eruditos, filósofos, gramáticos e retores que lá viviam e entre êles destacando-se os estóicos Antipater, Arquedemus, Nestor e os dois Atenodoros, um dos quais foi tão ligado a Augusto. A fama que tais personagens conquistaram até na própria cidade de Roma dá bem idéia do ambiente de cultura em que foi criado o futuro apóstolo. Sim, porque apesar de ser judeu e de ser grande a colônia judia em Tarso, é claro que se tratava de elementos da diáspora, tocados pelo Helenismo, o que determinou mesmo a predominância do grego no aspecto externo da formação de Saulo, nada menos impossível de se ter realizado do que a hipótese de ter o jovem judeu conhecido e ouvido alguns dos expoentes intelectuais da época na sua cidade natal, como por exemplo, Nestor, cuja escola

(96). — “Atos”, V, 34.

(97). — “Atos”, XXI, 39. De acôrdo com uma tradição transmitida por São Jerônimo (“De Viris”, 5; “Ad Philem.”, 23), Paulo teria nascido em Gischala, na Galiléia; hoje em dia, entretanto, Tarso é aceito pelos eruditos como a indubitável pátria do apóstolo. Cf. Guignebert, “Le Christ”, pág. 213; Nock, “St. Paul”, pág. 21; Finagan, “Light from the arcient past”, págs. 253-255.

(98). — Vollmer, “Die alttestamentlichen Citate bei Paulus”, pág. 103, ap. Goguel, “La naissance du Christianisme”, pág. 234; Wendland, “H.R.K.”, págs. 243, 356 (bem entendido, Wendland não opina pelos contactos estreitos com o Helenismo, — ao contrário de outros que chegam a ver em São Paulo um clássico de Helenismo (Norden, “Antike Kunstprosa”, I, págs. 506 e ss., ap. Goguel, op. cit., pág. 234); cf. págs. 244 e 356); Guignebert, “Le Christ”, págs. 220, 240; idem, “Le Christianisme Antique”, pág. 87; Puech, “Histoire de la littérature grecque chrétienne”, I, pág. 182.

(99). — Cf. Guignebert, “Le Christ”, pág. 221 e ss.; idem, “Le Christianisme Antique”, pág. 85; Nock, op. cit., pág. 22; Gilmour, art. cit., pág. 126; Prat, “La théologie de Saint Paul”, I, pág. 10; Roger, “Les religions révélées”, II, pág. 219.

(100). — XIV, V, 13, 14, 15.

floresceu neste período (101). Mesmo se consultarmos os autores menos inclinados à admissão de contactos entre Saulo e o Helenismo, vamos acabar por encontrá-los cedendo, ainda que com restrições, diante da realidade, isto é, diante da evidência de que era quase impossível um isolamento completo em relação ao ambiente helenizado de Tarso (102). Veremos que Aubertin, por exemplo, após afirmar que nem a educação pagã nem a alexandrina foram dadas ao apóstolo na sua juventude, mas exclusivamente a educação judia e os ensinamentos da sinagoga; que seria um absurdo supor-se que seu pai o houvesse confiado a mestres pagãos ou alexandrinos, para depois enviá-lo a Jerusalem, onde a ciência grega era detestada e onde os mestres alexandrinos eram expulsos da sinagoga, acaba por encontrar-se diante do seguinte problema: então, a permanência de Saulo em Tarso foi sem influência sobre o seu espírito? — A isto Aubertin responde pelo mínimo possível, dizendo que o futuro apóstolo teria aí aprendido o grego (103), encaminhando-se depois para outra explicação dos contactos entre Paulo e o Helenismo. Após aventar e afastar êle próprio a hipótese de que o gosto pela ciência grega lhe tivesse sido inoculado pela escola de Gamaliel (que recebera a excepcional permissão de cultivar a filosofia pagã), assim se expressa o autor em questão: "Eis, enfim, uma suposição mais legítima. Paulo, após a sua conversão, que teve lugar no ano 34, refugiou-se em Tarso, fazendo aí uma estadia de alguns meses, ou mesmo de um ano. Lá, não só converteu êle a sua família, mas, liberto dos precon-

(101). — Vigouroux, art. "Tarse", in "Dictionnaire de la Bible"; Stock, art. "Stoics", in "A Dictionary of the Bible"; Wendland, H. R. K., pág. 244; Puech, op. cit., I, pág. 317: "Bien que Paul n'eût pas reçu la haute culture grecque, et que, s'il a passé par l'école du grammaticien, il n'ait pas connu celle du rhéteur ou du philologue, il ne peut avoir manqué d'entendre, à Tarse, dès sa jeunesse, et, plus tard, à Antioche ou ailleurs, quelques cyniques ou quelques stoïciens itinérants..." Cf. Guignebert, "Le Christ", pág. 224.

(102). — Cf. Stählin, in Christ, "Geschichte der griechischen Literatur", II, pág. 1134: "Tarsos war damals ein Mittelpunkt hellenischer Bildung, und wenn Paulus auch gewiss keine der Grammatiker — oder Rhetorenschulen seiner Vaterstadt besuchte, so konnte er sich doch dem Einfluss des ihn umflutenden griechischen Lebens nicht entziehen." Cf. Puech, op. cit., I, pág. 179; Guignebert, "Le Christ", pág. 241: "Un Juif? — Assurément; mais un Juif de la Diaspora et élevé par elle dans son propre esprit, déjà contaminé largement par l'hellénisme." Fischer, "The beginnings of Christianity", pág. 478: "Tarsus was a cultivated city, and a seat of philosophical study. It is much more probable that Paul acquired his knowledge as he had, of Greek thought, from personal intercourse with those in whose company he would be cast, than from the study of the Greek authors."

(103). — Ainda que nada mais houvesse do que isto, não poderíamos dizer que se tratava de pouca cousa. Pelo menos, assim se expressa Prat, ao se referir ao assunto: "Du milieu nous tenons le langage, ce merveilleux instrument de l'activité mentale, l'association inconsciente et le tour habituel de nos pensées, avec un patrimoine plus ou moins riche de concepts élaborés pendant des générations avant de nous échoir en héritage" ("La théologie de Saint Paul, I, págs. 14-15). Cf. Guignebert, "Le Christ", pág. 234: "Ce serait tout, comme on l'a soutenu, que ce serait déjà beaucoup, car non seulement la connaissance du grec lui a fourni un incomparable moyen d'action, mais, par elle-même, elle a fait entrer en lui quelque chose de l'esprit et de l'âme de l'hellénisme ambiant."

ceitos do Judaísmo, pôde conversar mais livremente com os gentios, observar mais de perto suas opiniões e seus costumes, discutir com os filósofos, como fêz mais tarde em Atenas, preparando-se assim para a missão que lhe estava reservada. Não experimentamos repugnância alguma por este parecer (104).” De qualquer maneira, mesmo dizendo depois que, em São Paulo, “o elemento profano é nulo e que o elemento religioso é tudo (105)”, Aubertin não pode negar a existência de contactos entre o apóstolo e o mundo helenístico. Há, entretanto, um fato a estranhãr no que nos diz o referido autor: como se explica que Paulo, fariseu, filho de fariseus, repentinamente, imediatamente após a conversão, tivesse passado a interessar-se pelo Helenismo, ao ponto de ir a Tarso para discutir com filósofos e aprender o necessário dos sistemas filosóficos afim de ficar preparado para sua missão? — Por que a conversão implicaria em aproximação com os gentios, e por que haveria margem para empregar-se, logo após a conversão, a frase “liberto dos preconceitos do Judaísmo”, se admitimos que a formação de Saulo foi orientada apenas pela sabedoria judia e pelos ensinamentos da sinagoga? — Muito mais razoável, ainda mais, digno de todo o apóio, parece-nos um dos mais recentes historiadores do Cristianismo ao ressaltar que, “judeu da diáspora e fariseu, Paulo, se bem que imbuído da idéia da eleição de Israel, ficou alheio às preocupações políticas” e que, “nascido e criado no mundo grego, o problema do mundo pagão impôs-se à sua consciência e deu ao seu pensamento uma amplidão à qual devia corresponder a sua concepção do Cristianismo como religião universal (106).” A tais conclusões, pensamos, não poderíamos chegar pelo caminho traçado por Aubertin, e são elas, entretanto, que parecem estar de acôrdo com o próprio desenvolvimento da missão do apóstolo.

Quer-nos parecer, assim, que podemos lançar mão de dois fatos para que se possa explicar a atitude de Paulo após a conversão:

- 1 — Ainda que judeu não pôde êle escapar às influências do ambiente helenístico em que se formou;
- 2 — Afastando-se das preocupações políticas do Judaísmo, desinteressando-se da restauração da independência nacional e do triunfo final de Israel, estava êle preparado para dar um sentido universalista ao Cristianismo e para ter uma série de aspirações decorrentes dêste grande fato, como por exemplo, ao cosmopolitismo e à paz, que o aproximariam dos ideais dos estóicos na sua época (107).

(104). — Aubertin, “Sénèque et Saint-Paul”, pág. 28-33.

(105). — Idem, Idem, pág. 34.

(106). — Goguel, “La naissance du Christianisme”, pág. 235; cf. “Les premiers temps de l’Eglise”, pág. 90.

(107). — Há mesmo quem explique a conversão de Saulo através da predominância do estoicismo no meio em que êle se formou, como se vê: “It is of particular interest to note that a famous philosopher, Athenodorus (74 B. C. — A. D. 7), who had influenced considerably the thought

E, diante disto, até mesmo a questão dos contactos com o Helenismo passa para um segundo plano, — bem entendido, dentro da linha do nosso trabalho, — uma vez que aspirações comuns em certo setor, num mesmo momento, devem ser produzidas por causas semelhantes e levam, naturalmente, à aproximação as correntes em que se manifestem. A tendência de Paulo a chegar-se aos gregos acha-se, a nosso ver, decidida fundamentalmente pelo seu desinteresse em relação às questões políticas, o que lhe permitiu levar avante uma das grandes características básicas do Cristianismo primitivo, conforme vimos acima: o esforço para a superação dos limites nacionais. Neste caso, mesmo independentemente de qualquer formação grega, haveria base para a expansão do Cristianismo entre os elementos mediterrâneos de cultura helênica, em virtude da semelhança de várias aspirações (108). Neste sentido interpretamos nós a "plenitudo temporum", que seria o momento em que predominassem de maneira tão precisa certos sentimentos comuns a todo o mundo antigo, que deveriam encontrar-se nas mais fortes correntes do pensamento, encaminhando-as para a aproximação reciproca, fôsse qual fôsse a sua origem (109). Só isto pode explicar que, por mais distintas que se apresentassem o Evangelho e a doutrina estóica (110), concordassem elas numa série de princípios (111), que houvesse entre êles uma tal conformidade de máximas, de acôrdo tão freqüente de sentimentos, a tal ponto que se tornasse possível o lançamento da hipótese segundo a qual a causa de tudo isto seriam empréstimos feitos pelos filósofos aos ensinamentos sagrados (112).

of Seneca, had lived in Tarsus very near the time of which we are speaking, and whose teaching was undoubtedly influential in the university of Tarsus after his death. There is reason to believe that Paul was brought up in a society which was permeated by Stoicism. It is not improbable that his conversion, as has been found to be the case with other religious conversions, was connected with a previous preparation for it in his own mind in the form of a subconscious incubation which, when ripe, burst into flower" (Westermarck, "Christianity and Morals", pág. 107).

- (108). — "Das Gefühl der Schuld und Schwäche, Sehnsucht nach Erlösung und göttlichem Beistand, Verlangen nach Offenbarungen, willige Hingabe an Autoritäten haben wir als vorherrschende Stimmungen des untergeordneten Altertums kennen gelernt" (Wendland, "H. R. K.", pág. 236; cf. págs. 238-9).

"Entre lui (le Christianisme) et la religiosité antique il existe comme une harmonie préetablie: le drame du Calvaire offre un point d'appui historique à toutes les aspirations diffuses de l'âme païenne" (Simon, "Verus Israël", pág. 441). Cf. Boissier, "La religion romaine", II, págs. 397 e ss..

- (109). — Cf. Wendland, "H.R.K.", pág. 228; Barth, "Los Estoicos"; pág. 282.

- (110). — Sobre tais diferenças, cf. Wendland, "H.R.K.", pág. 232.

- (111). — "Entre l'école du Portique et l'Évangile il existe des différences essentielles; mais quelque distinctes et séparées que soient ces doctrines, un trait leur est commun: toutes les deux s'accordent à faire prédominer l'âme sur le corps, l'esprit sur la matière, à prêcher le détachement des choses périssables, le goût des biens surnaturels, l'exercice des plus austères vertus". (Aubertin, op. cit., pág. 5). Cf. Showerman, "Eternal Rome", págs. 297-298.

- (112). — Aubertin, op. cit., pág. 10; Boissier, "La religion romaine", II, pág. 378; Barth, op. cit., pág. 284.

Entre os ideais comuns, o da igualdade de todos os homens parece-nos dos mais importantes. Já o vimos com os estóicos, para os quais "todos os homens são irmãos". Em São Paulo manifesta-se idéia semelhante, como se pode ver, por exemplo, no discurso pronunciado em Atenas: Deus "fêz, de um mesmo sangue, tôdas as nações de homens para que habitassem sôbre tôda a face da terra (113)", e "não pode haver judeu nem grego, nem escravo nem homem livre, nem homem nem mulher, pois todos vós sois um em Jesús Cristo (114)". Nota-se então, inicialmente, a idéia da divisão da humanidade em dois grandes grupos, o dos judeus e o dos gregos, ou melhor, dos circuncisos e incircuncisos; e em seguida a de que ambos devem ser acolhidos na Igreja de Cristo, de tal modo que, numa unidade superior, cessem tôdas as diferenças fundamentais entre êles (115). "O povo cristão, para Paulo, não é um terceiro ao lado de outros dois; é uma nova fase da história humana que se encaminha para o supremo fim, que deverá suceder à velha fase da humanidade dividida em duas partes, suprimindo e tornando vão não só as diferenças nacionais e políticas, mas também as sociais e, por fim, as diferenças de sexo (116)." Ora, já vimos antes que os estóicos tinham êste mesmo fim em vista (117), sendo de se destacar ainda um outro traço de aproximação entre êles e os cristãos: para êstes, o caráter "democrático-cosmopolita" foi, sem dúvida, um valiosíssimo elemento auxiliar da propaganda entre as classes médias e inferiores, sobretudo nas províncias, uma vez que é claro que a igualdade religiosa tinha, até certo ponto, um significado político-social (118); para aquêles, também influiu uma causa semelhante na facilidade de expansão entre os mesmos elementos sociais, porquanto, desde o período helenístico a sua atividade propagadora orientara-se para a massa do povo, uma vez que êste era realmente o campo apropriado para a divulgação de

(113). — "Ato's", XVII, 26; Cf. I Cor. XII, 12-25, Magnin, "L'état, conception paienne, conception chrétienne", pág. 30-31; Nock, "St. Paul", págs. 27-28.

(114). — "Galatas", III, 28; cf. "I Coríntios", XII, 13; "Colossences", III, 11; "Romanos", V, 12; idem, III, 29; "Efesos", III, 6. Cf. Brunner, "Der Apostel Paulus", in "Universitas", janeiro de 1951, pág. 15; Westermarck, op. cit., pág. 105; Wendland, "H. R. K.", pág. 231; Toynebee, op. cit., VI, pág. 11. A propósito desta passagem diz Bréhier o seguinte: "Saint Paul est un hellène d'éducation et, soit influence directe, soit action diffuse de doctrines partout répandues, on trouve chez lui nombre d'idées, de manières de penser, d'expressions familières à Sénèque et surtout à Épictète. Le christianisme comme le stoïcisme est cosmopolite; et il ne connaît qu'une vertu commune à tous les êtres raisonnables. "Point de Juif, ni de Grec, d'esclave ni d'homme libre, de sexe masculin ou féminin; tous vous êtes un en Jésus-Christ." Comme la diatribe stoïcienne, saint Paul prêche la parfaite indifférence au point de vue du salut, de la condition sociale dans laquelle on vit" (op. cit., I, pág. 495).

(115). — Coulanges, "La cité antique", pág. 460; Magnin, L'état, pág. 20 e ss.

(116). — Harnack, op. cit., pág. 186; cf. Wendland, "H.R.K.", pág. 43.

(117). — "Dem höchsten religiösen Massstabe gegenüber sind die Unterschiede der Nation, des Standes, des Geschlechtes indifferent. Dieser Standpunkt berührt sich mit den hellenistischen, besonders stoischen Gedanken der Humanität, der allgemeinen Menschenwürde und der gemeinsamen Menschenrechte" (Wendland, "H. R. K.", pág. 231.)

(118). — Harnack, op. cit., pág. 187, nota 2.

uma filosofia que pregava a nivelção da sociedade, procurando dirigir-se para as verdades éticas fundamentais e para os problemas da vida prática (119). Tal traço que, aliás, fôra levado a alto grau de desenvolvimento pelos cínicos (120), foi de enorme importância, o que justifica a maneira pela qual Wendland o considerou, situando-o no panorama geral da História. Principiando por destacar que êste tipo de propaganda filosófica não atraia a atenção dos historiadores da Filosofia — que se interessaram mais pelo desenvolvimento dos diversos sistemas — o referido autor continua dizendo que, entretanto, isto não quer dizer que o fato deva ser posto de lado, como se fôsse insignificante para a História. Muito pelo contrário: agindo mais pela palavra oral do que pela escrita, tal atividade podia orientar-se para a massa da população, muito realizando em favor da educação moral do povo e do reconhecimento em larga escala de certos conceitos morais fundamentais. Nestas condições, muito antes que os predicadores cristãos levassem ao mundo a nova mensagem, predicadores pagãos trilharam caminho semelhante, procurando também espalhar entre os homens uma nova mensagem. Nos horrores e na confusão dos primeiros tempos helenísticos, numa sociedade que surgia das ruínas do passado para uma nova vida, atormentada pelos abalos da transição e pelas incertezas do futuro, encontraram os cínicos em primeiro lugar o frutífero ambiente para o desenvolvimento de sua missão. Tais pregadores sentiam-se como se fôsem encarregados de elevada tarefa, e foram continuados através de todo o período helenístico e romano, para chegar ao seu maior florescimento durante o Império, quando o mundo antigo viu-se em condições semelhantes às dos primeiros tempos helenísticos (121). Tudo isto, naturalmente, preparou grande parte da população para a recepção do Cristianismo (122), e compreende-se, diante do exposto, que

- (119). — Wendland, "H.R.K.", pág. 75; Moore, "The decay of nationalism under the Roman Empire", in "Transactions and proceedings of the American Philological Association", vol. XLVIII, pág. 34.
- (120). — Cf. Villeneuve, "Essai sur Perse", pág. 119 e ss.; Bardy, "La conversion au Christianisme durant les premiers siècles", pág. 83-84.
- (121). — Wendland, "H.R.K.", págs. 81-82.
- (122). — Idem, pág. 91. Cf. Überweg, "Grundriss der Geschichte der Philosophie", I, pág. 409: "Mündliche Predigt und literarischer Traktat schufen philosophischen Gedanken und Ueberzeugungen weiteste Verbreitung. So wurde de Philosophie zu einer gewaltigen Macht im Leben der alten Völker und behauptete sich als solche auch über die Antike hinaus unter der Herrschaft des Christentums, dessen Emporkommen und Ausbreitung sie durch hohe ethische Anforderungen, durch Wahrung religiösen Sinnes und durch ihre Mitwirkung an einer universellen Kultur gefördert hatte und an dessen dogmatischer Ausgestaltung sie in hervorragender Weise beteiligt war." Cf. Goguel, "Pneumatisme et eschatologie," I, pág. 130. Sobre a diatribe cínico-estoica, veja-se também Guignebert, "Le Christ", págs. 160 e ss., de onde destacamos a seguinte passagem: "La prédication cynico-stoïcienne offrira au christianisme un cadre éthique et un vocabulaire; elle lui ménagera aussi une passerelle pour pénétrer au plein de la vie pratique du monde hellénistique ... Il y a donc là une véritable préparation de l'action chrétienne, dans les diverses directions qui s'imposeront à elle à mesure qu'elle s'affermira; une préparation tellement efficace qu'on ne conçoit pas que le christianisme ait pu s'en passer, qu'il ait pu être si elle n'avait été" (pág. 163).

tenhamos dito que a questão de se saber se Paulo teve ou não grandes contactos com a cultura grega antes de sua conversão passa para um segundo plano, — repetimos — dentro do nosso tema. É claro que era muito natural que os cristãos, quando começaram sua penetração na esfera helenística, fôsem de certa maneira influenciados por esta predicação pagã, devendo-se ainda notar que, antes que tomassem contacto com as grandes obras da literatura antiga, os cristãos conheceram os elementos filosóficos que já se haviam tornado populares em virtude da propaganda a que nos referimos; a própria forma desta propaganda, aliás, pôde exercer, assim, certa influência sôbre a literatura epistolar do Novo Testamento (123). E podemos daí inferir que muitas destas idéias tivessem servido de base para facilitar a predicação, desempenhando o papel de ponte pela qual os cristãos pudessem penetrar na massa popular do mundo antigo; mesmo a atitude de Paulo em Atenas (124) seria de molde a fazer com que o apóstolo se apresentasse de maneira semelhante à dos filósofos populares, tanto a forma e os hábitos da predicação popular pagã passavam a ser postas a serviço das missões cristãs (125).

Levando-se em conta a clara tendência de aproximação com os pagãos de cultura grega, caberia ainda qualquer dúvida a respeito de qual poderia ser a atitude de Paulo em relação aos cristãos que persistiam em continuar ligados ao Judaísmo, ou — numa palavra — aos judeu-cristãos? A este mesmo Judaísmo que contava com uma velha tradição de resistência aos gregos, que fazia com que os israelitas se considerassem um povo superior aos demais, não abdicando em parte alguma de suas características básicas, formando um grupo à parte em qualquer cidade grega ou romana em que vivessem, e que já profetizara a queda de todo o mundo pagão para que Israel pudesse surgir em tôda a sua glória?

(123). — Wendland, "H.R.K.", págs. 91, 356-357; cf. Moffatt, "An Introduction to the literature of the New Testament", pág. 46. Devemos notar, é verdade, que não é fácil, atualmente, "faire le départ entre les procédés instinctifs de la prédication populaire et les procédés cyniques qui, par la seconde sophistique, sont passés dans la prédication chrétienne" (Lejay, "Les Satires d'Horace", pág. XIII e nota 2, ap. Villeneuve, "Essai sur Perse", pág. 132, nota 1); Cf. Nock, "St. Paul," pág. 235. O material para a comparação foi reunido por R. Bultmann, "Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe", "Forschungen zur Rel. und Lit. des A. und N. T.", XIII Goett., 1910 (ap. Wendland, "H.R.K.", pág. 356, nota 4).

(124). — A respeito do discurso do Areópago um dos mais importantes trabalhos até hoje publicado foi o de Norden, "Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede"; só a pudemos conhecer, entretanto, através da crítica de Lagrange, publicada na "Revue Biblique", tomo XI, págs. 442 e ss., 1914. Achamos útil transcrever aqui as seguintes linhas de Lagrange, à pág. 448 da referida revista — "Ce n'est rien moins que la rencontre du judaïsme avec la philosophie socratique-stoïcienne, de la religion la plus haute de l'antiquité avec la philosophie la plus noble, au service de l'idée chrétienne.....

Concluons simplement que Paul connaissait mieux la philosophie qu'on ne le pensait avant la démonstration de M. Norden," Cf. Barth, op. cit., pág. 284-285.

(125). — Wendland, "H.R.K.", pág. 246; Cf. Stock, art. "Stoics", in "A Dictionary of the Bible".

E ainda mais, que desde os tempos de Estevão mostrava-se resolutamente hostil a qualquer forma de Cristianismo que se revelasse anti-legalista e anti-ritualista, orientando-se para o universalismo (126)? É evidente que não se pode hesitar a êste respeito, mesmo porque já não se tratava da pessoa de Paulo, mas de duas tendências que a força das cousas tinha determinado no Cristianismo, desde que começara a trilhar terra helênica. De acôrdo com a primeira, uma vez que o Mestre quizera permanecer estritamente no plano do Judaísmo, seus discipulos, transformados em seus apóstolos, não tinham razão para daí sair, permanecendo presos à perspectiva da esperança messiânica judia; a segunda tendência decorre justamente do transporte de sua esperança para o terreno grego, o que precipitou a evolução de sua fé e fez dela uma religião verdadeira que em breve não mais se preocupou com o Judaísmo e seus adeptos, chegando Paulo, por fim, a proposições doutrinarias que repeliam a Lei como inútil, dado que, se ela merecesse ainda a atribuição de algum valor salutar, seria necessário acreditar que o Cristo Jesús morrera por nada (127).

O conflito entre Paulo e o Judeu-Cristianismo era, então, inevitável; de fato, durante tôda a sua carreira, sobretudo a partir de 44, esteve o apóstolo em luta, tanto com o Judaísmo, como com o Judeu-Cristianismo de Jerusalém (128), sempre apegado à

(126). — Goguel, "La seconde génération chrétienne", pág. 39.

(127). — "Galatas", III, 11; "Romanos", II, 17 e ss.: "Mas se tu és chamado judeu, e repousas na lei, e te glorias em Deus, e conheces a sua vontade, e aprovas as cousas excellentes, sendo instruído na Lei, e estás persuadido que tu és guia dos cegos, luz daqueles que estão em trevas, instrutor dos ignorantes, mestre das creanças, tendo na Lei a forma da ciência e da verdade; tu, pois, que ensinas a outro, não te ensinas a ti mesmo? — Tu que pregas que não se deve furtar, furtas? — Tu que dizes que não se deve cometer adultério, o cometes? — Tu que abominas ídolos, roubas os templos? — Tu que te glorias na Lei, desonras a Deus pela tua transgressão da Lei? — Pois é por vossa causa que o nome de Deus é blasfemado entre os Gentios, como está escrito." Idem, VII, 6: "...; mas agora desligados estamos da Lei, por termos morrido para aquilo em que estavamos presos, de sorte que sirvamos em novidade de espírito e não na velhice da letra." Cf. Guignebert, "Le Christ", págs. 285-287; idem, pág. 240: "Assurément, sa vocation chrétienne a signifié pour lui la rupture avec son passé juif e d'aucuns soutiennent même qu'il était devenu incapable de comprendre et d'apprécier le pharisaïsme qu'il avait dépouillé, quand il écrivait une vingtaine d'années après;..." Simon, "Verus Israël", pág. 97; Brunner, "Der Apostel Paulus", pág. 18.

(128). — "I Tess." II, 15. Cf. Graetz, "A History of the Jews", II, pág. 229 e ss.; Glover, "The conflict of religions in the early Roman Empire", pág. 169: "That part of the Jewish race, and it was the larger part, which did not accept the new religion, was in no mind to admit either Paul's premisses or his conclusions. They stood for God's covenant with Israel. Nor did they stand alone, for it took time to convince even Christian Jews that the old dispensation had yielded to a new one, and that the day of Moses was past. To the one class the rise of the Christian community was a menace, to the other a problem. The one left no means untried to check it. By argument, by appeals to the past, by working on his superstitions, they sought to make the Christian convert into a Jew; and, when they failed, they had other methods in reserve. Themselves every where despised and hated, as they are still, for their ability and their foreign air, they stirred up their heathen neighbours against the new race. Again and again, in the "Acts" and in later documents, we read of the Jews being the authors of pagan persecution (Justin, Trypho, c. 17; Tert., adv. Jud.,

Lei. Entre as epístolas, as duas dirigidas aos coríntios e a destinada aos gálatas são particularmente ilustrativas a êste respeito. Já dissemos que, antes de Paulo, houvera elementos favoráveis à ruptura do horizonte estritamente judeu do Cristianismo, tanto que foram expulsos de Jerusalém e fundaram em Antioquia uma Igreja própria, que foi visitada por Paulo após a sua estadia em Tarso, depois de sua conversão (129). Mas Paulo, ao contrário destes, deu ao universalismo um fundamento dogmático que o levou a encarar como atitude equivalente ao próprio abandono do Evangelho qualquer tentativa para conduzir os pagãos convertidos a observâncias rituais que os ligassem ao quadro de Judaísmo (130). Daí a oposição que encontrou êle por parte dos elementos judaizantes, dispostos a todo o custo a perturbar o seu esforço apostólico, e que eram dirigidos pela Igreja de Jerusalém. Dentro da diáspora, no interior das sinagogas às quais Paulo se dirigia para pregar o Evangelho, deviam encontrar-se alguns conversos que o seguissem, mas haveria sempre aquêles que, seguindo a tendência predominante entre os judeus, estavam dispostos a defender até o fim o seu patrimônio de tradições, indo — quando muito — à consideração do Cristianismo como uma seita judaica, comparável às já existentes, v. g. a dos Fariseus, a dos Saduceus e dos Essênios (131).

Desde o início de sua missão sofreu o apóstolo ataques por parte dos judeus, que pretenderam tirar-lhe a vida em Damasco, motivo pelo qual teve que fugir, indo para Jerusalém e, depois, para Tarso (132). Ainda os judeus continuaram a perturbá-lo nas suas viagens evangélicas, constituindo-se no grande obstáculo a tôda a primeira parte de sua carreira (133). Em seguida, quando abandonou as sinagogas para dirigir-se às "Igrejas domésticas" ou a qualquer lugar julgado conveniente para a pregação, Paulo sempre encontrou pela frente a resistência do Judeu-Cristianismo. Episódios dêste conflito foram o chamado "concílio de Jerusalém" (134) e a desavença de Antioquia (135), após a qual teve Paulo

13). The "unbelieving Jew" was a spiritual and a social danger to the Christian in every city of the East. The converted Jew was, in his way, almost as great a difficulty within the community." Cf. pág. 171. Harnack, op. cit., pág. 34.

(129). — "Atos", XI, 20 e ss..

(130). — Goguel, "La naissance du Christianisme", pág. 320.

(131). — Aliás, é como tal que o Cristianismo aparece mencionado em presença dos judeus e do sumo sacerdote Ananias, durante a acusação feita a Paulo; nada mais é do que "a seita dos Nazarenos" ("Atos", XXIV, 5).

(132). — "Atos", IX, 23 e ss.; posteriormente, são frequentes os ataques, como se vê em "Atos", XIII, 45; XIV, 2 e 19; XVII, 5, XVIII, 6.

(133). — Guignebert, "Le Christ", pág. 284.

(134). — "Atos", XV, 1-33; "Gálatas", II, 1 e ss.. Cf. Guignebert, "Le Christ", págs. 286 e 304; Goguel, "La naissance du Christianisme", pág. 323 e ss..

(135). — "Gálatas", II, 11 e ss.. Cf. Lebreton, "L'Église Primitive", pág. 169; Goguel, "Les premiers temps de l'Église", pág. 87; idem, "La naissance du Christianisme", pág. 329 e ss.; Fisher, "The beginning of Christianity", págs. 485-486; Guignebert, "Le Christ", págs. 307-308.

que lutar contra a propaganda judaisante até mesmo nas Igrejas por êle fundadas, na Grécia e na Galácia. Um primeiro traço desta luta deixa-se perceber na epístola aos Felipenses (136), a "crise de Corinto" pode ser considerada um seu episódio (137), e ela surge em tôda a sua plenitude na epístola aos Gálatas (138), dirigida àquêles que de tal modo haviam sofrido a ação judaisante, que estavam a ponto de abandonar o Evangelho pelo Judaísmo (139). A combatividade revelada nesta epístola dá bem idéia da agudeza do conflito entre o apóstolo e os judeus e judaisantes, e explica a advertência que lhe foi feita pelo profeta Agabo em Cesaréia, a caminho de Jerusalém, no momento em que se devia iniciar nova fase de sua atividade missionária (140). De fato, percebia êle claramente os perigos a que se expunha indo a Jerusalém, uma vez que os judeus tomariam tal gesto como uma verdadeira provocação; ao mesmo tempo, não havia nem mesmo a menor garantia de boa acolhida por parte da Igreja local. O conhecimento desta situação, aliás, externa-se na epístola aos Romanos (141).

Na realidade, sabe-se o que aconteceu em seguida: o motim popular, a prisão de Paulo pelo tribuno romano e o início do processo que deveria levá-lo ao suplício. Durante todo êste tempo, conforme nota Goguel (142), não só a Igreja de Jerusalém não foi molestada pelos judeus (o que mostra que ela não era solidária com Paulo), mas ainda mais, a propaganda judaisante continuou e talvez tenha mesmo conseguido dominar a própria Igreja de Roma, o que poderia explicar a indiferença por esta demonstrada em relação ao apóstolo, nada fazendo em seu favor durante o seu cativeiro. Conclui-se então, à vista do exposto, que não houve apenas divergências, mas hostilidade entre Paulo e os judeus e cristãos judaisantes (143), e que esta situação foi gerada pelas tendências universalistas do primeiro, que não se conformava com a manutenção do Cristianismo nos quadros estreitos de uma

(136). — I, 12-18. Cf. Goguel, "La naissance du Christianisme", pág. 331.

(137). — Goguel, "La naissance du Christianisme", pág. 340.

(138). — Cf. Moffatt, op. cit., pág. 83 e ss.; McNeile, "Introduction to the New Testament", pág. 129 e ss.; Nock, "St. Paul", pág. 161 e ss..

(139). — Cf. Goguel, "Les premiers temps de l'Église", pág. 107 e ss..

(140). — "Atos", XXI, 10 e ss. Goguel, "Pneumatisme et eschatologie", in "Revue de l'histoire des religions", CXXXIII, Janeiro-Junho, 1947-1948, pág. 119, nota 2.

(141). — XV, 30-32; Cf. Goguel, "La naissance du christianisme", pág. 344.

(142). — "La naissance du christianisme", pág. 346; idem, "La seconde génération chrétienne", pág. 42.

(143). — Talvez seja útil lembrar-se aqui a existência da famosa passagem da epístola aos Romanos, a respeito da qual disse Harnack que era o trecho do Novo Testamento mais altamente marcado pelo Judeu-Cristianismo ("Dogmengeschichte", I, pág. 318). Ora, inclinamo-nos mais para o ponto de vista de Goguel, que assim se manifesta a respeito: "Le ton de profonde émotion sur lequel est écrit ce morceau, montre qu'il faut y voir autre chose qu'une page de philosophie de l'histoire. C'est une réponse à une accusation qui a atteint Paul dans les fibres les plus profondes de son coeur, celle d'être l'ennemi du peuple d'Israël et de méconnaître l'élection particulière dont il avait été l'objet", ("La naissance du christianisme", pág. 345).

seita judaica; "Paulo, o fariseu, destronou na História o povo e a religião de Israel; êle tirou o Evangelho do terreno hebraico e transplantou-o para o terreno da humanidade (144)." E nada menos inviável do que a existência de uma relação entre a obra do apóstolo e a sua qualidade de cidadão romano, que fazia com que, para êle, o conceito de *οἰκουμένη* romana tivesse realmente sentido, um sentido que deveria ter contribuído para determinar no seu espírito a idéa da unidade específica da raça humana, cujo corolário era o universalismo da religião de Cristo (145).

Nesta mesma época, como vimos, Sêneca expunha certos ideais que revelavam grande semelhança com alguns dos princípios de São Paulo. Querera isto significar que, obrigatoriamente, tivesse havido alguma espécie de contacto entre o filósofo e os cristãos, para não falarmos em relação com o próprio apóstolo? — Já dissemos que não, e repetimo-lo agora, servindo-nos das palavras de Martha: "São Paulo não depende mais dos mestres de Sêneca do que Sêneca de São Paulo. Houve no mundo, nesta época, duas correntes semelhantes, de energia e de pureza bem desiguais, uma vinda do Oriente e outra do Ocidente, que se encontraram sem misturar-se, que se opuzeram antes de fundir-se. Desde longo tempo as mesmas idéias morais amadureciam em tôdas as partes do Império Romano, e de progresso em progresso a filosofia, sem o saber, ia ao encontro da nova lei. Assim se fazem sempre no mundo as revoluções morais; para que se realizem, é preciso que sejam preparadas (146)".

Não deixa de ser interessante, entretanto, que se tenha desenvolvido a lenda da correspondência entre o filósofo e o apóstolo e que tenham mesmo surgido as cartas entre ambos trocadas, nas quais se observam passagens como a seguinte, por exemplo, atribuída a Sêneca:

"Eu te saúdo, meu caro Paulo. Se tu quiseses, sublime apóstolo da caridade, não só unir completamente teu nome ao meu, mas não ser

(144). — Harnack, op. cit., pág. 41. Em nota a esta passagem, o autor chama a atenção para o fato de que, mais tarde, os judeus chegaram a sustentar que Paulo não passaria de um pagão disfarçado. Cf. Goguel, "La naissance du Christianisme", pág. 222: "En montrant dans le christianisme l'accomplissement de la promesse faite à Abraham, il a définitivement lié — et cela dans la même esprit que Jésus — le christianisme à la religion des patriarches, de Moïse et des prophètes, tandis que, par l'idée que le Christ avait mis fin au règne de la Loi, il réalisait la religion universelle qui était en germe dans l'Évangile." Gilmour, "Paul and the primitive church", pág. 127: "It was Paul who made it impossible for Christianity to continue as a constituent part of Judaism. It was Paul who forced the church to emerge from its Semitic chrysalis. It was Paul who transformed Christianity from a Jewish sect into a world religion".

(145). — Guignebert, "Le Christ", pág. 242; Cf. Wendland, "H. R. K.", pág. 244; Festugière, "Liberté et civilisation chez les Grecs", pág. 92: "Saint Paul est fier d'appartenir à la cité de Tarse; il argue de son titre de citoyen romain. S'il déclare, sans doute, que "notre vraie cité est dans les cieux" (Philipp., 3, 21), c'est pour rappeler la fin dernière: il ne vise aucunement à renverser l'ordre terrestre."

(146). — Martha, "Les moralistes sous l'Empire Romain", pág. III.

senão uma única pessoa comigo, isto será uma grande honra para o teu caro Sêneca. Tu és o cimo, o mais elevado pico entre tôdas as sumidades ... (147)."

A isto teria Paulo respondido da seguinte maneira:

"Tuas pesquisas profundas encontraram verdades que a Divindade revela apenas a alguns homens. Semeio então, tranqüilo, um campo daqui por diante fértil, uma semente vigorosa, que nem é material, nem está sujeita a corromper-se; é o Verbo imutável, emanção de um Deus, que cresce e que permanece eternamente. A sabedoria conquistada pelo teu gênio não deve desfalecer. Evita, acredita-me, as objeções dos pagãos e dos judeus. Tornar-te-ás um novo autor, consagrando à glória de Jesús Cristo um talento irrepreensível (148)".

A questão da autenticidade destas cartas deu origem a uma série de pesquisas cujo resultado foi, para uns, positivo, e para outros, negativo. Fleury (149), por exemplo, esforçou-se para provar a legitimidade, mas em seguida, a publicação da obra de Aubertin e a parte consagrada ao assunto por Boissier (150), praticamente liquidaram a questão, de maneira contrária à autenticidade. Tratar-se-ia, então, de cartas apócrifas, forjadas no decorrer do século IV (151).

Ora, para nós, pouco importa que tais epístolas tenham sido legítimas ou não; o fato de existirem já significa muito, e é mesmo suficiente para que se possa chegar, pelo menos, a uma conclusão: a da certeza da existência de afinidades entre estóicos e cristãos paulinianos, senão em todos os setores (o que seria um absurdo e não nos passaria pela mente afirmar), ao menos de maneira parcial e justamente no domínio que interessa ao nosso tema. Evidentemente, se fôsse possível provar-se a autenticidade das cartas, não poderia ser negada a relação entre as duas correntes; mas, mesmo assentada a falsificação, demonstra-se a enorme afinidade entre elas. Porque é claro que a idéia de forjar tais epístolas não teria surgido ao seu autor se não se houvesse sentido desde muito a semelhança de certas idéias entre o estóico e o apóstolo (152); esta verificação justificaria de tal maneira a existência de uma troca de cartas, que estas viriam a ser aceitas até mesmo por São

(147). — Carta XI, ap. Aubertin, op. cit., in Apêndice.

(148). — Idem, Carta XIV.

(149). — "Saint Paul et Sénèque: recherches sur les rapports du philosophe avec l'apôtre, et sur l'infiltration du christianisme naissant à travers le paganisme." Paris, Ladrangé, 1853, 2 vols.

(150). — "La Religion romaine", II, pág. 47 e ss.; Cf. Hochart, "Études sur la vie de Sénèque", pág. 40.

(151). — De acôrdo com Barlow ("Epistolae Senecae ad Paulus et Pauli ad Senecam quae uocantur", in "Papers and Monographs of the American Acad. in Rome", vol. X, 1938, págs. 89-92, ap. Bardou, op. cit., pág. 255, nota 3), tais cartas foram compostas antes de 392, por muitos estudantes em competição, o que explicaria suas incoerências e contradições.

(152). — Cf. Wendland, "H.R.K.", pág. 94; Martha, op. cit., págs. 13, 70-71; Amatucci, "La letteratura di Roma imperiale", pág. 59; Labriolle, "La reaction païenne", pág. 27.

Jerônimo, que incluiu a Sêneca no "De Viris", entre os autores cristãos (153). Não interessa, portanto, que se trate de falsificação; na realidade, o ponto de partida para um entendimento entre os cristãos e o mundo antigo parece residir na época em que deveria ter sido trocada aquela correspondência, se ela fôsse legítima (154). Não interessa, também que a aparência dos fatos continuasse a demonstrar a existência de um conflito entre o Império e os cristãos, mesmo porque os elementos básicos para o acôrdo, isto é, o estoicismo e o paulinismo, não tiveram imediatamente um período de tal sucesso que evidenciasse a força de seus ideais.

Em relação a Paulo, o que se pode dizer é que, "desde o conflito de Antioquia, sua situação foi piorando constantemente. Sentiu-se cada vez mais isolado, mal compreendido, mesmo nas Igrejas por êle fundadas, por tôda parte encontrou o obstáculo de uma viva oposição fomentada por elementos adversos. Após um longo cativeiro do qual, após a de Jerusalém, a Igreja de Roma desinteressou-se, morreu êle, enfim, talvez sem que a Igreja o tenha sabido. Poderia parecer que, com Paulo, era a própria causa do universalismo que desaparecia e que, desviando-se dêle, a Igreja estava condenada a permanecer presa aos quadros do Judaísmo, a nada mais poder ser do que uma seita judaica (155)."

Quanto aos estóicos, sabe-se perfeitamente o fim que teve Sêneca, a oposição feita pelos filósofos aos Césares (156) e a atitude dos Flávios a seu respeito, mormente Domiciano, que os expulsou de Roma (157), na época em que, no Epiro, Epiteto suportou o exílio como um verdadeiro discípulo da Estoa, que em tôda a parte se achava em sua pátria e que se considerava como um legítimo cidadão do mundo (158).

Tudo isto, entretanto, não impediu que o afastamento dos cristãos em relação ao Judaísmo se processasse, nem que a seme-

(153). — "De Viris", XII. Santo Agostinho, por sua vez, admitiu a autenticidade da correspondência entre Sêneca e São Paulo ("De Civitate Dei", VI, 10); Cf. Hochart, "Études sur la vie de Sénèque", págs. 39.

(154). — Bardon, op. cit., pág. 255; Friedländer, "La Sociedad Romana", pág. 1117.

(155). — Goguel, "La naissance du Christianisme", pág. 347; "Pneumatisme et Eschatologie", II, pág. 137, onde se lê que só nas proximidades do ano 90 foi feita a reunião de tôdas as epístolas de Paulo. Reflexos do abandono em que se viu o apóstolo durante o seu cativeiro podem ser encontrados em "II Timóteo", I, 15; IV, 9 e ss.; cf. Fouard, "Saint Paul, ses dernières années", pág. 277.

(156). — Cf. Boissier, "L'opposition sous les Césars", págs. 103 e ss.; Bardon, op. cit., págs. 250, 301-302, 330; Martha, op. cit., pág. 79; Waltz, "Vie de Sénèque", pág. 43; Rostovtzeff, "Historia social y económica del Imperio Romano", I, págs. 228, 233; Bréhier, op. cit., I, pág. 420; Charlesworth, in "Cambridge Ancient History", XI, pág. 9; Brunschvicg, "Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale", I, pág. 61; Dudley, op. cit., pág. 128 e ss.; Wendland, "H.R.K.", pág. 44: "Und in der Kaiserzeit konnte die stoische Lehre zur Begründung des römischen Weltreiches verwendet, aber auch, da wieder die kynischen, weltabgewandten Tendenzen hervordringen, die Unterlage für einen unfruchtbaren, oppositionellen Doktrinarismus oder frondierende Gesinnung hergeben."

(157). — Suetônio, "Domiciano", X; Tácito, "Agricola", II.

(158). — Martha, op. cit., pág. 195, nota 1.

lança de ética entre Paulo e a filosofia que estivera ligada às próprias origens do regime imperial lançasse as bases para uma aproximação entre o Império e os cristãos, dentro das grandes linhas do universalismo e do cosmopolitismo.

*

* *

Observemos então, partindo do que dissemos acima, a marcha de cristãos e pagãos para um mesmo ponto, constituído pela idealização de Roma e de seu papel no plano da História.

No lado pagão verifica-se cada vez mais a importância assumida pela filosofia do Pórtico, que nos apresenta o seu mais rigoroso e conseqüente representante na pessoa de Epiteto. Escravo êle próprio, estava bem em condições de dirigir-se ao elemento baixo da população, continuando a linha de propaganda dos cínico-estóicos (159); para alcançar o seu objetivo, servia-se o filósofo de um estilo simples, de linguagem popular, empregando comparações tiradas do espetáculo da vida cotidiana, revelando certa originalidade plebéia que não hesita em lançar mão de expressões vulgares, tomadas à via pública, contanto que ficasse mais acessível aos que o ouviam (160). E continuamos a encontrar sempre a concepção do Universo como uma grande comunidade:

"Este Universo é uma república, e a substância da qual êle foi feito é também única; e há na sua economia uma inevitável periodicidade que faz com que as cousas dêem lugar umas às outras — uma coisa desaparecendo enquanto outra passa a existir, e algumas permanecendo inamovíveis enquanto outras estão em movimento. É tudo é abundante em amigos: em primeiro lugar os deuses, mas também os seres humanos, que são igualmente amigos naturais porque foram designados pela natureza para viver como membros de uma família humana (161)".

(159). — Empregamos a expressão cínico-estóicos em virtude do parentesco e das aproximações que existiam entre as duas escolas. Cf. Dudley, op. cit., págs. 137, 154-155, 187-199, em que merece ser transcrito o seguinte trecho, referente aos séculos I e II de nossa era: "Throughout this period, then, Cynicism was a kind of radical Stoicism: the relation between the two may be likened to that between the more ascetic monastic orders and the main body of the Catholic Church" (pág. 199). Bardy, "La conversion au christianisme durant les premiers siècles", pág. 58: "Le cynisme tel que l'enseigne et le pratique Dion Chrysostome, s'apparente étroitement au stoïcisme, et à la fin du Ier siècle après J.-C. il y a longtemps en effet que les deux doctrines se sont fait des emprunts mutuels, de telle sorte qu'il est presque impossible de les distinguer l'une de l'autre." Caster, "Lucien et la pensée religieuse de son temps", págs. 12-13: "Le stoïcisme s'était distingué du cynisme — d'où il était sorti, — par son travail scientifique. Celui-ci passant au deuxième plan, le fond cynique réapparaissait." A semelhança entre os adeptos das duas escolas fazia-se sentir até no aspecto exterior: "Le stoïcien prenait volontiers l'uniforme de sa secte: cheveux ras, barbe longue et manteau simple: tenue cynique adoucie" (pág. 15). Idem, págs. 65 e ss.; Murray, "Stoic, Christian and Humanist", pág. 57.

(160). — Martha, op. cit., pág. 197.

(161). — "Dissertationes", III, 24; Cf. Toynbee, op. cit., VI, pág. 333.

Mais expressivo ainda, por revelar o profundo desprezo pela política naquilo que ela possa apresentar de pequeno e de particularista, e por evidenciar que o legítimo objetivo do espírito bem formado é a comunidade e não o particularismo, é o seguinte trecho do mesmo filósofo:

“Suponho que você quer perguntar-se se o sábio cínico imiscuir-se-á na política? — Ó estúpido! Que maior campo de atividade política propõe você a ele, do que o campo no qual ele está realmente trabalhando? Deve ele estabelecer-se em Atenas e fazer um discurso a respeito de rendas ou de abastecimentos, quando o seu papel é dirigir-se a todo o mundo — Atenas e Corinto e Roma num mesmo auditório mundial — e ter como assunto, não abastecimento ou rendas, ou paz ou guerra, mas a prosperidade e a adversidade da alma, a boa e a má fortuna, a escravidão e a liberdade? — Você vê um homem trabalhando em um campo de atividade política daquela envergadura, e me pergunta se ele deve imiscuir-se em política?” (162).

Tais idéias tornam-se ainda mais interessantes para nós quando as aproximamos do que acima dissemos a respeito do desinteresse de São Paulo pela política, o que teria sido um dos grandes motivos do seu afastamento do Judaísmo. E nada mais facilmente digno de ser subscrito por um cristão do que um trecho como este que, ligado ao fato de que os estóicos desde a origem de sua escola interessavam-se pela vida pública, só pode conduzir a uma conclusão: a de que, neste setor, a missão mais digna era a de agir junto aos governantes, ao mesmo tempo que junto ao povo, para conseguir que a autoridade pública cada vez mais pudesse ter sucesso no escopo de elevar o padrão moral da massa da população, dando muito maior importância à “prosperidade e à adversidade da alma, à boa e a má fortuna, à escravidão e à liberdade”, do que a mesquinhos assuntos de limitadíssimo interesse, aos quais sempre estava alheio o que de melhor pudesse haver no espírito humano, relacionados apenas com “rendas ou abastecimentos” de Atenas, Corinto ou Roma. Mesmo porque, de maneira semelhante à de Cícero, Epiteto vê razões profundas para que se acabe com as idéias particularistas:

“Se há verdade no que dizem os filósofos a respeito do parentesco entre Deus e os homens, não resulta daí a moral, para nós, homens, de que se deve fazer como Sócrates e nunca dizer, quando perguntada a nacionalidade de alguém, que se trata de um ateniense ou de um corintiano, mas sempre responder que é um natural do Universo? — Por que você se chama a si próprio de ateniense, em lugar de chamar-se simplesmente pelo nome do canto no qual aconteceu que, ao nascer, fôsse depositado o seu desprezível corpo? — Não é óbvio que você se chama a si mesmo um ateniense ou um corintiano porque a área que é indicada pelos nomes de Atenas ou de Corinto é intrinsecamente mais importante e ao mesmo tempo compreende não só o canto no qual você

realmente nasceu, mas também o conjunto de sua casa e, enfim, as raízes da árvore de sua família? — Bem, qualquer um que tenha estudado a economia do Universo, terá aprendido que a maior, mais importante e mais vasta de todas as cousas é este sistema de Deus e homens, e terá também aprendido que Deus foi a fonte da vida não somente para meu pai e meu avô, mas para tudo que vem à luz e cresce sobre a superfície da terra, particularmente para creaturas dotadas de Razão, desde que só estas são capazes de gozar de um verdadeiro intercâmbio com Deus, graças aos laços pelos quais a Razão os liga a Ele" (163).

Com Epiteto entramos em plena época dos Antoninos, período de apogeu da filosofia militante e que, por feliz coincidência, teve para contribuir ao sucesso de seu advento o tipo do filósofo popular, do pregador impenitente, que foi o cínico Dião Crisóstomo (164), e terminou — na realidade — com o reinado de Marco Aurélio, o mais completo exemplo do filósofo-imperador. E aqui notamos pela última vez o aparecimento de um estóico ilustre, o derradeiro de nomeada, a revelar-se também favorável à mesma idéia de cosmopolitismo, de colaboração entre os homens (165), após o governo excepcionalmente pacífico de Antonino-o-Pio, o que traz sempre à mente a ligação Estoicismo-Paz-Cosmopolitismo-Igualdade entre os homens. Leia-se, por exemplo, o seguinte trecho:

"Se a inteligência nos é comum, a razão, que faz de nós seres racionais, nos é comum. Admitido isto, é também comum a nós esta razão cujo papel é o de prescrever o que se deve ou não fazer. Admitido isto, a lei também nos é comum. Isto admitido, nós somos concidadãos. Isto admitido, nós fazemos parte de um mesmo corpo político comum. Admitido isto, o mundo é como uma cidade" (166).

Coloca-se assim, Marco Aurélio, na mesma linha estoica que inspirara Cícero e que devia remontar, pelo menos, ao século II a. C. (167). Várias outras passagens (168) revelam os ideais do cosmopolitismo, mostram grandes semelhanças com trechos de Epiteto, e de Sêneca, evidenciando sempre a persistência das mesmas

-
- (163). — Idem, I, 9; cf. II, 9. Cf. Toynbee, op. cit., pág. 335-336; Ueberweg, op. cit., I, pág. 497.
- (164). — Cf. Rostovtzeff, "Historia social y económica del Imperio Romano", I, págs. 227 e ss.; Martha, op. cit., págs. 293 e ss.; Dudley, op. cit., págs. 140-141, 148 e ss.
- (165). — "Pensamentos", II, 1. Cf. Trannoy, trad. "Pensées", págs. X-XI. O Estoicismo aliás — diga-se de passagem — domina toda a época imperial ou, pelo menos, até os Severos; cf. Weber, "Kulturgeschichte als Kulturosoziologie", pág. 163: "Der Stoizismus ist die repräsentative Philosophie der Kaiserepoche."
- (166). — "Pensamentos", IV, 4. Cf. Trannoy, op. cit., págs. VIII-IX; Werner, "La Philosophie Grecque", págs. 232, 234.
- (167). — Farquharson, "The meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus", pág. 311; o mesmo autor, entretanto, não deixa de dizer que, em princípio, pode-se conduzir tais idéias até muito antes do estoicismo médio, ou seja, até Heráclito de Efeso.
- (168). — III, 11; X, 15; XII, 1. Cf. os comentários de Farquharson, op. cit.,; Ueberweg, op. cit., I, pág. 501.

aspirações por parte da elite do mundo romano (169). É evidente que não se pode negar que muitas das idéias de Marco Aurélio, bem como de seus predecessores, revestiam-se de um caráter completamente místico, por assim dizer; tanto que a parte final do livro IV dos "Pensamentos" é o "argumento de que a existência da cidade eterna, assim estabelecida pela razão, é a prova de que a razão do homem deriva da que governa e inspira a Cidade de Deus (170); além disso no livro II, sob um ponto de vista mais profundo, o imperador sugere a Cidade do Universo ("Civitas Dei" de Santo Agostinho, "Reino dos Fins", de Kant). Êle lera muito bem a história do passado para imaginar que mesmo a grande potência mundial, que êle governava, durasse além da hora que lhe fôra estabelecida. A Cidade de Deus, da qual êle pensa aqui, é eterna, fundada no céu (171)." Mas, por outro lado, não podemos negar, também, que a simples leitura da obra realizada por Marco Aurélio durante os seus dezenove anos de governo levará à conclusão de que êle estava longe de ser um utopista (172), tanto que se apiedava dêstes "pobres políticos que pretendem tratar os negócios públicos segundo as máximas da filosofia", assim se expressando: "são verdadeiras crianças... Não esperes que haja em tempo algum uma república de Platão; contenta-te em fazer com que as cousas avancem um pouco, e não olhes como sendo sem importância nem mesmo o menor progresso" (173).

E, dentro das possibilidades, Roma não tinha dado um passo, o maior que se poderia esperar, no sentido da realização terrena do grande ideal de república do Universo? — Não teria chegado o mais pròximamente possível àquêle ideal estóico, segundo o qual tôdas as diferenças de raça, credo, condição social (174), desapareceriam sob o poder da razão, que capacitaria os homens a viverem em igual comunhão, uns com os outros, e todos com os deuses?

Na realidade, de certo ponto de vista, o Império Romano representava, para os pensadores contemporâneos, êste reino da justa lei (175), e Marco Aurélio tinha consciência disto, o que, certamente, te-lo-ia levado a escrever que "o fim das criaturas dotadas de razão é êste: obedecer às regras e decretos da mais venerável de tôdas as cidades e govêrnos" (176). Roma, então, continuava a ser objeto de verdadeira idealização, iniciada desde a

(169). — A época dos Antoninos, aliás, abriu-se em meio a um cansaço de guerras e de desordens, o que gerava novas aspirações a um período de calma e de prosperidade. Cf. Tácito, "Historias", I, 2.

(170). — Farquharson, op. cit., pág. 310.

(171). — Farquharson, op. cit., pág. 295-296.

(172). — Cf. Puech, prefácio "Pensées", pág. III.

(173). — "Pensamentos", IX, 29; V, 17. Cf. Puech, prefácio aos "Pensées", págs. XIX-XX.

(174). — Cf. Wendland, "H.R.K.", pág. 43.

(175). — Farquharson, op. cit., pág. 295.

(176). — "Pensamentos", II, 16; cf. VI, 44 e IX, 12. Aristides, "A Roma", 65.

época de Augusto, e que a apresentava como uma entidade benéfica por excelência, mantenedora da paz e da ordem, única força terrena capaz de manter ligados numa grande organização tantos povos diferentes, sempre beneficiados pelo seu domínio. Era a extensão a todo o Império do culto da *Dea Roma*, exaltada pelos literatos, celebrada pelos artistas, que triunfava em uma esplêndida apoteose no afresco que ornava o grandioso templo consagrado a Venus e a Roma, iniciado por Adriano e terminado por Antonino-o-Pio (177).

Isto, aliás, já condicionara, em 144, talvez o mais famoso de todos os elogios feitos à cidade: a oração "A Roma", do retor Élio Aristides, cuja importância é tão grandemente encarecida por Rostovtzeff (178). Escrevendo em 144, em pleno fastígio da *Pax Romana*, Aristides podia exclamar que "Todo o mundo civilizado depôs o pêso das armas, seu antigo fardo, e passou a embelezar-se e a gozar as alegrias da paz" (179), dando a entender que, de fato, correspondiam à realidade as inscrições "Pax Augusta", "Felicitas Imperii", "Securitas publica", "Tranquillitas Imperii", "Tellus Stabilita", "Pax Aurea", "Saeculum Aureum", encontradas continuamente nas moedas de Adriano e de Antonino-o-Pio (180). Graças a esta paz podia haver no Império a prosperidade produzida por um trabalho tranqüilo e profícuo, que se expressava pela intensidade do comércio, da navegação, da agricultura, da mineração, enfim, de tôdas as atividades humanas produtivas (181), espetáculo êste que justificava as palavras do orador:

"Aquêlê proverbial modo de se dizer: "a terra é mãe de todos, pátria comum a todos", foi por vós exibido no seu verdadeiro valor.

- (177). — Cf. Homo, "Le siècle d'or de l'Empire Romain", pág. 338-339; idem, "La civilisation romaine", pág. 174; Gagé, "Recherches sur les Jeux séculaires", págs. 101-102.
- (178). — "Historia social y económica del Imperio Romano", I, págs. 261 e ss.; cf. Toynbee, op. cit., VI, págs. 343-344; idem, "Civilisation on trial", pág. 256: "If any human community were ever worthy of worship, it would be a universal state, like the Roman Empire, that has brought the blessings of unity and peace to a world long racked by war and revolution."
- (179). — "A Roma", 97; cf. 69-70. Sobre a oração de Aristides, cf. Rostovtzeff, "Historia social y económica del Imperio Romano", I, pág. 261 e ss.; Weber, in "Cambridge Ancient History", XI, pág. 316.
- (180). — Stella, "In Gloria di Roma", págs. 42, 54 e 127; Gagé, "Recherches sur les Jeux séculaires", pág. 111. As infrações à paz que então se verificassem não eram tidas como atingindo nem o princípio e nem a realidade da paz romana: cf. Homo, "La civilisation romaine", pág. 121: "on les considère comme des occidente temporaires ou locaux, sans plus, qui ne menacent en rien l'oeuvre de la civilisation romaine et ne compromettent à aucun titre son avenir." Festugière, "Liberté et civilisation chez les Grecs", pág. 101: "De quelque façon qu'il se soit établi, l'Empire romain n'a subsisté, en tant des provinces et pendant tant de siècles, que parce qu'il était une garantie de paix: **Pax Romana!**" O mesmo autor insiste sobre o assunto, afirmando que não foi a força das armas a responsável pela duração do império: "Les faibles garnisons qu'elle (Rome) maintenait dans les provinces eussent été anéanties en un seul jour si les sujets de Rome avaient conçu vraiment le dessein de se révolter" (pág. 102).
- (181). — Cf. Aristides, op. cit., 11-13; 69 e ss.. Cf. Friedlaender, "La sociedad Romana", pág. 16-17.

Hoje é possível, tanto ao heleno como ao bárbaro, viajarem facilmente em qualquer direção, com ou sem os seus haveres, como se passassem de uma pátria a outra. Não mais metem medo as portas da Cilícia e as estreitas passagens através do deserto arábico para o Egito, nem montes inacessíveis, nem amplidões demarcadas por rios, nem tribos inóspitas de bárbaros; para passar incólume por toda a parte basta ser romano, antes, basta pertencer ao vosso império."

"O dito homérico: "a terra é comum a todos", graças a vós é hoje uma realidade. Vós medistes toda a terra habitada, lançastes pontes de todo o gênero para ligar as margens opostas dos rios, talhastes os flancos dos montes para abrir estradas carroçáveis, enchestes as regiões desertas de estações de abastecimento; civilizastes o mundo levando a ordem por toda a parte, bem como um mais alto teor de vida".

"Antes de vosso governo, penso, a vida devia ser análoga à vida antes de Triptolemo; dura, selvagem, não muito diversa da que se leva sobre as montanhas...; pusestes todo o mundo em ordem sob as mesmas leis, pusestes fim a todos os usos anteriores, divertidos de se narrar, mas sobre os quais é intolerável discurrir-se. Removestes todos os obstáculos às núpcias, enquadrastes o mundo todo numa única organização, como uma só família" (182).

Perfeitamente lógico, pois, que uma potência à qual o mundo era devedor de tantos benefícios, devesse durar eternamente, para felicidade dos homens; em virtude disto podia o retor dizer que "mais unânime do que um côro, todo o mundo civilizado levanta, a uma só voz, a invocação para que o vosso império dure eternamente" (183), para adiante terminar a sua peça com o mesmo tema:

"Invoquemos todos os deuses e os filhos dos deuses, afim de que concedam à Urbe e ao Império prosperidade eterna, perene, sem fim..." (184).

Nota-se por estas passagens que, na época dos Antoninos estavam ainda em plena efervescência os mesmos ideais do período de Augusto: a paz, o universalismo, e a eternidade de Roma, como realizadora destes sonhos, como entidade benfeitora dos homens. Já vimos que, por meio de Sêneca e de seus contemporâneos, tais idéias não haviam desaparecido durante o período intermediário, graças ao desenvolvimento da filosofia estóica, que foi

(182). — Idem, 100-102; cf. 30: "Por toda a parte todos são governados pelas mesmas leis". Aqui, certamente, o autor refere-se às reformas de Adriano, de unificação das leis imperiais; sob o governo deste imperador, na medida das possibilidades, ter-se-ia realizado um grande passo para a aplicação prática da concepção universalista do Estado, que já vimos ser tão importante nas idéias cínico-estóicas (cf. Stella, op. cit., págs. 28, 39, 61). Cf. Courcelle, "Histoire littéraire des grandes invasions germaniques", pág. 8.

(183). — "A Roma", 29; cf. Stella, op. cit., pág. 32. Cf. Toynbee, "Civilisation on trial", pág. 177: "Empires... which bestow peace for centuries on once war ridden worlds, win so powerful a hold on the affections and imaginations of their subjects that there cannot imagine living without them, and, consequently, cannot believe that these supposedly indispensable institutions can ever really cease to exist."

(184). — Idem, 109. A respeito da prosperidade do Império neste período, veja-se Gibbon, op. cit., cap. I.

justamente a grande inspiradora da política dos Antoninos (185). Aliás, tais imperadores, como Antonino-o-Pio, por exemplo, podiam ser considerados como encarnações do ideal estoico do "ótimo príncipe", cuja posição seria devida às qualidades que deles fariam os melhores dentre os cidadãos de seu tempo (186). Estoicismo e idealização de Roma estavam assim ligados estreitamente, a cidade surgindo como máxima concretização possível dos ideais daquela filosofia, a tal ponto que um retor, como Aristides, que nada tinha de filósofo, era levado — talvez sem nisto pensar — a desenvolver temas caros ao estoicismo. E achamos tal fato muito significativo, muito mais do que se a referida oração tivesse sido composta por alguma personalidade conhecida pelas suas tendências filosóficas; isto porque, se nela não são enunciadas teorias de escolas filosóficas nem de grupos políticos, sendo apenas descrita a realidade de uma época (187), e apesar disto são encontrados trechos coerentes com idéias antes expressas por um cínico, como Dião de Prusa, ou por estoico, como Sêneca (188), pode-se inferir que se verificara a penetração de ideais cínico-estóicos no patrimônio comum do homem do Império Romano. E, neste caso, também participaria dêste acervo a correspondente idealização da cidade de Roma.

Havia, entretanto, como já fizemos sentir anteriormente, um povo que não se unia a tais louvores à Urbe: o povo judeu. E os israelitas revelaram-se adversários dos Antoninos até que se chegasse ao ponto extremo do ano 135, quando a dinastia surgiu como inimiga irreconciliável de Israel. De fato, como poderia o "Povo eleito" conformar-se com o universalismo cínico-estóico, quando deveria caber-lhe uma posição excepcional, desde muito profetizada, nos destinos do mundo?

Após os Antoninos, no século III, nota-se a grande influência do estoicismo na evolução do direito romano e, duma ou doutra maneira, ainda que não se alimente ilusão alguma quanto às verdadeiras intenções de Caracala, não se pode deixar de considerar a importância dêste fato para a adoção de uma medida tal como

(185). — Trata-se, aliás, de um ponto que confirma a hipótese da grande participação do estoicismo na inspiração de Augusto ao fundar o Principado; de fato, aqueles que foram considerados os mais próximos realizadores das idéias de Augusto, eram também orientados por princípios estóicos. Na pior das hipóteses, concluímos que, pelo menos, os planos de Augusto estariam de acôrdo com certos pontos estabelecidos pela filosofia do Pórtico. Cf. Weber, in "Cambridge Ancient History", XI, págs. 306-307.

(186). — "A Roma", 60. Cf. Stella, op. cit., págs. 41, 52, 124, nota 64; Weber, op. cit., pág. 338. Dudley liga mesmo a expressão "Idade de Ouro", tão usual para a época dos Antoninos, à filosofia do período: "But it is true to say that during this period, the Golden Age of the government in the ancient world, philosophy played well its part of adviser and encourager of men of affairs" (op. cit., pág. 156).

(187). — Stella, op. cit., pág. 26.

(188). — Idem, idem, págs. 38, 135, nota 117.

se encontra na Constituição Antonina de 212 (189). A crise do III século, abalando a vida romana em todos os seus setores, gerando uma atmosfera tão diferente daquela que condicionara o aparecimento da oração de Aristides, teria desenvolvido uma nova onda de aspirações à paz, à prosperidade e à compreensão entre os homens, ideais desde muito ligados à imagem do domínio romano sobre o mundo e colocados sob a garantia da cidade que, para poder mantê-los eternamente, deveria ser ela própria eterna. Desta vez, entretanto, parece-nos que não se ouviram a todo o momento as profecias referentes ao fim da cidade e que se haviam manifestado nos últimos tempos da república. Ao contrário, nota-se no III século uma freqüência inusitada das esperanças seculares, isto é, das esperanças de que, findo um milênio de sua história, Roma entraria noutro período de igual duração; e isto, justamente numa época de enorme miséria material e moral (190). O momento em que tais crenças se evidenciaram de maneira mais clara, foi o que marcou o milésimo aniversário da cidade, de acôrdo com o cômputo de Varrão. "Tinha-se a persuasão de entrar verdadeiramente numa nova era, num novo século, dando à palavra "saeculum" o mesmo valor que Felipe, de século de mil anos. A festa de 248 tinha assim, de certa maneira, o sentido de uma nova fundação, e o culto da fortuna e da eternidade de Roma era, nesta época, um dos grandes recursos morais do Império em desordem" (191).

De fato, a crença na eternidade afirma-se com veemência e, após 248, e as moedas passam a ter cada vez mais freqüentemente nos seus reversos a expressão "Roma AETerna"; é o que se verifica, por exemplo, em 249, com a moeda do usurpador Marinus Pascatianus, pouco depois com Treboniano Galo e Volusiano e, em 253, sob o imperador Emiliano, numa peça em que a imagem de Roma aparece sobrevoada por uma Fênix, com a mesma inscrição "Romae aetern(ae)" (192). Estava, assim, completamente

(189). — Cf. Besnier, "L'Empire Romain de l'avènement des Sévères au concile de Nicée", págs. 65 e ss.; Miller, in "Cambridge Ancient History", XII, págs. 45 e ss.; Hahn, "Das Kaisertum", pág. 9. Toynbee, op. cit., VI, pág. 7; Showerman, "Eternal Rome", pág. 300, estabelece uma verdadeira relação entre a medida de Caracala e o resultado social da propagação do Cristianismo. Partindo de idéia semelhante, assim se expressa Baynes: "It might have seemed that the reconciliation between the Roman State and the Christian Church would be realized through a peaceful evolution and mutual understanding" ("Cambridge Ancient History", XII, pág. 656). Não deixa de ser interessante notar, desde já, que o Cristianismo substituiu o Estoicismo na influência sobre o direito romano, a partir da época de Constantino, confirmando vários de seus princípios e insuflando-lhes nova vida (cf. Riccobono, "L'influsso del cristianesimo sul diritto romano", in "Atti del Congresso internazionale di diritto romano", II, 59-78, ap. Marouzeau, "L'Année philologique", tomo XIV, pág. 401).

(190). — Gagé, "Recherches sur les jeux séculaires", pág. 111, Toynbee, op. cit., VI, pág. 51.

(191). — Gagé, op. cit., pág. 109; cf. pág. 105.

(192). — Cohen, "Monnaies de l'empire romain", V, págs. 182, 251, 277, ap. Gagé, op. cit., págs. 108-109. Os usurpadores provinciais agiram de maneira semelhante (cf. Jullian, "Histoire de la Gaule", IV, 556-558). Cf. Cochrane, "Cristianismo y cultura clasica", pág. 176.

firme a crença na eternidade da Urbe, entidade benfazeja, patrocinadora da paz e da prosperidade, sob cujos auspícios todos os povos poderiam sentir-se irmanados numa verdadeira Cosmópolis, crença tão firme que resistia a tôda a adversidade de um período turvo como o III século e que, certamente, devia tal estabilidade aos benefícios e à sabedoria que caracterizaram a época dos Antóninos.

*
* *

Dissemos antes, entretanto, que os judeus estavam excluídos desta confiança nos destinos de Roma. Vejamos agora como se comportaram os cristãos, depois de São Paulo, em relação ao mesmo assunto.

De maneira geral, quer-nos parecer que o que então se verifica com os cristãos é a marcha paulatina para um acôrdo com o Império e, portanto, para a adoção da Roma já idealizada pelos pagãos. Os grandes fatores que entrariam com a maior parte dos elementos preparadores dêste acôrdo seriam, como dissemos acima, de um lado o desenvolvimento do estoicismo no império, apresentando uma série de ideais semelhantes aos dos cristãos, e de outro, a obra de São Paulo, desligando o Cristianismo do Judaísmo — essencialmente anti-romano. Os judeus, por sua vez, fecharam-se sôbre si mesmos de maneira rigorosa após o ano 70, passando a hostilizar cada vez mais tudo o que estivesse fora de sua própria doutrina (193), e esta tendência foi ainda reforçada pelos acontecimentos verificados durante os govêrnos de Trajano e de Adriano (194). Isto tornou ainda mais fácil o prosseguimento da obra de Paulo, no sentido de desligar o Cristianismo do Judaísmo; de modo mais decisivo ainda podia a nova religião, que nascera no ambiente israelita e fôra considerada uma seita judaica, encontrar elementos para apresentar-se independente do Judaísmo e para caminhar sempre para o universalismo, que a levaria a encontrar-se com os ideais universalistas já pregados pela filosofia helenístico-romana (195).

-
- (193). — Goguel, "La Naissance du Christianisme", págs. 348 e 482; idem, "Les premiers temps de l'Eglise", pág. 140; idem, "La seconde génération chrétienne", pág. 42; Ricciotti, "Histoire d'Israël", II, pág. 566; Guignebert, "La vie religieuse dans l'empire romain de Néron à Commode", pág. 30; Bonsirven, "Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ", I, pág. 40; sôbre o estado de espírito dos israelitas após 70, cf. Simon, "Verus Israel", pág. 19 e ss.
- (194). — Cf. Wendland, "H.R.K.", pág. 208, onde o autor nota que o Judaísmo palestiniano venceu e curvou a diáspora sob o domínio do Rabinato. A versão grega da Bíblia foi anatematizada, e o nome de Filo não encontrou lugar nos escritos talmúdicos.
- (195). — Cf. Wendland, "H.R.K.", pág. 230: "Die Emanzipation von den nationalen Schranken gibt dem Christentum eine Richtung auf das allgemein Menschenliebe, eine universale Haltung in der die Zukunft seiner Weltmission begründet ist."

Aliás, nota-se desde os Evangelhos uma tendência a apresentar os judeus e não os romanos, como os autores da condenação de Jesus Cristo, sendo fartamente conhecida a atitude de Pilatos, tudo fazendo para que o Senhor escapasse da morte exigida pelos judeus (196). Este fato é tanto mais significativo quanto "as cousas, na realidade, se passaram de modo diferente. Quaisquer que tenham podido ser as intrigas e manobras às quais entregaram-se os israelitas para determinar a intervenção de Pilatos contra Jesus, é certo que todo o processo foi romano, como dá prova a natureza da pena que atingia o condenado e o fato de ter sido executado pelos soldados do Procurador" (197). Ora, a transposição que se encontra nos Evangelhos denota uma dupla tendência filo-romana e anti-judia e o mesmo Goguel — confirmando suposições nossas — acaba por ligar tais traços ao universalismo desenvolvido por Paulo e ao divórcio judeu-cristão que se seguiu ao ano 70, época em que começaram a ser redigidos os Evangelhos, como se vê: "Não se pode completamente eliminar a idéia de que a deformação da tradição que procurou livrar os romanos da responsabilidade da morte de Jesus foi, de um lado, a consequência do anti-judaísmo que, após 70, afirmou-se e acentuou-se na tradição da Igreja (198). Não se pode, também, afastar a idéia de que ela correspondeu ao desejo de reduzir uma das dificuldades que obstavam a pregação do Evangelho no mundo romano. Ela parece, entretanto, ter tido causas mais profundas e ter estado em relação com a atitude nitidamente lealista a respeito de Roma, que foi a da primeira geração do Cristianismo helênico" (199). Quanto à razão deste lealismo, parece poder ser encontrada, não só na "apreciação positiva do Estado por Paulo (200)", mas também em que o Império, já para o apóstolo, teria sido considerado como desempenhando o papel providencial de impedir u'a manifestação prematura do Anticristo, precedido pelas guerras e lutas anunciadas no sermão profético do Evangelho de Marcos (201), e que a Pax

(196). — Tertuliano, na "Apologetica", XXI, 24, assim se expressa: "Pilatos, que éle próprio já era cristão no seu coração..." Cf. Labriolle, "Le réaction païenne", págs. 327-328; Waltzing, trad. "Apologetica", nota à pág. 52; Goguel, "La naissance du Christianisme", pág. 476, nota 1: "La tendance à charger les juifs et à décharger d'autant les Romains s'est encore accentuée dans la tradition ultérieure. Dans l'évangile de Pierre, par exemple, ce n'est pas Pilate, c'est Hérode qui prononce la condamnation de Jésus et la fait exécuter. Pilate se lave les mains, mais ni Hérode ni les chefs juifs n'imitent son geste (1-2)".

(197). — Goguel, "La vie de Jésus", pág. 453 e ss., ap. "La naissance du Christianisme", pág. 476.

(198). — Cf. Guignebert, "Le Christianisme antique", pág. 142-143.

(199). — Cf. "Romanos", XIII, 1 e ss.; cf. Wendland, "H.R.K.", págs. 246-247; Goguel, "La seconde génération chrétienne, I, pág. 44.

(200). — Idem, idem, pág. 250.

(201). — "Marcos", XIII, 1 e ss.. Cf. Goguel, "La naissance du Christianisme", pág. 599: "L'idée de ce rôle providentiel du monde présent et, par suite aussi, de l'Empire romain qui en était l'expression au premier siècle, doit avoir été fortement enracinée dans la conscience chrétienne pour que des épreuves comme les massacres de 64 et la persécution de Domitien ne l'en aient pas arrachée, même à Rome qui, pourtant, avait été le théâtre de ces événements tragiques."

Romana estaria em condições de retardar. Assim sendo, já haveria aí pontos que pudessem servir de base a que Roma, como autora da paz, surgisse aos cristãos como algo de benfazejo, tanto mais quanto a idéia da unidade fundamental do gênero humano encontraria um apôio na unidade de um império mundial (202). Mas o que achamos ainda mais interessante, é o que se encontra num estudo de Dibelius (que, infelizmente, não pudemos ter em mãos), e que "evidencia uma tendência do Cristianismo antigo à qual nem sempre se deu a merecida importância, e que foi um dos fatores da formação do Catolicismo, cuja ambição não foi somente a de conduzir os fiéis a um Além bemaventurado, mas ainda, a de organizar a vida da humanidade sobre a terra e servir-lhe de quadro" (203). Ora, é preciso ter-se sempre em mente que havia grandes semelhanças — bem entendido, não se trata de identidade — entre os princípios fundamentais da organização da vida sobre a terra pregados pelos cristãos e os da filosofia cínico-estóica. Já tratamos disto, e julgamos que uma das conclusões imediatas do reconhecimento deste fato, está em poder-se afirmar com segurança que a difusão do cinismo-estoicismo constituiu um grande elemento de preparação da própria sociedade romana para a conversão ao Cristianismo (204). Acreditamos que não deixa de ser interessante a este respeito, o estudo realizado em fins do século passado pelo Prof. Orr sobre a expansão da nova Fé na sociedade romana, com o intuito de mostrar a penetração cristã na alta e culta sociedade de Roma mesma. Tal afirmativa, aliás, não era completamente nova, desde que Ramsay já dissera que o Cristianismo desenvolvera-se a princípio de maneira mais rápida entre os cultos do que entre os elementos sem cultura (205) mas o que, a nosso ver, dá mérito ao trabalho de Orr é que o autor procura sempre colocar-se numa posição de equilíbrio, evitando afirmativas categóricas como a de Ramsay (e que sempre inspiram desconfiança em virtude de sua rigidez); criticando de passagem aquêlo juízo, continua Orr dizendo estar persuadido de que mesmo isto está mais próximo da verdade do que a opinião freqüentemente expressa de que o Cristianismo conquistou a grande massa de seus adeptos nos primeiros tempos, entre pessoas das mais baixas e servis posições.

(202). — Wendland, "H.R.K.", pág. 244, que assim continua: "Die äusseren Rechtsordnungen, der gesicherte und lebhafte Weltverkehr, das Strassensystem, die relative Einheitlichkeit der Sprache und der Zivilisation sind äussere Momente, ohne welche die raschen Fortschritte der Mission, das Wandern der Prediger, der lebhafte Austausch der Gemeinden, das rasch sich ausbildende Bewusstsein der Einheit der Kirche undenkbar sind."

(203). — "Rom und die Christen im ersten Jahrhundert", ap. Goguel, "La naissance du Christianisme", pág. 399.

(204). — Cf. Bardy, "La conversion du Christianisme durant les premiers siècles", pág. 84.

(205). — "Church in Roman Empire", pág. 37, ap. Orr, "Neglected factors in the study of the early progress of Christianity", pág. 96; cf. Goguel, "La naissance du Christianisme", pág. 577 e ss..

que (nas palavras de Gibbon), a nova seita "era quase exclusivamente composta pela escória da população, por artífices e campônios, crianças e mulheres, mendigos e escravos;" Dizer que o Cristianismo principiou nas mais baixas classes e que gradualmente subiu na escala social é, na melhor das hipóteses, uma semi-verdade. Não é menos verdade que o Evangelho, freqüentemente, apoderou-se primeiro de pessoas em melhor posição social, expandindo-se daí para os lados e para baixo... Muitas vêzes as pessoas de mais alta situação eram as primeiras a vir, e através de seu exemplo, traziam outras (206). Ora, tendo-se em vista a semelhança de ética entre o Estoicismo e o Cristianismo, a enorme expansão da filosofia cínico-estóica, mórmente na época dos Antoninos (207) e a aspiração por uma nova Fé que solucionasse os problemas espirituais do homem do Império, aspiração esta que se manifestou de maneira tão intensa na época dos Severos, não parece claro que os cristãos encontrassem já um campo propício à sua expansão, dado que sua moral era semelhante à da corrente filosófica dominante (208)? — E, aplicando-se tais conclusões ao núcleo do nosso tema, era possível que, nestas condições, os cristãos pudessem repelir a idealização de Roma, para cuja construção tanto contribuiu o estoicismo? — Quer-nos parecer que não, ainda mais, julgamos poder afirmar que êste foi o grande fato que permitiu a adoção da Roma idealizada por parte dos cristãos, uma vez que o mesmo Estoicismo que em tão grande escala contribuiu para tal idealização, tivera também considerável importância na preparação do campo ao Cristianismo. Aliás, somos de opinião que a observação de certas passagens de obras de autores cristãos revela sempre a possibilidade da aceitação da Roma idealizada, não só porque há o profundo contacto com a sua base filosófica, mas também porque há o reconhecimento do benefício prestado pela cidade ao Cristianismo nascente. O próprio Tertuliano, que em certo momento escrevera que "nossa doutrina vem de Salomão, que ensinou êle mesmo a necessidade de procurar Deus na simplicidade do coração. Tanto pior para os que inventaram um Cristianismo estóico, platônico, dialético" (209), fôra educado no paganismo, escrevera um tratado — "De Pallio" — em que apresentara o Cristianismo como uma *filosofia* melhor que as anteriores (210); tal fato, aliás, põe em plena luz a tirania exercida pela educação, mesmo sôbre os espíritos que se haviam completamente entregue ao

(206). — Orr, op. cit., págs. 96-97.

(207). — Veja-se, a êste respeito, o interessante quadro traçado no "Marco Aurélio", de Renan, cap. III. Cf. Boissier, "La religion romaine", I, pág. 93 e ss.

(208). — Cf. Ueberweg, op. cit., I, pág. 503; Wendland, "H.R.K.", pág. 91.

(209). — "De Praescriptione", VII, 9-11. Cf. Lebreton, "De la fin du deuxième siècle à la paix constantinienne", pág. 162, 172-173; Glover, "The conflict of religions in the early Roman Empire", pág. 337.

(210). — Cf. Boissier, "La Fin du Paganisme", I, pág. 254.

Cristianismo (211). Era esta educação, fazendo certamente com que o autor reconhecesse as afinidades entre o Cristianismo e muito da filosofia antiga, que o levaria, na "Apologética" (212), mesmo depois de atacar os filósofos, a reivindicar para as Sagradas Escrituras as glórias da filosofia antiga, o que equívale, de certa maneira, a colocá-la em relação com o Cristianismo; ainda isso é responsável por uma frase famosa e particularmente interessante para nós: "Seneca saepe noster" (213), o que confirma o reconhecimento das afinidades com a filosofia da época por parte da moral cristã; mais notável ainda, pelo seu sabor cínico-estóico, é a seguinte afirmativa do mesmo autor: "Não conhecemos senão uma só república, comum a todos: o mundo" (214).

Nestas condições, recaímos no mesmo ponto a que chegamos quando tratamos do estoicismo: qual a entidade que melhor permitira uma concretização que mais se aproximasse dêste ideal? — Roma, pela paz e pela progressiva homogeneização do Império, o que facilitava a expansão do Cristianismo, uma vez que "todos os países são acessíveis, tôdas as regiões conhecidas: . . . Campos cultivados domaram as selvas. . . ; semeiam-se as areias, talham-se as rochas, dessecam-se os pântanos; ali há mais cidades hoje do que cabanas outrora. Agora já não assustam as ilhas, nem os escolhos incutem terror; em qualquer parte há meios de se habitar, em qualquer parte está a população politicamente organizada, em

(211). — Idem, idem, pág. 258.

(212). — XLVI e XLVII. Cf. Hochart, "Études sur la vie de Sénèque", pág. 38.

(213). — "De Anima", 20; cf. Glover, "The world of the New Testament", pág. 82; Barth, op. cit., pág. 288.

(214). — "Apologética", XXXVIII, 3. E nota-se que os imperadores estóicos, os Antoninos, são bem afastados de qualquer acusação, como se vê na "Apologética", V, em que o autor, após referir-se à atitude anti-cristã de Nero e de Domiciano, assim se expressa: "Mas entre tantos príncipes que se seguiram até os nossos dias, de todos os que entendiam de cousas divinas e humanas, citai um só que tenha feito guerra aos cristãos! Nós, ao contrário, podemos citar entre êles um protetor dos cristãos, se quisermos recorrer à carta de Marco Aurélio, êste sapientíssimo imperador, em que êle atesta que a sêde cruel que desolava o exército da Germânia foi amenizada por uma chuva, que caiu graças às preces de soldados que eram, casualmente, cristãos. Se êle não revogou abertamente o édito de perseguição, abertamente neutralizou êle os seus efeitos de outro modo, ameaçando mesmo os acusadores de uma pena, e pena mais rigorosa ainda, que pensar então destas leis que apenas os príncipes ímpios, injustos, infames, cruéis, extravagantes e insensatos executam contra nós, leis que Trajano contornou em parte, proibindo de se procurar os cristãos, que jamais Vespasiano fêz aplicar, se bem que êle fôsse o destruidor dos judeus, jamais um Adriano, perscrutador de tôdas as cousas curiosas, jamais, um Antonino-o-Pio, jamais um Vero? — E entretanto, era muito mais natural que celerados fôsem exterminados pelos melhores príncipes, seus inimigos naturais, do que por seus semelhantes". Cf. Harnack, op. cit., pág. 196, nota 1; Labriolle, "La réaction païenne", pág. 73; "Telle fut la thèse chrétienne: une solidarité lie les destinées de Rome et celles du caristianisme; toutes les fois que Rome a langui sous des mauvais empereurs, le christianisme a été persécuté; dès qu'elle s'est épanouie sous des princes justes et bienfaisants, aussitôt la paix a été rendus aux églises." Idem, "Histoire de la littérature latine chrétienne", pág. 83: "Il a, du reste, beaucoup emprunté à la philosophie profane, surtout au stoïcisme", cf. pág. 102; Wondland, "H.R.K.", pág. 94; Barth, op. cit., págs. 290-291.

qualquer parte está o estado, em tôda parte está a vida civilizada" (215).

São Cipriano, por sua vez, tão ardoroso defensor da preponderância da sede de Roma sôbre tôda a Cristandade, não deixara de ter seus contactos com Sêneca (216), e à maneira cristã — é claro — admitia a idéia da permanência em Roma, senão eternamente, pelo menos enquanto durasse o mundo; tal modo de pensar transparece na sua obra através de preocupação com o fim do mundo (217), parecendo sempre que o que lhe dá a impressão da sua proximidade é a situação do Império, em plena crise, levando automaticamente para o seu fim a cidade de Roma.

Também entre os autores de língua grega notam-se fatos interessantes durante o século III. Orígenes, respondendo a Celso, afirma a intenção divina de, por intermédio de Roma, preparar a humanidade para a recepção de Jesús Cristo; "Deus teria preparado as nações para o Seu ensinamento, fazendo com que elas estivessem sob um imperador romano e não sob a forma de muitos Estados, sem que as nacionalidades estivessem ligadas entre si, o que tornaria muito difícil a execução da tarefa de que Jesús incumbiu os apóstolos quando disse: "Ide e ensinai tôdas as nações" (218).

Com Latânio, por fim, chegamos ao período em que o reconhecimento do Cristianismo por Constantino acabaria afastando qualquer obstáculo à adoção de Roma idealizada por parte dos cristãos e, como sempre, encontram-se na obra de Latânio os mesmos traços já referidos em relação a outros autores: influências estoicas e admiração pela cidade, de tal modo que somos quase levados a afirmar que o estoicismo era um caminho inevitável para a idealização de Roma (219). Já vimos antes como Latânio refere-se a Roma, e basta acrescentarmos agora que tal autor, cha-

(215). — "De Anima", XXX, 3.

(216). — Labriolle, "De l'unité de l'Église catholique", pág. XI, 52, nota 10; idem, "Histoire de la littérature latine chrétienne", pág. 209, 214; Bois-sier, "La fin du paganisme", I, pág. 255.

(217). — Cf. Labriolle, "De l'unité de l'Église catholique", pág. 33; "Ad Demetrianum", IV, 5: "... ninguém se deve admirar de que tudo no mundo comece a decair, quando o próprio mundo todo está em degenerescência e no fim. E porque as guerras continuam amiudadamente; porque a esterilidade e a fome aumentam as aflições; porque a saúde é aniquilada pelas doenças embravecidas; porque, sendo devastado o gênero humano, será castigado com a população e fica sabendo que isto estava predito; que, nos últimos tempos, multiplicar-se-iam os males..." Cf. Cochrane, "Cristianismo y cultura clásica", pág. 157.

(218). — Peterson, "Der Monotheismus als politisches Problem", pág. 66. A obra pacificadora de Augusto é também invocada por Orígenes; cf. Peterson, op. cit., págs. 67-68: "Wie wäre es dann aber möglich gewesen, dass eine so friedfertige Lehre wie die des Christentums, die nicht einmal erlaubt, sich gegen Feinde zu wehren, Macht gewinnen konnte, wenn nicht allenthalben in der Oikumene mit Jesu Ankunft schon eine Wendung zum Gesitteteren eingetreten wäre?". Cf. Danielou, "Origène", pág. 228 e ss.; Harnack, op. cit., pág. 13; Labriolle, "La réaction païenne", pág. 150; Riber, "Aurelio Prudencio", pág. 94.

(219). — Notemos que Comodiano, que não parece ter tido contacto com o Estoicismo, foi também completamente contrário a Roma.

mado por São Jerônimo de "o Cícero cristão" — o que revela o grau de suas relações com a cultura pagã (220) — era de tal maneira impregnado de estoicismo que escrevera uma obra, "De opificio Dei", que "se poderia tomar por um trabalho de um estóico, visto conceder, acima de tudo, considerável espaço a uma polêmica contra os epicuristas que negavam a Providência" (221), e que, nas "Divinas Instituciones", apoiara-se nos estóicos para ir contra os filósofos que não admitiam a Divina Providência (222). Havia sempre, portanto, a aproximação com o Estoicismo, de tal modo que os cristãos pudessem partilhar com os neo-platônicos a herança da Estoa (223). É este fato, com tôdas as consequências deledecorrentes, entre as quais a que diz respeito à ligação com o Império e com a aceitação de Roma idealizada, só se tornara possível, evidentemente, graças à ruptura dos Cristãos com o Judaísmo e à sua marcha decisiva no caminho universalista. Eis porque dissemos que na obra de São Paulo residia o ponto de partida para a transmissão da idéia de Roma para a esfera cristã.

(Continua no próximo número)

PEDRO MOACYR CAMPOS

Livre-docente e assistente da Cadeira de História da Civilização Antiga e Medieval (U.S.P.).

-
- (220). — Fichon, "Lactance", ap. Romeyer, "La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes", II, pág. 144; Cochrane, "Cristianismo y cultura clasica", pág. 47.
- (221). — Ebert, "Histoire générale de la littérature du Moyen Âge en Occident", I, pág. 85.
- (222). — Idem, idem, pág. 87; cf. págs. 95 e 96; "... il avait, selon toutes les apparences, sacrifié auparavant au stoïcisme".
- (223). — Cf. Ueberweg, op. cit., I, pág. 503: "Einige Generationen nach Mark Aurel finden wir den Stoizismus wie anders Systeme aufgesogen durch den Neuplatonismus. In ihm lebt vieles von stoischer Doktrin bis auf spätere Zeiten fort. Mit dem Neuplatonismus teilt sich die christliche Patristik in die Vermittlerrolle. So gering der Einfluss des Stoizismus auf das Neue Testament ist, so stark hat er auf die Kirchenväter eingewirkt. Vor allem ist anzuerkennen dass er durch seine Ethik und Teilweise auch durch seine Theologie der Entwicklung und Verbreitung des Christentums den Boden geebnet hat." Cf. Arnold, ar. "Stoics" in "Encyclopedia of Religion and Ethics"; Showerman, "Eternal Roma", pág. 297. O cinismo foi também absorvido pelo Cristianismo; cf. Caster, op. cit., pág. 65. A respeito das relações entre cinismo e Cristianismo, veja-se Dudley, op. cit., págs. 174, 204-206 e o Epiflogo; cf. Murray, op. cit., págs. 57-58.