

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
ISRAEL MATHEUS SIQUEIRA SANTOS

A CONSTRUÇÃO DE UMA *ROMANTAS* CRISTÃ COMO FENÔMENO DE RECEPÇÃO
CLÁSSICA: LEITURAS CRISTÃS DE VIRGÍLIO NOS SÉCULOS II A V

Rio de Janeiro

2026

A CONSTRUÇÃO DE UMA *ROMANITAS* CRISTÃ COMO FENÔMENO DE RECEPÇÃO
CLÁSSICA: LEITURAS CRISTÃS DE VIRGÍLIO NOS SÉCULOS II A V

ISRAEL MATHEUS SIQUEIRA SANTOS

Dissertação de Mestrado submetida ao
Programa de Pós-Graduação em Letras
Clássicas da Universidade Federal do Rio de
Janeiro, como requisito parcial para a obtenção
do título de Mestre em Letras Clássicas.

Faculdade de Letras da UFRJ

2026

A CONSTRUÇÃO DE UMA *ROMANITAS* CRISTÃ COMO FENÔMENO DE RECEPÇÃO
CLÁSSICA: LEITURAS CRISTÃS DE VIRGÍLIO NOS SÉCULOS II A V

Israel Matheus Siqueira Santos

Orientador: Prof. Dr. Fábio Frohwein de Salles Moniz

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras Clássicas.

Banca avaliadora:

Prof. Dr. Fábio Frohwein de Salles Moniz – UFRJ (Presidente)

Profa. Dra. Renata Cazarini de Freitas – UFF

Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Junior – UFRJ

Suplentes:

Profa. Dra. Arlete José Mota – UFRJ

Prof. Dr. Arthur Rodrigues Pereira Santos – UFF

Rio de Janeiro

Março de 2026

CIP - Catalogação na Publicação

S237c Santos, Israel Matheus Siqueira
A construção de uma Romanitas cristã como fenômeno de recepção clássica: leituras cristãs de Virgílio nos séculos II a V / Israel Matheus Siqueira Santos. -- Rio de Janeiro, 2026.
189 f.

Orientador: Fábio Frohwein de Salles Moniz.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Letras, Programa de Pós Graduação em Letras (Letras Clássicas), 2026.

1. Cristianismo antigo. 2. Recepção clássica. 3. Romanitas cristã. 4. Virgílio. I. Moniz, Fábio Frohwein de Salles , orient. II. Título.

“Felix qui potuit rerum cognoscere causas”.

(Virgílio, *Geórgicas*, 2.490)

Parentibus fraternique.

AGRADECIMENTOS

A Deus, que “*nobis haec otia fecit*” (Virgílio, *Bucólicas*, 1.6).

Aos meus pais, Juan e Marcia, pelo apoio incondicional; ao meu irmão, Pedro, pela infalível companhia.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Fábio Frohwein de Salles Moniz, pela acolhida, contribuições e correções; à Profa. Dra. Renata Cazarini de Freitas, pelos valiosos apontamentos e sugestões desde o Exame de Qualificação; ao Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Junior, por integrar a banca.

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da UFRJ, pela oportunidade; à CAPES, pela viabilização desta pesquisa por meio da bolsa de mestrado do Programa Demanda Social.

RESUMO

A CONSTRUÇÃO DE UMA *ROMANITAS* CRISTÃ COMO FENÔMENO DE RECEPÇÃO CLÁSSICA: LEITURAS CRISTÃS DE VIRGÍLIO NOS SÉCULOS II A V

Israel Matheus Siqueira Santos

Orientador: Prof. Dr. Fábio Frohwein de Salles Moniz

Resumo da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras Clássicas.

Esta dissertação investiga de que modo recepções cristãs de Virgílio, em especial da quarta bucólica, entre os séculos II e V, participam da construção de uma *Romanitas* cristã. Partindo do quadro teórico dos Estudos de Recepção Clássica, o trabalho descreve a *Romanitas* cristã como resultado de um processo dinâmico de aculturação e reconfiguração identitária, no qual o capital simbólico e literário romano é apropriado e transposto para o imaginário cristão. O estudo organiza-se em três momentos. Primeiro, apresentamos o campo dos Estudos de Recepção Clássica e delineamos um vocabulário operacional, que permite distinguir usos meramente escolares de Virgílio de estratégias deliberadas de legitimação identitária. Em seguida, analisamos a quarta bucólica em seus próprios termos literários e históricos, mostrando como os motivos escatológicos e a indefinição do menino de que trata o poema criam um potencial interpretativo explorado por leitores cristãos posteriores. Por fim, examinamos as recepções cristãs de Virgílio em Minúcio Félix, Lactâncio, na *Oratio ad sanctorum coetum* atribuída a Constantino, no centão virgiliano de Proba, em Jerônimo e em Agostinho. Em cada caso, descrevemos as operações concretas de recepção e suas funções discursivas. A hipótese central é que tais recepções constituíram intervenções criativas de legitimação que posicionaram o cristianismo como herdeiro qualificado e consumidor da cultura romana, articulando rupturas doutrinárias com uma continuidade discursiva.

Palavras-chave: Cristianismo antigo; Recepção clássica; *Romanitas* cristã; Virgílio.

ABSTRACT

THE FORMATION OF A CHRISTIAN *ROMANITAS* AS A PHENOMENON OF CLASSICAL RECEPTION: CHRISTIAN READINGS OF VIRGIL FROM THE 2ND TO THE 5TH CENTURIES

Israel Matheus Siqueira Santos

Supervisor: Prof. Dr. Fábio Frohwein de Salles Moniz

Abstract of the Master's Dissertation submitted to the Graduate Program in Classical Studies of the Federal University of Rio de Janeiro, as a partial requirement for obtaining the title of Master in Classical Studies.

This dissertation investigates how Christian receptions of Virgil, especially of the fourth eclogue, between the 2nd and 5th centuries, participate in the formation of a Christian *Romanitas*. Starting from the theoretical framework of Classical Reception Studies, the study describes Christian *Romanitas* as the result of a dynamic process of acculturation and identity reconfiguration, in which Roman symbolic and literary capital is appropriated and transposed into the Christian imaginary. The study is organized into three parts. First, we present the field of Classical Reception Studies and outline an operational vocabulary, which allows for distinguishing merely scholastic uses of Virgil from deliberate strategies of identity legitimation. Next, we analyze the fourth eclogue on its own literary and historical terms, showing how the eschatological motifs and the indeterminacy of the child described in the poem create an interpretive potential explored by later Christian readers. Finally, we examine Christian receptions of Virgil in Minucius Felix, Lactantius, in the *Oratio ad sanctorum coetum* attributed to Constantine, in Proba's Virgilian cento, in Jerome, and in Augustine. In each case, we describe the concrete operations of reception and their discursive functions. The central hypothesis is that such receptions constituted creative interventions of legitimation that positioned Christianity as the qualified heir and consummator of Roman culture, articulating doctrinal ruptures with discursive continuity.

Keywords: Ancient Christianity; Classical reception; Christian *Romanitas*; Virgil.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
Cristianismo antigo e cultura clássica.....	11
Problema, pergunta e hipótese.....	12
<i>Corpus</i> e recorte.....	20
Estrutura da Dissertação.....	23
1 OS ESTUDOS DE RECEPÇÃO CLÁSSICA COMO CAMPO DE ESTUDO.....	26
1.1 A virada linguística e o discurso cristão antigo.....	26
1.2 Da Estética da Recepção à Recepção dos Clássicos.....	29
1.3 Vocabulário operacional da recepção.....	36
2 VIRGÍLIO, PROFETA?.....	39
2.1 “Por ti poeta fui, por ti cristão”.....	39
2.2 A quarta bucólica: questões permanentes.....	41
2.2.1 Texto original.....	41
2.2.2 Tradução e comentários.....	42
2.2.3 Contexto e inserção do poema nas <i>Bucólicas</i>	45
2.2.4 O potencial interpretativo da quarta bucólica.....	49
3 RECEPÇÕES CRISTÃS DE VIRGÍLIO.....	56
3.1 Minúcio Félix, seus destinatários e o uso de Virgílio no <i>Octavius</i>	57
3.2 Lactâncio, a filosofia e a recepção de Virgílio nas <i>Instituições divinas</i>	71
3.3 A <i>Oratio</i> de Constantino: cristianização do Império e latinização do cristianismo.....	86
3.3.1 Estrutura e conteúdo da <i>Oratio</i>	92
3.3.2 O testemunho da Sibila.....	94
3.3.3 O testemunho de Virgílio.....	99
3.3.4 A exegese messiânica da quarta bucólica e a latinização do cristianismo.....	114
3.4 Tipologia e alusão metapoética no centão virgiliano de Proba.....	124
3.5 A ira e ansiedade de Jerônimo.....	134
3.6 Agostinho à sombra de Virgílio.....	146
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	166
As leituras cristãs de Virgílio como estudo de caso.....	166
Horizontes de interpretação.....	169
<i>Imperium sine fine</i> : conciliação e continuidade.....	171
REFERÊNCIAS.....	174

INTRODUÇÃO

Cristianismo antigo e cultura clássica

A Dissertação de Mestrado que ora apresentamos tem como objetivo investigar a recepção da literatura clássica por autores selecionados dos séculos inaugurais da literatura cristã. Especificamente, a Dissertação tratará das leituras que os autores selecionados fizeram de Virgílio e da quarta bucólica. Busca-se analisar, de acordo com as ferramentas metodológicas explicitadas abaixo, essa recepção como parte de um processo de integração e legitimação dos cristãos em meio à cultura romana. Em outras palavras, investiga-se de que modo a recepção de Virgílio, e particularmente a cristianização da quarta bucólica, contribuiu para a construção de uma identidade cristã que se entende como continuadora do mundo clássico e romano.

Motivou esta pesquisa a constatação de que há um fecundo encontro entre as ciências da linguagem amplamente entendidas (às quais adicionaremos, em tempo, a ferramenta dos Estudos de Recepção Clássica) e o estudo dos textos cristãos antigos e medievais. Historicamente, o estudo dos textos cristãos antigos, incluindo o texto bíblico, foi largamente promovido por instituições confessionais sob o signo da especulação teológica e das cátedras de estudos patrísticos. Nos seminários, as Escrituras e os textos patrísticos foram lidos, traduzidos, preservados e criticamente analisados. A fachada confessional dessa fase dos estudos cristãos não invalida academicamente a totalidade de sua produção. A preservação dos manuscritos de textos antigos, tanto clássicos quanto cristãos, deve-se aos mosteiros medievais, enquanto o desenvolvimento da Crítica Textual bíblica e dos métodos de leitura crítica surgiram a partir do Renascimento. Muitas edições críticas ainda em uso atualmente foram elaboradas por estudiosos oriundos de escolas teológicas.

Isto dito, desde os anos 60 e 70 do século passado, sem que os seminários tenham deixado de existir, os estudos cristãos passaram de abordagens teológico-filológicas para abordagens sócio-científicas,¹ integrando mais plenamente as pesquisas universitárias seculares. Vale dizer que o mesmo aconteceu com as áreas de estudos judaicos e estudos islâmicos. Mas os estudos cristãos encontram um problema de inserção dentro das disciplinas estabelecidas. Há pesquisas nos departamentos de Ciências da Religião, de Antropologia, de Filosofia etc. Os estudos de cristianismo antigo geralmente se dão nos departamentos de História Antiga, Filosofia Antiga ou de Letras Clássicas. Esta pesquisa visa também à ampliação do campo de estudos das Letras Clássicas por meio da análise do diálogo da cultura clássica (objeto tradicional da disciplina) com uma cultura que, não obstante sua novidade,

¹ Cf. Clark, 2004, p. 158.

nasceu no seio do mundo clássico: a cristã, entendida aqui como produto de uma síntese de matrizes (judaicas, gregas e romanas) realizada, principalmente, no nível do discurso pelos textos cristãos antigos.

Nessa virada interdisciplinar, emerge a questão que orienta a presente Dissertação: dado que os textos cristãos latinos dos séculos II a V demonstram familiaridade com Virgílio — especialmente com a quarta bucólica, reinterpretada como profecia messiânica —, de que modo essas recepções específicas participam da construção de uma *Romanitas* cristã? Tal indagação não se limita a constatar a sobrevivência textual clássica, mas busca compreender as estratégias discursivas pelas quais os autores cristãos negociam sua identidade como herdeiros legítimos da cultura romana, ao mesmo tempo em que se afirmam como “terceira raça”² distinta dos pagãos e judeus.

Problema, pergunta e hipótese

Na esteira dos estudos renovados sobre a produção literária cristã antiga, Claudio Moreschini e Enrico Norelli esclarecem-nos que há uma diferença entre o estudo da “literatura cristã” e o da “literatura grega e latina”: enquanto estas se distinguem a partir da língua, aquela se distingue pelo conteúdo.³ Segundo eles, é justificado individualizar a literatura cristã antiga porque o surgimento do cristianismo gerou novas formas de comunicação literária, e “a forma não é um revestimento exterior do conteúdo, mas o modo como este último se exprime”.⁴ A literatura cristã, então, delimita-se o suficiente para que se constitua como objeto, e não só como apêndice às histórias da literatura grega e latina. Muito cedo a produção literária cristã apresentou elementos novos: além de ter como “ponto de referência fundamental” a fé em Cristo, tinha como objetivo “anunciar esta fé, defendê-la, propagá-la”, e introduziu na literatura clássica uma nova “tradição literária, a bíblica, cujos modos de expressão se enraízam numa particular e diferente percepção da realidade”.⁵ A incontornável análise de Erich Auerbach ilustra esse ponto. A revolução estética do *Novo testamento*, em um espaço helenizado, tem raízes na “historicidade e mobilidade social mais profundas dos textos do *Antigo testamento*”, onde há um “conceito de estilo elevado e de sublimidade diferente do de Homero”.⁶ Enquanto a narrativa de Homero permanece no

² Este lugar-comum entre os apologistas cristãos do segundo século, o da “terceira raça” (*tertium genus*), data da *Carta a Diogneto*, cf. Vollenweider, 2017, p. 294.

³ Moreschini e Norelli, 2014, p. 14.

⁴ Idem, ibidem, p. 16.

⁵ Idem, ibidem, p. 15.

⁶ Auerbach, 2013, p. 19.

âmbito lendário, cujas vida e realidade retratadas estão restritas à classe senhorial (todo o restante participando da narrativa somente de modo serviçal), no *Antigo testamento* são as cenas cotidianas e familiares que portam “o sublime, trágico e problemático”.⁷ A tese de Auerbach, segundo a qual os dois estilos, homérico e bíblico, representam tendências dominantes sobre o modo de representação literária da realidade na literatura ocidental, fez-lhe naturalmente ver os relatos evangélicos como continuação do estilo bíblico. Assim, “uma cena como a da negação de Pedro não cabe em nenhum *genus* antigo; demasiado séria para a comédia, demasiado quotidiano-contemporâneo para a tragédia, demasiado insignificante politicamente para a Historiografia...”⁸ Ele continua:

Durante certo tempo, a linguagem assim como os pressupostos religiosos e sociais da mensagem restringiam-no [o relato] aos círculos judeus. Mas a rejeição que sofreu por parte dos círculos dirigentes em Jerusalém e da maioria do povo levou o movimento para a magna empresa da missão entre os gentios, que, significativamente, foi iniciada por um judeu da Diáspora, o apóstolo Paulo. Desta forma, porém, fez-se necessária uma adaptação da mensagem às condições de um círculo muito mais amplo de destinatários, um desligamento dos pressupostos específicos do judaísmo, e ela se deu pelo método já proporcionado pela tradição judaica, empregado, porém, desta vez de maneira incomparavelmente mais audaz, da interpretação reinterpretativa. O *Velho testamento* foi desvalorizado como história do povo judeu e lei judaica, e converteu-se numa série de “figuras”, isto é, prenúncias e alusões prévias do aparecimento de Jesus e dos acontecimentos concomitantes. [...] Todo o conteúdo das Sagradas Escrituras foi colocado num contexto exegético, que frequentemente afastava muito o acontecimento relatado da sua base sensorial, enquanto obrigava o leitor ou ouvinte a desviar sua atenção do acontecimento sensível, para concentrá-la no seu significado.⁹

Ou seja, a primeira matriz do cristianismo é o judaísmo, e especificamente o judaísmo helenizado do segundo Templo, e é, como este, “um componente da literatura grega da idade helenística”.¹⁰ O início da evangelização cristã concentrou os esforços missionários sobre os judeus palestinos, com uma cultura hebraica mais enraizada, e sobre os judeus da diáspora, de cultura helenística.¹¹ As reuniões nas sinagogas eram ocasião propícia para o anúncio da mensagem cristã; esta foi a estratégia de Paulo, até que a hostilidade e resistência de grupos judeus o fizeram redirecionar sua missão para os pagãos. Enquanto isso, a separação definitiva entre judeus e cristãos se deu como consequência das tensões ao redor do Templo em Jerusalém: Tiago Menor foi morto por autoridades do Templo por instigação das autoridades políticas em 62; os zelotes, grupo politizado e militante pela independência dos

⁷ Idem, *ibidem*, p. 18-19.

⁸ Idem, *ibidem*, p. 39.

⁹ Idem, *ibidem*, p. 41.

¹⁰ Moreschini e Norelli, 2014, p. 15.

¹¹ Mondoni, 2014, p. 31.

judeus, declaram guerra aos romanos em 66, e em 70 Tito destrói o Templo e massacra os essênios, zelotes e saduceus. O judaísmo sobrevive com os rabinos de orientação farisaica. A partir daí, “a relação entre sinagoga judaica e a comunidade cristã passou a ser de conflito aberto”.¹²

A difusão da mensagem cristã entre os gentios se deu, como vimos em Auerbach, por meio de uma adaptação às novas condições socioculturais. Ao mesmo tempo, Auerbach mostra que o divórcio da matriz judaica foi efetivamente uma operação discursiva: o *Antigo testamento* foi posto sob uma lente exegética que vê os acontecimentos concretos da história do povo hebreu como “figuras”:

Bem mais frequente é entre eles [os pais da Igreja] a atividade interpretativa da realidade — exegese, antes de mais nada, das *Sagradas Escrituras*, mas também dos grandes contextos históricos, particularmente da história romana, para adequá-los à visão histórica judeu-cristã. O método quase exclusivo é o das figuras [...] A interpretação figural “estabelece uma relação entre dois acontecimentos ou duas pessoas, na qual um deles não só se significa a si mesmo, mas também ao outro e este último compreende ou completa o outro. [...] Só é possível estabelecer esta relação quando se unem os dois acontecimentos verticalmente, com a providência divina, que é a única que pode planejar a história desta maneira e a única que pode fornecer a chave para a sua compreensão.”¹³

Em outras palavras, a particularização do cristianismo em relação às fontes literárias judaicas não foi um processo de rejeição *tout court*, mas uma operação discursiva de recepção e ressignificação. Em si mesmo, isso seria um novo tema de pesquisa: a recepção dos cristãos das *Escrituras* judaicas, sendo abundantes as fontes primárias polêmicas e apologéticas. A rigor, os próprios *Evangelhos* “são interpretações teológicas a respeito de Jesus Cristo, elaboradas no seio das comunidades cristãs do século I, com o objetivo de atender às necessidades e responder aos questionamentos dessas comunidades”.¹⁴ Parte dessas necessidades e questionamentos certamente era a questão do judaísmo. Levando em consideração o conjunto de escritos a que chamamos de *Novo testamento* — as narrativas polêmicas de Jesus contra as autoridades judaicas, os *Atos dos apóstolos* como uma resistência à perseguição farisaica, a insistência de Paulo em suas epístolas sobre a inutilidade dos ritos e ordenanças da Lei para os cristãos —, poderíamos dizer que o tema central da mensagem messiânica do *Novo testamento* é a superação da Lei de Moisés e o cumprimento das profecias universalizantes¹⁵ do *Antigo testamento* em Jesus Cristo. Mas o que nos

¹² Idem, *ibidem*, p. 32-33.

¹³ Auerbach, 2013, p. 62-63.

¹⁴ Mondoni, 2014, p. 21.

¹⁵ Isto é, a ideia de que YHWH não é soberano somente sobre a nação hebraica, mas sobre todos os povos. Discutem-se principalmente as passagens universalistas do livro de Isaías, v. Kaminsky; Stewart, 2006.

interessa, nesta Dissertação, não é a relação entre cristãos e judeus. Junto à emancipação do judaísmo, houve um processo paralelo de diferenciação em relação aos gentios. Desse duplo esforço de diferenciação nasceu o lugar-comum entre os primeiros apologistas de ver nos cristãos uma “terceira raça”. Sobre esses apologistas, Judith Lieu afirma:

Parece provável, pelo que vimos, que a defesa apologética cristã de ser “uma raça” foi desenvolvida ao assumir e inverter a difamação pagã. Contudo, ela também se nutriu de raízes mais profundas, de lutas para compreender a identidade contínua do povo de Deus. Já vimos como essas lutas podiam ser articuladas através da manipulação do epíteto bíblico “Israel”; um movimento paralelo dava-se através da reivindicação de ser o (novo) “povo” (*laos*: λαός), utilizando o termo distintivo da tradição bíblica: “Vejam se este povo é o herdeiro, ou o primeiro” (*Barn.* 13. 1). Se, como ocorre aqui, a reivindicação envolvia a potencial desapropriação de outros, como deveriam ser mantidas tanto a continuidade quanto a descontinuidade? Exploramos em outro lugar como a apropriação da história de Israel moldou o que viria a ser a identidade cristã. [...] O que vimos nos apologistas é uma preocupação com a legitimidade sociopolítica e uma percepção, talvez, de que o excesso de diferença torna-se incomunicável para os outros e também para si mesmo.¹⁶

Mais uma vez, os cristãos se utilizaram de termos da tradição vétero-testamentária como forma de legitimação enquanto grupo. Em outro lugar, ao elencar os usos do *tópos* da “terceira raça”, Lieu diz que “para os escritores apologetas, não é tanto o rótulo ‘cristãos’ que importa, mas o sentido de possuir um lugar na história e no mundo, e isso não em sua individualidade, [...] mas em sua mutualidade corporativa”.¹⁷ Os cristãos cuidaram de se diferenciar dos judeus ao mesmo tempo em que preservaram sua legitimidade como “herdeiros” legítimos do *Antigo testamento* (ao aplicarem a linguagem de “povo” e “raça” a si mesmos). Uma tensão semelhante se observa no tratamento que os cristãos deram, em gerações sucessivas, ao arcabouço cultural clássico. De antemão, vale dizer que esse tratamento não se restringiu a uma denúncia do paganismo e rejeição de tudo o que não era judaico ou cristão. Devemos rejeitar o mito de um cristianismo primitivo puramente semita, rapidamente corrompido pelas “influências” pagãs do processo de helenização. “Que tem a

¹⁶ Lieu, 2004, p. 264-265. “*It seems likely from what we have seen that the Christian apologetic defence of being ‘a race’ was developed by taking over and inverting pagan denigration. Yet it also drew on deeper roots, on struggles to understand the continuing identity of the people of God. We have already seen how those struggles could be articulated through manipulation of the biblical epithet ‘Israel’; a parallel move was through claims to be the (new) ‘people’ (laos: λαός), using the distinctive term of the biblical tradition: ‘Let us see whether this people is the heir, or the first’ (Barn. 13. 1). If, as here, the claim involved the potential disenfranchisement of others, how were both continuity and discontinuity to be retained? We have explored elsewhere how appropriating Israel’s history shaped what was to become Christian identity. [...] What we have seen in the Apologists is a concern for sociopolitical legitimacy, and an awareness, perhaps, that too much difference becomes incommunicable to others and also to self*”. Todas as traduções de citações de obras em língua estrangeira são nossas, salvo quando não se indica o texto original em nota de rodapé.

¹⁷ Idem, ibidem, p. 262. “*Yet for the apologetic writers it is not so much the label ‘Christians’ that matters as the sense of having a place in history and in the world, and this not in their individuality, as the Martyr Acts might suggest, nor as organized within local communities, of which there is no mention, but in their corporate mutuality*”.

ver Jerusalém e Atenas?”, perguntou Tertuliano.¹⁸ Muito, respondemos ao antigo mito. O cristianismo surgiu de um judaísmo já helenizado (paradigmaticamente, o *Evangelho de João* identifica Cristo com o Λόγος);¹⁹ e se o cristianismo teve de negociar sua identidade entre judeus e pagãos, os próprios judeus tiveram antes de definir as suas próprias “fronteiras”, sobre as quais Lieu diz:

Dessa forma, as fronteiras tornam-se transicionais, *loci* de negociação e interação, algo que um modelo puramente oposicional pode não abranger adequadamente. Como tem sido frequentemente apontado em estudos recentes, isso é particularmente importante ao se pensar sobre a helenização, que não deve mais ser considerada como uma apropriação invasiva unidirecional de uma vítima passiva, mas em termos muito mais matizados e multidimensionais: quando traçada na paisagem territorial, pode haver movimento em ambas as direções e para propósitos variados; quando considerada em termos de fronteiras simbólicas, é importante perguntar como a construção de continuidade e de descontinuidade é compreendida por aqueles que as mapeiam; quando entendida em termos de cultura ou prática, são a interpretação e o uso destas que se mostram mais significativos do que o mero fato de novos estilos.²⁰

Portanto, as fronteiras que separam as identidades de grupos concorrentes não são dados unívocos. Elas flutuam, são ficções construídas,²¹ passíveis de serem analisadas em sua variedade. A alusão ao processo de diferenciação dos cristãos em relação aos judeus por meio da assimilação dos escritos do *Antigo testamento* ajuda a explicar o processo semelhante que se desenvolveu paralelamente em relação à cultura clássica. Assim como os cristãos tiveram de justificar discursivamente a sua “leitura figural” do *Antigo testamento*, os cristãos tiveram de construir as fronteiras que os separaram dos pagãos. O “excesso de diferença” como impedimento à viabilidade da comunicação entre os grupos mostra que a tensão entre identidade e alteridade pode ser entendida como uma tensão entre continuidade e descontinuidade. Naturalmente, os cristãos se viam como continuadores do *Antigo testamento* e herdeiros dos patriarcas e profetas. Haveria uma alegação paralela de continuidade em relação aos clássicos? Já estive em voga responder a essa pergunta com o mito da helenização. No entanto, o tom das pesquisas recentes evita falar, “como se fazia no século

¹⁸ Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*, 7.

¹⁹ Sobre as conexões do Λόγος joanino com correntes filosófico-religiosas judaicas e gregas do período helenístico, v. Tobin, 1990.

²⁰ Lieu, 2004, p. 108. “In these ways boundaries become transitional, *loci* of negotiation and interaction, something that a purely oppositional model may not adequately encompass. As has been frequently pointed out in recent study, this is particularly important when thinking about Hellenization, which should no longer be thought of as a one-way invasive takeover of a passive victim, but in much more nuanced and multidimensional terms: when plotted on the territorial landscape, there may be movement in both directions and for various purposes; when considered in terms of symbolic boundaries, it is important to ask how the construction of continuity and of discontinuity is understood by those who map them; when understood in terms of culture or practice, it is the interpretation and use of these that are more significant than the mere fact of new styles”.

²¹ Idem, *ibidem*, p. 110.

XIX, de helenização pura e simples”, preferindo lidar “com uma adaptação da mensagem cristã às novas exigências de uma sociedade fortemente aculturada”.²²

O elemento greco-romano que estava apenas implícito no judaísmo helenístico veio à tona quando os cristãos passaram a confrontar a religião romana em tratados apologéticos, bem como quando pessoas educadas segundo a *paideia* clássica²³ começaram a se converter ao cristianismo. Essas duas circunstâncias (diálogo apologético e convertidos educados e eruditos) serão o cenário de grande parte de nossa reflexão. Como aludido acima, a penetração da mensagem cristã em ambientes gentios só foi possível devido a um esforço de adaptação. Tanto os apologistas como os convertidos educados, conforme demonstraremos ao longo desta Dissertação, lançaram mão das formas literárias e recursos retóricos clássicos. Esses usos certamente foram influenciados pela matriz judaica: o novo *sermo humilis* cristão se fundamenta tanto na estética do encontro entre o elevado e o baixo pressuposta pela religião, já que o “ponto central propriamente dito da doutrina cristã — Encarnação e Paixão — era totalmente incompatível com o princípio da separação de estilos”,²⁴ como no ritmo fortemente paratático das *Escrituras*. Mas o que nos interessa é o exercício de diferenciação dentro da alegação de continuidade. Em outras palavras, os cristãos tinham o difícil dever de se posicionar e legitimar como grupo distinto, ao mesmo tempo que tentaram, pela maior parte, arrogar os melhores componentes da cultura clássica, aqueles que, segundo os cristãos, intuíram e prefiguraram a mensagem cristã, tal como as Escrituras judaicas:

Progressivamente, é claro, e com certa rapidez, o cristianismo chegou a compreender-se como realidade contraposta ao judaísmo, e, sabendo-se naturalmente já diferente da tradição politeísta grega e romana, colocou-se o problema da própria identidade específica em relação àquela e esta: nesta linha se desenvolveu, da *Pregação de Pedro* a Eusébio de Cesareia, a reflexão sobre a “terceira estirpe” ou sobre o “povo novo”. Rejeitados, até com violência, pela sociedade e pela cultura imperiais, os cristãos adotaram atitudes diversas nos confrontos com a tradição grega e latina: do ataque frontal à reivindicação para si próprios dos aspectos válidos daquela tradição.²⁵

²² Moreschini, 2013, p. 12.

²³ O conceito de *paideia* é disputado. Hardwick (2003, p. 29) o descreve assim: “Pode implicar não em apenas um processo de aculturação e educação, mas também o acesso, a partir disso, a um corpo de textos, obras de arte e valores valorizado e, por vezes, exclusivo” (“*It can imply not only a process of acculturation and education but also access from this to a prized and sometimes exclusive body of texts, artworks and values*”). Mais comumente, recorre-se a Werner Jaeger: “Para Jaeger, *paideia* é o processo histórico pelo qual se chegou à formação do homem grego como compreensão de educação e o desenvolvimento espiritual no qual os gregos lograram conceber o seu paradigma de humanidade, elaborando intelectualmente o ideal que essa própria cultura almejava” (Klautau, 2020, p. 473). Ao longo dessa Dissertação, aos nos referirmos à *paideia* clássica de nossos autores, trataremos desses processos de formação e de aculturação, educação e acesso a um corpo valorizado e exclusivo de textos, obras de arte e valores, reconhecendo a sobrevivência da *paideia* para além do seu contexto grego original, sendo também o modelo educacional da elite romana (Brown, 2000, p. 24).

²⁴ Auerbach, 2013, p. 61.

²⁵ Moreschini e Norelli, 2014, p. 15.

Essa reivindicação é o que nos interessa. As atitudes dos cristãos em relação à cultura clássica oferecem, de modo discernível, uma imagem das negociações identitárias operadas pelos discursos produzidos. Enquanto no passado se entendiam as frequentes denúncias da filosofia e poesia pagã, da parte dos cristãos, como evidência de uma resistência ao fenômeno da “helenização” do cristianismo, a pesquisa atual avança em outra direção:

A atitude de hostilidade à filosofia pagã é, de qualquer modo, uma constante em toda a patrística. Pode-se percebê-la até nos Padres que dela se serviram mais que os outros, como, por exemplo, Orígenes. [...] Mas a crítica moderna há muito deixou claro que essa atitude de hostilidade por parte dos escritores cristãos limitava-se a ser substancialmente um posicionamento teórico, embora necessário, a ponto de se tornar um autêntico *clichê*. Ele não falta nunca, nem no âmbito grego nem no âmbito latino. Todavia, só raramente se assiste a uma recusa total de qualquer colaboração literária.²⁶

Não nos assustem, portanto, as palavras por vezes hostis de nossos autores contra os poetas e filósofos, como se isso invalidasse a nossa proposta de investigar os pontos de contato profundos entre cristãos e não cristãos. A denúncia ao paganismo, à filosofia e à poesia tornou-se procedimental, mesmo entre homens como Agostinho e Jerônimo, que jamais deixaram de (no mínimo) ornamentar seus tratados e epístolas com citações de oradores e poetas clássicos. Queremos, na verdade, enxergar o que está por trás desse uso dos autores clássicos. Não nos contentamos com a sua redução a ornamento, nem acreditamos ingenuamente nessa hostilidade que, nas palavras de Moreschini, tornou-se um clichê. Seguindo uma visão menos dicotômica, podemos dizer que os cristãos, uns mais que outros, sentiram uma tensão entre os dois pólos, o cristão e o não cristão, e ilustramos isso como um último recurso iluminador a Auerbach:

Esta concepção da história [cristã] é de uma unidade grandiosa, mas era totalmente alheia à essência clássico-antiga, a qual destruiu até na estrutura de sua linguagem, ou pelo menos da sua linguagem literária, que, com as suas sábias e bem matizadas conjunções, com os seus ricos instrumentos de ordenação sintática, com o seu sistema de determinação dos tempos cuidadosamente elaborado, tornou-se inteiramente supérflua, a partir do momento em que já não mais importam as relações terrenas de lugar, tempo e causalidade; a partir do momento em que uma relação vertical, ascendente de todo o acontecer para o alto, convergindo para Deus, era o único que importava, que tinha sentido. Necessariamente, sempre que ambas as concepções se encontraram, deveria surgir conflito e a intenção de estabelecer um compromisso: por um lado, com a representação que ligava cuidadosamente os membros do acontecimento entre si, cumprindo as sequências temporais e causais e permanecendo no campo do primeiro plano terrestre — e, por outro, com a exposição entrecortada e saltitante, interrogando o alto constantemente à procura de

²⁶ Moreschini, 2013, p. 15.

uma interpretação. Quanto mais educados no sentido antigo, quanto mais aprofundados na cultura antiga estivessem os escritores cristãos dos tempos patrísticos, tanto mais eles deviam sentir a necessidade de verter o conteúdo do Cristianismo numa forma que não fosse só mera tradução, mas uma adaptação às suas próprias tradições conceituais e expressivas.²⁷

É necessário pormos à prova a suposição de que uma crença na providência divina influenciou diretamente o empobrecimento do sistema verbal latino? É necessário protestarmos, aqui como nas passagens citadas anteriormente, contra o uso indiscriminado do termo “tradição”? Basta vermos em todos esses apontamentos críticos, históricos e literários o mesmo fenômeno: o uso ricamente variados e ambíguo que os cristãos fizeram das referências culturais e literárias do mundo greco-romano.

É claro que uma investigação abrangente de **todas** as instâncias de usos instrumentais de autores não cristãos por autores cristãos não apenas fugiria do nosso escopo, mas seria impossível. No entanto, como caso paradigmático, podemos singularizar o uso de Virgílio, “*poeta magnus omniumque praeclarissimus*”²⁸ (“poeta magno e o mais ilustre de todos”), nas palavras de Agostinho de Hipona. Dado o fenômeno histórico-literário — a presença recorrente de Virgílio, especialmente da quarta bucólica, na literatura cristã dos séculos II a V —, emerge um problema de pesquisa que não reside na simples identificação de citações ou alusões, mas na compreensão sistemática de como essas operações textuais funcionam em contextos discursivos específicos, e para que fins argumentativos são mobilizadas. Assim, buscamos investigar o papel estruturante desses usos na autocompreensão identitária dos cristãos romanos, analisando suas funções retóricas e ideológicas em situações comunicativas distintas.

A pergunta central que orienta esta Dissertação pode então ser formulada da seguinte maneira: de que modo as recepções cristãs de Virgílio, especialmente da quarta bucólica, entre os séculos II e V, participam da construção de uma *romanitas* cristã? Partimos da hipótese de que tais recepções constituem estratégias deliberadas de legitimação identitária e cultural pelas quais autores cristãos posicionam o cristianismo latino²⁹ como herdeiro qualificado e consumidor da cultura romana, articulando tanto a ruptura doutrinal radical quanto uma

²⁷ Auerbach, 2013, p. 63.

²⁸ Agostinho, *De civ. Dei*, 1.3.

²⁹ Ao longo da Dissertação, “cristianismo latino” e termos semelhantes simplesmente designam todo o conjunto de autores, ritos, artefatos arqueológicos e *corpora* textuais produzido por cristãos de língua latina. Segundo Jeremy Schott (2008, p. 3), o paradigma dominante dos estudos de História do cristianismo antigo ainda é uma divisão linguístico-geográfica entre Patrística Grega, Latina e “Oriental” (isto é, siríaca). Embora sempre se reconheça o intenso intercâmbio entre esses três domínios linguístico-geográficos, há em cada um deles um grau de especificidade suficiente para que os estudos especializados os tenham separado em subáreas distintas.

continuidade discursiva e cultural. Testaremos essa hipótese por meio da análise sistemática do *corpus* selecionado.

O objetivo geral desta pesquisa consiste em descrever a construção da *Romanitas* cristã como fenômeno específico de recepção clássica manifestado nas leituras de Virgílio pelos autores cristãos latinos dos séculos II a V. Especificamente, pretendemos: (a) analisar a quarta bucólica em seus próprios termos literários e históricos para compreender as condições de sua abertura à releitura messiânica; (b) mapear as operações concretas de recepção — citação direta, centão, polêmica etc. — nos seis autores selecionados; e (c) comparar as funções discursivas dessas operações em relação a diferentes públicos-alvo, gêneros textuais e momentos históricos. Esses objetivos estruturam o percurso analítico da Dissertação e orientam as escolhas metodológicas e do *corpus* que serão explicitadas a seguir.

Corpus e recorte

A fim de apresentarmos a recepção da cultura clássica como elemento condicionante da construção da identidade cristã por meio da leitura das recepções cristãs de Virgílio, naturalmente o núcleo do *corpus* analisado é a própria quarta bucólica, cuja centralidade hermenêutica justifica-se por sua ambiguidade: a identidade indeterminada do *puer*, o tom profético incomum no gênero bucólico e os motivos escatológicos criam uma abertura interpretativa que permitiu uma releitura messiânica posterior.

Seguiremos então para a análise das recepções cristãs de Virgílio. A nossa seleção inclui Minúcio Félix, Lactâncio, a *Oratio ad sanctorum coetum* atribuída a Constantino e registrada por Eusébio de Cesareia, a poeta Proba e, finalmente, Jerônimo e Agostinho. São autores muito diversos, e esperamos justificar esse recorte com a seguinte observação: apesar da diversidade de gêneros e públicos-alvo, o que está em jogo em cada um desses textos é o lugar dos cristãos no Império Romano. Em cada um deles, o uso de Virgílio será entendido como peça-chave para a construção identitária que cada autor faz. Selecionamos pontos de inflexão na história da recepção de Virgílio, ainda que os autores não lidem com o poeta do mesmo modo: em Minúcio, há uma breve menção; em Constantino, uma exegese completa da quarta bucólica; em Proba, com o centão, temos um texto que depende inteiramente do original, um texto quase completamente intertextual.

O título da Dissertação indica um arco temporal definido, do século II ao V. Esse arco temporal, além de delimitar o período de atividade dos autores selecionados,³⁰ foi sugerido (e adaptado) pela leitura do *Manuale di storia della Chiesa*, de Umberto Dell’Orto e Saverio Xeres. Os autores mostram que o cristianismo pré-niceno³¹ se divide em duas fases: uma que vai dos primórdios à metade do século II, caracterizando-se pela difusão inicial da Igreja, e outra, que vai do ano 150 a 300, quando se realizam o “distanciamento traumático do mundo judaico e as primeiras aproximações do mundo dos gentios”.³² Nossa seleção de autores começa nessa segunda fase, que é caracterizada pela apologia, a “prática”³³ discursiva que visava à defesa dos cristãos em meio às polêmicas contra os judeus e os pagãos. A esse momento pertencem Minúcio Félix e o *Octavius*, diálogo apologético endereçado a um público romano culto, no qual Virgílio funciona como horizonte cultural compartilhado e testemunha do monoteísmo, não ainda subordinado à Revelação como profeta involuntário, mas como patrimônio comum que possibilita a defesa da fé cristã em linguagem e forma ciceronianas.

Entre o fim do século III e início do século IV se inserem Lactâncio e Constantino, aquele ainda na esteira dos escritos apologéticos, embora com maior rigor metodológico, e este já se dirigindo a um público cristão. Lactâncio escreveu as *Instituições divinas*, obra de sistematização da fé cristã na qual Virgílio é elevado à condição de testemunha profética involuntária, sendo ligado à tradição sibilina como autoridade pagã “convertida” em profetisa da Revelação, conexão que terá amplo alcance em leituras subsequentes. Segue-se a *Oratio ad sanctorum coetum* constantiniana — discurso atribuído a Constantino e registrado por Eusébio de Cesareia —, na qual a exegese messiânica da quarta bucólica adquire função política de legitimação da cristianização do Império e da latinização do cristianismo. Esse discurso representa a passagem da apologia para a projeção política e imperial da *Romanitas* cristã, além de ser a mais completa exegese da quarta bucólica que a Antiguidade cristã nos legou. Como fonte histórica e literária, é um verdadeiro clímax da recepção de Virgílio em

³⁰ Isto é, do fim do século II, quando se supõe que Minúcio Félix tenha escrito seu *Octavius*, ao início do século V, quando morrem Agostinho e Jerônimo, em 420 e 430, respectivamente.

³¹ Anterior ao Concílio de Niceia, convocado pelo Imperador Constantino em 325, por ocasião da controvérsia ariana.

³² Dell’Orto e Xeres, 2018, p. 49.

³³ Cf. Ames, 2008, p. 46. “Con respecto al género, la afirmación de Timpe (2001:65) que la apología no constituye un género literario sino que los apologistas se sirven de formas diferentes, cartas, discursos, diálogo, pedido oficial o tratado filosófico, muestra ya una dificultad inicial. [...] Ante este panorama, y en vistas del estado actual de las investigaciones sobre género literario y recepción de autores clásicos (Fredouille 1976; Steiner 1989), se tomará una perspectiva socio-antropológica (Bourdieu 1992) para analizar la apologética cristiana como una práctica, teniendo en cuenta que en todo campo literario cada creador está autorizado a instituir su propio *nomos*, desde el cual aporta la regla de su propia percepción”.

contexto cristão. É preciso salientarmos que a *Oratio* é o único texto grego da seleção, embora se suponha que o discurso tenha sido proferido em latim e que o texto grego seja uma tradução de uma versão latina perdida. De qualquer forma, só temos acesso ao texto grego. A proximidade de Constantino com o universo cultural romano e latino, bem como as implicações políticas de seu discurso que cristianiza a bucólica virgiliana, justificará a inclusão desse texto em nossa seleção. A bem dizer, qualquer análise da recepção cristã da quarta bucólica estaria irremediavelmente incompleta sem a *Oratio*.

Na segunda metade do quarto século, encontramos Faltônia Proba, provável autora de um centão virgiliano que reescreve a narrativa bíblica utilizando exclusivamente versos das obras de Virgílio, exemplificando a apropriação da poética romana para fins narrativos e tipológicos cristãos. Na sequência, pertencem ao fim do quarto e início do quinto século Agostinho e Jerônimo. Há pesquisadores que dedicaram suas carreiras inteiras ao estudo dessas duas figuras, especialmente a de Agostinho. Naturalmente, não ofereceremos mais do que um panorama sobre a contribuição desses dois pilares do cristianismo latino para o debate quanto à função da cultura clássica na identidade cristã. A justificativa para esse *terminus ad quem* se liga ao fato de esses dois (e, de novo, principalmente Agostinho) expressarem a maturidade do cristianismo patrístico latino, de modo que as leituras dos séculos seguintes foram condicionadas pelas leituras dos séculos precedentes, como salienta Daniel Hadas:

Além disso, nesta questão como em muitas outras, os escritores cristãos do final do século V e posteriores seguiram o exemplo dos padres da Idade de Ouro da patrística, de modo que as reações cristãs medievais à Sibila e à écloga são frequentemente herdadas diretamente daquelas dos cristãos do nosso período.³⁴

Justificamos esse recorte temporal dos séculos II a V como sequência de três configurações discursivas distintas — apologia pré-constantiniana, virada imperial constantiniana e consolidação doutrinal patrística —, com foco geográfico-linguístico: do Norte da África como berço do cristianismo latino, passando por Roma como centro político, até o Império como horizonte universal da *Romanitas* agora cristianizada. Esperamos demonstrar que a recepção cristã de textos clássicos foi diversa e não linear, mesmo entre contemporâneos. No segundo século, Minúcio mostra mais entusiasmo pela cultura clássica do que um Tertuliano (excluído da nossa seleção, mas mencionado abaixo), e, no século

³⁴ Hadas, 2013, p. 52. “Moreover, in this matter as in many others, Christian writers of the later 5th century and beyond took their cue from the fathers of the golden age of patristics, so that medieval Christian reactions to the Sibyl and the Eclogue are often directly inherited from those of Christians in our period”.

quinto, Agostinho demonstra uma abertura maior que Jerônimo, ainda que ambos tenham uma relação complexa e ambivalente com a sua educação clássica.

Estrutura da Dissertação

A estrutura desta Dissertação foi concebida de modo a articular progressivamente o quadro teórico-metodológico e a análise do *corpus* selecionado em torno da questão da *Romanitas* cristã. No primeiro capítulo, iniciaremos a discussão retomando a virada linguística como inspiradora de abordagens renovadas para a leitura de textos cristãos antigos. Tendo recontado a história contemporânea do uso de abordagens teóricas críticas no campo de estudos cristãos antigos, iniciaremos o contato com os Estudos de Recepção Clássica. Clare Foster argumenta que o fato de um mesmo material ter sido usado para propósitos vastamente diversos em tempos e lugares diferentes mostra que, “seja o que mais for, uma obra, ou qualquer outra forma de comunicação publicamente consciente, é também **sempre para quem ela é**”.³⁵ Por esse motivo, abordagens multidisciplinares são necessárias para o estudo da “repetição cultural”. Ela conclui:

Os Estudos da Recepção Clássica (ERC) oferecem uma oportunidade singular para comparar modelos passados e presentes de persistência. Espera-se que os classicistas em 2020 sejam especialistas particulares em, digamos, histórias da leitura e seus públicos concomitantes, o impacto da imprensa e outras tecnologias, o aumento e declínio da educação e do cristianismo, ideias flutuantes de gênero, raça, classe etc. – em outras palavras, na política da cultura, porque, como Beard e Henderson argumentaram seminalmente em 1995, sua base de conhecimento altamente fragmentada, mas também enganosamente familiar, se eles quiserem ser estudiosos autoconscientes, exige que dominem precisamente essas “lacunas”.³⁶

Pretendemos, desse modo, aprofundar a discussão sobre abordagens renovadas para a leitura e estudo crítico de textos clássicos e sua recepção, chamando a atenção para o fato de que o classicista especializado deve estar munido de conhecimentos paralelos ao que tradicionalmente se associa à formação clássica, isto é, à proficiência nas línguas clássicas (conhecimento filológico) e à erudição enciclopédica sobre o cânon clássico (conhecimento

³⁵ Foster, 2020, p. 37, grifo da autora. “For the fact the apparently ‘same’ material has been used to serve such radically different human purposes in different times and places underscores that whatever else it is, a work, or any other form of selfconsciously public communication, is also always who it is for”.

³⁶ Idem, ibidem, p. 37-38. “CRS is a particular opportunity to compare past and present models of persistence. Classicists in 2020 can be expected to be particular experts in, say, histories of reading and their concomitant publics, the impact of print and other technologies, the waxing and waning of education and Christianity, fluctuating ideas of gender, race, class etc. – in other words, in the politics of culture, because as Beard and Henderson argued seminally in 1995, their highly fragmentary yet also misleadingly familiar knowledge base, if they are to be self-conscious scholars, requires them to master precisely these ‘gaps’”.

literário). Sob essa perspectiva, não há dois classicistas iguais, ainda que trabalhem com o mesmo “tema”: a tragédia grega, por exemplo, se analisada em suas implicações políticas ou religiosas, exige do pesquisador uma bagagem teórica muito diferente da que é exigida por uma leitura que busque investigar os papéis e representações de gênero ou sexualidade no texto. Em nosso caso, lidando com o surgimento e cristalização de uma identidade distintivamente cristã no seio do Império Romano, recorreremos não só ao que já foi dito sobre os encontros entre cristãos e a cultura clássica, mas também às novas maneiras de investigar permanências e rupturas culturais. Assim, queremos apresentar a Recepção Clássica como um campo de estudos capaz de nos proporcionar ferramentas teóricas úteis à investigação crítica do nosso objeto.

No segundo capítulo, olharemos de perto para a quarta bucólica de Virgílio, seu lugar no conjunto das *Bucólicas* e o seu potencial interpretativo. A qualidade hermética do texto e a indefinição da identidade do menino serão entendidas como elementos facilitadores da posterior apropriação cristã do texto. Assim, no quarto capítulo, chegaremos ao “coração” da Dissertação, por assim dizer. Nele, recolher-se-ão as passagens relevantes dos seis autores selecionados, e cada uma delas será analisada sob o prisma da construção da identidade cristã a partir tanto da diferenciação do “outro” romano, quanto da alegação de continuidade com certos elementos da cultura clássica, especialmente os poetas e filósofos. A leitura messiânica do poema virgiliano dar-nos-á ocasião de pensarmos a relação entre os cristãos e os romanos, assumindo que “todas as identidades interagem, são mutuamente condicionantes e podem emergir ou dominar dependendo de uma gama de fatores”, como indica Carla Antonaccio³⁷ ao escrever sobre choques culturais na Antiguidade. Descrever essa interação e condicionamento mútuo será o nosso objetivo, impondo-se a necessidade de definirem-se os pólos dessa interação.

Como já aludido, a visão cristã primitiva, conforme se revela nos textos selecionados, é consistentemente dicotômica, de modo que podemos falar, ainda que preliminarmente, em dois pólos: o cristão e o romano, mesmo que o romano comporte identidades diversas. É uma simplificação que decorre do objeto, isto é, a autopercepção desses cristãos enquanto “terceira raça”, separados dos judeus e dos pagãos. Essa dicotomia se apresenta como um nós-vós; este “vós”, no entanto, subdividindo-se entre judeus e greco-romanos, não será analisado em sua inteireza. O triálogo entre cristãos, judeus e greco-romanos, embora objeto de nosso interesse,

³⁷ Antonaccio, 2010, p. 14. “*Recognizing that all identities interact, are mutually conditioning, and may emerge or dominate dependent on a range of factors, is more productive from our position in the present than focusing on only one identity as definitive, whether ethnic, cultural, gender, class, etc*”.

fugiria do escopo desta Dissertação. Podemos dizer, porém, que a autopercepção de um grupo frente a outros tende a exagerar o grau de alteridade. Sempre há em nós um pouco do outro, e pretendemos demonstrar como rapidamente se discerne o “outro clássico” no interior da identidade cristã. Este é o sentido fundamental da *Romanitas* cristã como continuação da *Romanitas*.

1 OS ESTUDOS DE RECEPÇÃO CLÁSSICA COMO CAMPO DE ESTUDO

1.1 A virada linguística e o discurso cristão antigo

Com que tipo de texto os estudos de cristianismo antigo lidam? Elizabeth Clark, em seu livro *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*, diz: “Nós não possuímos o tipo de documentos com que os historiadores sociais da modernidade trabalham, mas textos altamente literários/filosóficos que se prestam bem à análise teórica”.³⁸ O argumento de Clark (que é mais descritivo de uma tendência do que normativo) é o de que os textos cristãos antigos, antes confinados à Patrística, devem — devido ao seu caráter altamente estilizado — ser lidos primariamente como produções literárias e só secundariamente como fontes de dados históricos. Na prática, a leitura desses textos deixa de ser uma exegese das grandes questões teológicas dos séculos I a VIII (principalmente sob a forma de polêmicas trinitárias e cristológicas entre o partido ortodoxo e os vários grupos heréticos) e se torna uma problematização de questões discursivas, como relações de poder, de identidade e alteridade, formações sociais, mulheres, pobres, os hereges e sexualidade.

Clark e outros historiadores³⁹ atribuem essa nova ênfase nos estudos dos textos cristãos antigos à chamada “virada linguística”,⁴⁰ entendida como “uma mudança na concepção da relação entre linguagem e realidade”.⁴¹ A linguagem ganha autonomia diante da realidade, sendo agora entendida não como reflexo, mas como produtora de realidades. Avaliar o alcance e a validade da virada linguística como método (ou mesmo como um fenômeno autônomo e discernível) cabe aos historiadores. Clark elenca a grande resistência dos historiadores à crise da referencialidade: historiadores profissionais declararam o fim da

³⁸ Clark, 2004, p. 158. “[...] we do not possess the type of documents on which social historians of modernity work, but high literary/philosophical texts that lend themselves well to theoretical analysis”.

³⁹ Cf. Demacopoulos, 2013.

⁴⁰ Para uma crítica à ideia de uma virada linguística como um movimento discernível no desenvolvimento da disciplina historiográfica, v. Surkis, 2012, p. 704: “O modelo da ‘virada’ é, naturalmente, em si mesmo um tropo ou uma figura de linguagem. [...] De maneira semelhante, a linguagem das ‘viradas’ linguísticas e outras não apenas descreve, mas produz uma compreensão específica dos desafios epistemológicos descritos por Spiegel e Sewell (entre outros) como um evento historiográfico discernível. Ocorreu uma ‘mudança enorme’? Seria este deslocamento parte de um movimento coletivo e singular ou de uma lógica histórica? Quem foi incluído, e quando?” (“The model of the turn is, of course, itself a trope or turn of phrase. [...] Similarly, the language of linguistic and other ‘turns’ not only describes, it produces a specific understanding of the epistemological challenges described by Spiegel and Sewell (among others) as a discernible historiographical event. Did a ‘massive change’ take place? Was this shift part of a collective, singular movement or historical logic? Who was included, and when?”). Surkis (2012, p. 722) argumenta que existe uma “mitologia” e “fetichização” em torno da ideia de que houve uma “virada linguística”: “A virada linguística — e outras supostas ‘viradas’ — poderiam ser melhor compreendidas não como trajetórias disciplinares historicamente inevitáveis, mas como constelações especificamente localizadas, moldadas pela imaginação e, ao mesmo tempo, múltiplas, sobrepostas e dinâmicas” (“The linguistic turn — and other purported ‘turns’ — might be better understood not as historically inevitable disciplinary trajectories, but as specifically located, imaginatively cast, at once multiple, overlapping, and dynamic constellations”).

⁴¹ Barroso, 2015, p. 171.

disciplina histórica frente à ideia de que a narrativa histórica como produzida pelos historiadores não é um conhecimento técnico, mas uma forma de “olhar para o passado de um certo ponto de vista”.⁴² No que nos diz respeito, essas novas tendências no campo da História afetaram a leitura e a crítica dos textos que nos legou o cristianismo primevo.

Assim, devemos nos voltar para Averil Cameron, que, em seu livro *Christianity and the Rhetoric of Empire*, denuncia a indiferença dos historiadores do cristianismo antigo quanto às fontes e aos métodos literários e linguísticos apesar de, àquela altura, já existir uma análise literária desenvolvida do *Novo testamento*. A historiadora aponta que a tendência de separar textos literários das evidências históricas e de ignorar os textos cristãos que não contêm informações factuais são as razões pelas quais “as histórias do desenvolvimento do cristianismo no Império Romano escritas por historiadores [...] focaram mais nas suas dimensões sociais e institucionais, e não em seus modos de expressão”.⁴³ Contra essa resistência aos avanços teóricos da área da linguagem, Cameron popularizou um estudo do desenvolvimento do cristianismo não da perspectiva do encadeamento cronológico de formas institucionais, mas da perspectiva da construção de um universo discursivo próprio. Para ela, Michel Foucault foi o maior responsável pelo entendimento do discurso como veículo ideológico capaz de realizar alterações profundas na sociedade, em vez de ser um elemento secundário sujeito às forças econômicas e institucionais. George Demacopoulos, um herdeiro intelectual de Cameron, também atribui a Foucault a popularização de um estudo do passado que não enfatizava eventos ou atores particulares da história, mas que se propunha a investigar a produção de “eventos discursivos”.⁴⁴ Para ilustrar essa influência de Foucault como “inspirador”⁴⁵ da virada linguística no mundo anglófono, vejamos como ele define sua “ciência arqueológica”:

A arqueologia busca definir não os pensamentos, as representações, as imagens, os temas, as obsessões que se ocultam ou se manifestam nos discursos, mas os próprios discursos, enquanto práticas que obedecem a regras. Ela não trata o discurso como documento, como signo de outra coisa, como elemento que deveria ser transparente, mas cuja opacidade importuna é preciso atravessar frequentemente para reencontrar, enfim, aí onde se mantém à parte, a profundidade do essencial; ela se dirige ao discurso em seu volume próprio, na qualidade de monumento. Não se trata de uma disciplina interpretativa: não busca um “outro discurso” mais oculto. Recusa-se a ser “alegórica”.⁴⁶

⁴² Cf. Clark, 2004, p. 26-28.

⁴³ Cameron, 1994, p. 2. “*Histories of the development of Christianity in the Roman Empire written by historians [...] have focused more on its social and institutional dimensions than on its modes of expression*”.

⁴⁴ Cf. Demacopoulos, 2013, p. 3.

⁴⁵ Cf. Ruiz, 2021, p. 6456.

⁴⁶ Foucault, 2008, p. 157.

Esse questionamento da relação presumida entre palavras e coisas foi o propulsor da virada linguística, que implica um uso instrumental das ciências da linguagem e do discurso. Aqueles que se debruçam sobre a literatura cristã antiga têm agora à sua disposição um arsenal maior de ferramentas teóricas para investigar o seu objeto, para além das análises polêmico-teológicas. Nessa tendência interdisciplinar,

A proeminência recente de estudos literários/críticos dentro das disciplinas humanas sugere que estudiosos do cristianismo antigo tirariam proveito — e já se aproveitam — de dialogar mais plenamente com aqueles cujo negócio é lidar com ideologia, retórica e textualidade.⁴⁷

Clark continua:

Dada a natureza retórica e ideológica de seus materiais [o objeto do estudiosos de cristianismo antigo], esses estudiosos podem assumir com segurança que seus textos vivem em uma relação largamente desconhecida e dúbia com a “realidade” da Igreja antiga, e deveriam ser abordados com uma hermenêutica de suspeita.⁴⁸

Essa “hermenêutica de suspeita”, suscitada pela crise da referencialidade, chega, então, a esse campo ainda não plenamente emancipado, a saber, os estudos de cristianismo antigo, o qual, no entanto, não se encontra deslocado das Letras Clássicas desde o crescimento do interesse na chamada “Antiguidade Tardia”:⁴⁹ os classicistas agora se propõem a investigar

⁴⁷ Clark, 2004, p. 161. “*The recent prominence of literary/theoretical studies within humanities disciplines suggests that scholars of ancient Christianity would profit — and have already profited — from entering more fully into conversation with those whose business it is to deal with ideology, rhetoric, and textuality*”.

⁴⁸ Idem, ibidem, p. 169-170. “*Given the rhetorical and ideological nature of their materials, these scholars may safely assume that their texts lie in a largely unknown and dubious relation to the ‘reality’ of the ancient Church, and should often be approached with a hermeneutic of suspicion*”.

⁴⁹ O uso do termo “Antiguidade Tardia” exige alguns esclarecimentos. Como paradigma historiográfico recente, ele confronta o modelo de “Declínio e Queda do Império Romano”, que se baseia no quadripartismo histórico europeu: uma divisão rígida da história em Antiguidade, Idade Média, Moderna e Contemporânea, conforme a análise de Uiran Gebara da Silva (2009, p. 78-80). Silva entende o confronto de paradigmas como a “ascensão de um novo recorte cronológico: a Antiguidade Tardia” (p. 78). Segundo o paradigma dominante até a década de 1960, as causas do “fim” do Império Romano eram divididas entre internas — como decadência cultural e econômica (Weber), crises do séc. III como antecâmara medieval (Lot) ou burocracia insustentável (Jones) — e externas — como a superioridade cultural germânica (Ranke) ou revoltas camponesas (Rostovtzeff). Diz Silva: “O núcleo deste paradigma é a ideia de que o fim do ‘Império Romano do Ocidente’ e a ‘bizantinização’ do Império do Oriente marcam o início da Idade Média” (2009, p. 87). Em contraste, a Antiguidade Tardia emergiu na década de 1960, com pioneiros como Alois Riegl, Henri-Irénée Marrou e, principalmente, Peter Brown, propondo um recorte cronológico amplo que vai de 250 a 800 d.C., centrado na continuidade cultural, nas migrações em vez de invasões catastróficas e na noção de România. A consolidação da Antiguidade Tardia veio com o irlandês Peter Brown, cuja “atenção se focava mais nos processos em transformação do que com a especificação de estruturas mentais típicas... [s]eu eixo central de investigação se iniciou pela religiosidade tardo-romana, desdobrando-se no das relações com o corpo... [a] partir daí, desenvolveu uma perspectiva de continuidade social e cultural, na qual transformações profundas se operam” (2009, p. 96). Finalmente, Silva chama essa mudança de paradigma de “refinamento conceitual”: contra as narrativas de queda e decadência, anacrônicas e eurocêntricas, surge um paradigma explicativa sob “uma nova Forma da História, a Antiguidade Tardia” (p. 101). Assim, ao longo desta Dissertação, quando utilizarmos termos como “Antiguidade Tardia” ou “cristãos tardo-antigos”, não apenas circunscrevemos nossos autores a um recorte cronológico, como nos

“as inovações, as mutações e a criatividade do mundo romano durante a Antiguidade Tardia, as novas estruturas mentais, sociais, religiosas”.⁵⁰

São muitas as teorias críticas (como são chamadas principalmente no mundo anglófono, de forma um tanto genérica, uma família de correntes teóricas, filosóficas e metodológicas relacionadas à escola de Frankfurt, ao pós-estruturalismo, ao decolonialismo etc.) das quais os classicistas em geral e os estudiosos do cristianismo antigo podem se servir. Com esta Dissertação, pretendemos auxiliar os pesquisadores que se voltam para o cristianismo antigo lançando mão dos Estudos de Recepção Clássica. Tendo em mente tudo o que foi dito acima, não se trata de narrar as origens do cristianismo (datas, atores e eventos). Essa é a tarefa do historiador, o qual nos fornece, por assim dizer, parte da matéria-prima necessária para a investigação a que nos propomos. Os Estudos de Recepção Clássica, ocupando-se “não apenas de textos individuais e de sua relação uns com os outros, mas também dos processos culturais mais amplos que moldam e constituem essas relações”,⁵¹ como Lorna Hardwick explica didaticamente, nos fornecem o vocabulário com o qual descrever o contato — realizado discursivamente — entre cristãos e a cultura clássica.

1.2 Da Estética da Recepção à Recepção dos Clássicos

Os Estudos de Recepção Clássica, enquanto campo teórico, fornecem o vocabulário necessário à descrição de fenômenos textuais de contato cultural entre a Antiguidade e épocas posteriores, superando as limitações do formalismo e do historicismo positivista⁵² predominantes até os anos 1960. Embora tenham se popularizado (e se emancipado) com os trabalhos de Hardwick e Charles Martindale, as origens dos Estudos de Recepção Clássica encontram-se na Estética da Recepção (ou Teoria da Recepção), associada aos críticos literários Hans Robert Jauss e Wolfgang Iser, e ao filósofo Hans-Georg Gadamer.

Matheus Vargas de Souza enfatiza a matriz heideggeriana da Teoria da Recepção: tomando por base a ideia da obra de arte como manifestação de um ser no mundo, com o qual entramos em contato enquanto seres no mundo, em vista do que Gadamer se propôs “a responder como se dá o papel do ser no mundo que interpreta a manifestação de outro ser no

vinculamos a uma visão particular sobre o período de 200-800 d.C., isto é, aquela que, ciente da arbitrariedade das “Formas da História”, enfatiza principalmente a continuidade social e cultural que caracteriza a passagem da Antiguidade para a Idade Média.

⁵⁰ Silva, 2008, p. 57.

⁵¹ Hardwick, 2003, p. 5.

⁵² Uma leitura positivista é aquela que “trata o evento intertextual como um objeto cujo desvendamento se dá numa única direção, a supostamente desejada pelo autor e inscrita na obra” (Cf. Vasconcellos, 2023, p. 30).

mundo”.⁵³ Para Hardwick, a principal contribuição de Gadamer para os estudos de recepção, ainda que tenha sido uma contribuição indireta, foi a ideia de que “o sentido atribuído a um texto não é ‘essencial’, *i.e.* não aguarda ser extraído, mas é construído como parte da natureza histórica do entendimento”.⁵⁴

Um dos leitores de Gadamer foi Hans Robert Jauss,⁵⁵ autor de *A história da literatura como provocação à teoria literária*, resultado de uma palestra proferida em abril de 1967 na Universidade de Constança. Para Martindale, essa data é simbólica para os estudos de recepção.⁵⁶ Jauss se insurge contra uma dicotomia que, até então, condicionava tanto correntes literárias como a própria História da Literatura: a dicotomia entre autor e obra, ou seja, qual, dentre os dois, receberia maior atenção na análise literária.⁵⁷ No século XX, como representantes dessas duas correntes, a crítica marxista privilegiava o nexo entre a literatura e a realidade social, e os formalistas russos enfatizavam a autonomia do objeto literário. Jauss, no entanto, propôs que “o caráter histórico de uma obra de arte não podia ser capturada pela sua mera descrição (como fizeram os formalistas) nem pelo exame de sua produção (como fizeram os marxistas)”; em vez disso, a teoria de Jauss se centrava sobre a “produção e a recepção”,⁵⁸ ou, em outras palavras, na “relação dialógica entre a obra e o leitor”.⁵⁹ Para tanto, Jauss introduziu a utilíssima noção de “horizonte de expectativa”, que é “composto pelas potencialidades que um leitor espera de uma obra. Esse horizonte seria determinado por leituras anteriores, pelo momento histórico, pela tradição literária etc.”.⁶⁰ Esse horizonte, portanto, molda as expectativas e interpretações do texto. Assim, como indica Paulo Sérgio de Vasconcellos, “a interpretação da obra se torna um evento, um acontecimento ancorado nas circunstâncias históricas, não um dado já claro no texto que bastaria ao leitor perceber e interpretar da forma ‘correta’”.⁶¹ Esse último apontamento é especialmente relevante para nós, já que nos debruçaremos essencialmente sobre interpretações que foram condicionadas por um horizonte de expectativas diferente daquele dos primeiros leitores de Virgílio.

⁵³ Vargas de Souza, 2022, p. 73.

⁵⁴ Hardwick, 2003, p. 8. “Gadamer's main, although indirect, contribution to reception studies was his theory that the meaning to be attributed to a text is not ‘essential’, *i.e.* waiting to be drawn out, but constructed as part of the historical nature of understanding”.

⁵⁵ Para as principais divergências entre Jauss e Gadamer, v. Figurelli, 1988, p. 281-283.

⁵⁶ Martindale, 2006, p. 3.

⁵⁷ Oliveira, 2009, p. 115-116.

⁵⁸ Hardwick, 2003, p. 7. “This asserted that the historical character of an artwork could not be captured merely by describing it (as did the Formalists) or examining its production (as did the Marxists). Instead Jauss developed a theory of the interaction of production and reception”.

⁵⁹ Vasconcellos, 2023, p. 9.

⁶⁰ Oliveira, 2009, p. 116.

⁶¹ Vasconcellos, 2023, p. 9.

Finalmente, a contribuição de Iser está na sua concepção de “leitor”, tanto o leitor real como implícito:

Uma resposta teórica relacionada foi a de Wolfgang Iser. A principal obra teórica de Iser surgiu em meados da década de 1970. A formação de Jauss foi em história literária, a de Iser é em literatura inglesa e sua obra foca na resposta do leitor como um gatilho para a construção de sentido em textos literários. [...]. O trabalho de Iser abrange a contribuição para a interpretação de um texto literário tanto pelo leitor “real” quanto pelo leitor “implícito”, isto é, o leitor com quem a estrutura e a linguagem do texto falam.⁶²

Se estamos recordando os autores que de algum modo contribuíram para o estabelecimento dos estudos de recepção, é porque eles deram início a novos modos de leitura e análise literária que permitiram o questionamento de elementos até então ignorados. Por isso, nossa discussão sobre as várias audiências dos nossos textos deve-se, em parte, ao pioneirismo de um Iser. Ele, e principalmente Jauss, são pontos de referência importantes para o uso moderno do termo “recepção”. Sobre esse pioneirismo como ponto de partida para a constituição de um novo campo de estudo, dizem-nos os editores de *Framing Classical Reception Studies*:

A atração pelo termo “recepção” de Jauss residia no fato de que ele inspirava a reorganização e a renovação do estudo da “tradição clássica” ao estabelecer interseções com a “teoria” das humanidades contemporâneas. Muitas dessas chamadas “teorias modernas” eram relativamente embrionárias em seus contornos e possuíam, em grande parte, uma natureza mais de convite do que propriamente transferível. Além disso, o uso de uma teoria geralmente leva à exploração de teorias e campos de estudo correlatos. Portanto, implementar o termo “recepção” significava estabelecer uma agenda de conexões com as humanidades contemporâneas, nas quais questões semelhantes, como memória, identidade cultural, adaptação, mobilidade cultural, patrimônio, materialidade e comunidades culturais, estavam e ainda estão na pauta. Para os classicistas, isso significa deixar seu campo disciplinar e mover-se para outras áreas de estudo que, em sua maioria, já eram interdisciplinares em seu escopo e formação, tais como a Literatura Comparada, os Estudos de Performance, os Estudos Culturais e a História Cultural. A ideia, então, é que conceitos itinerantes convidam os acadêmicos a também itinerarem.⁶³

⁶² Hardwick, 2003, p. 8. “A related theoretical response was that of Wolfgang Iser. Iser’s main theoretical work appeared in the mid 1970s. Jauss’s background was in literary history, Iser’s in English literature and his work focuses on reader-response as a trigger for the construction of meaning in literary texts (and by extension in drama, although comparable theoretical work on audience response is still lacking). Iser’s work covers the input to interpretation of a literary text by both the ‘actual’ reader and the ‘implied’ reader, that is the reader to whom the structure and language of the text speaks”.

⁶³ Pourcq, Haan e Rijser, 2020, p. 4-5. “Apparently, the appeal of Jauss’s term ‘reception’ was that it inspired to reorganize and refresh the study of ‘the classical tradition’ by making intersections with ‘theory’ from the contemporary humanities. Many of these so-called ‘modern theories’ were relatively embryonic in their outline and mostly of an invitational rather than transferable nature. Moreover, using one theory usually leads to exploring cognate theories and fields of study. Hence, deploying the term reception meant to set an agenda of making connections with the contemporary humanities, in which similar issues like memory, cultural identity, adaptation, cultural mobility, heritage, materiality and cultural communities were and still are on the agenda.

Desse modo, atendendo a esse convite de renovar a “tradição clássica”, constituiu-se o campo dos Estudos de Recepção Clássica:

Já a Recepção dos Clássicos enquanto campo de pesquisa surgiu quando Charles Martindale propôs em *Redeeming the Text*, de 1993, que a recepção dos clássicos ao longo da história é um objeto de pesquisa promissor. Os fundamentos teóricos, em geral, são os que foram propostos por Martindale e Lorna Hardwick em uma adesão ao pensamento de Gadamer, Jauss e Iser.⁶⁴

O perigo a se combater ainda era o mesmo. Hardwick diz que a ideia de uma “tradição clássica” foi uma maneira particular de entender a “relação entre cultura antiga e sua subsequente interpretação e adaptação”.⁶⁵ Segundo esse modelo, há uma cadeia mais ou menos ininterrupta de influências clássicas, gregas e romanas, sobre obras posteriores (do cânon ocidental, pelo menos), que teriam conscientemente se inserido nessa cadeia de transmissão. Assim, têm grande importância as ideias de influência e legado, sendo entendidas como um movimento unilateral da obra clássica sobre uma outra obra.

Charles Martindale, por sua vez, problematiza o termo “legado”. Para ele, “vale a pena lembrar que [a palavra] recepção foi escolhida, no lugar de palavras como ‘tradição’ ou ‘legado’, precisamente para enfatizar o papel ativo dos receptores”.⁶⁶ Ora, desde 1993, com o seu *Redeeming the Text*, Martindale coloca em xeque o paradigma de “tradição”, caracterizado pela ênfase na continuidade, na transmissão linear e na autoridade do texto original. A ideia de legado (*legatus*, participio de *lego*, “confiar” ou “enviar”) evoca passividade. A implicação, desde o início, é que o clássico é o que é melhor, possuindo valor e sentido fixos e inerentes. No entanto, para Martindale, “o sentido [...] sempre é realizado no ponto de recepção”.⁶⁷ Assim, as leituras historicistas, que buscavam decifrar a “intenção original” dos textos clássicos, foram questionadas e substituídas por leituras que privilegiam os efeitos textuais como produzidos pelos leitores.

Em nossa Dissertação, tratamos não de uma recepção moderna de um artefato clássico (à maneira da análise cultural de filmes e outras formas de mídia que reelaboram material clássico), mas da recepção da Antiguidade dentro da Antiguidade, *quae sera tamen*. Emerge

For classicists, this means leaving their disciplinary field and moving into other areas of study, which mostly were already interdisciplinary in their scope and in their training, such as Comparative Literature, Performance Studies, Cultural Studies and Cultural History. The idea, then, is that travelling concepts invite scholars to travel”.

⁶⁴ Vargas de Souza, 2022, p. 73.

⁶⁵ Hardwick, 2003, p. 2.

⁶⁶ Martindale, 2006, p. 11.

⁶⁷ Martindale, 1993, p. 3.

então a seguinte problemática: embora hoje estejamos atentos a modelos de leitura que enfatizem menos a suposta qualidade intrínseca do texto e mais a agência e as motivações da cultura receptora, o nosso objeto é uma cultura receptora que ainda opera sob o paradigma de “tradição” e “legado”. Em outras palavras, os cristãos da Antiguidade Tardia que se apropriaram de textos clássicos como ferramenta de legitimação do discurso cristão o fizeram dentro de um horizonte em que o “legado clássico” era tomado como autoridade exemplar, ao mesmo tempo em que reconfiguraram profundamente esses textos segundo seus propósitos filosófico-religiosos. Nossa tarefa, portanto, é caracterizar a recepção do texto clássico pelos cristãos não como simples continuidade de uma tradição, mas como uma intervenção criativa.

Desse modo, engajamo-nos nos Estudos de Recepção Clássica de duas maneiras. Em primeiro lugar, realizamos um “exercício de estudo de recepção”, ao buscarmos entender como um objeto selecionado (a quarta bucólica de Virgílio) foi lido por um determinado grupo, como sugeriu que se fizesse Hardwick:

A melhor maneira de se envolver mais plenamente com as questões abordadas neste capítulo seria escolher um texto grego ou latino e considerá-lo ao lado de alguns exemplos de como ele foi traduzido, discutido por estudiosos e reescrito em diferentes tempos e lugares. Que tipos de seleção ocorreram? Os vínculos operam por meio de alusões ao próprio texto ou a ideias sobre o texto? A compreensão do que está acontecendo depende do conhecimento dos leitores sobre outras obras mediadoras? Os elementos marginalizados são recuperados por outros escritores e estudiosos ou são apagados?⁶⁸

É particularmente interessante a distinção entre “alusões ao próprio texto” e “ideias sobre o texto”. Em nosso exercício de leitura, como se verá abaixo, existe uma diferença sutil, mas real, entre a atenção às práticas intertextuais nos textos que recebem Virgílio e os “fatores externos” que condicionaram globalmente a recepção cristã de Virgílio.

Em segundo lugar, aplicamos alguns conceitos operacionais já propostos por Hardwick para descrever um processo de “recepção dentro da Antiguidade”. Segundo a autora,

[d]os mecanismos e canais de recepção na antiguidade, os mais importantes são a transmissão, a tradução e o foco cultural. Este último inclui ambientes educacionais

⁶⁸ Hardwick, 2020, p. 32. “*The best way into engaging more fully with the issues touched on in this chapter would be to choose a Greek or Latin text and consider it alongside some examples of how it has been translated, discussed by scholars and rewritten in different times and places. What kinds of selection have taken place? Do the links operate through allusions to the text itself or to ideas about the text? Does understanding what is happening depend on the readers’ knowledge of other mediating works? Are the marginalised elements recovered by other writers and scholars or are they effaced?*”.

e religiosos, noções de *exempla* (imagens ou lições) e conceitos relacionados, como *imitatio* (imitação) e *aemulatio* (competição).⁶⁹

Naturalmente, o medievo cristão moldou profundamente o nosso acesso à Antiguidade Clássica por meio de suas práticas de transmissão material dos textos. Como exemplo, as tragédias de Sêneca, consideradas pouco compatíveis com a teologia cristã, quase se perderam no medievo, enquanto suas obras de teor moralista conheceram fortuna textual bem mais favorável.⁷⁰ Assim, padrões de transmissão nos dão a saber o prestígio de que determinada obra desfrutava em uma comunidade. O fato de que Virgílio tenha sido citado frequentemente por cristãos e lido ininterruptamente ao longo da Idade Média nos mostra que o mantuano atraiu um interesse consistente dos cristãos. As atitudes amplamente positivas dos autores que examinaremos explicam o ambiente no qual a obra de Virgílio foi preservada.

Quanto à tradução, podemos dizer que os cristãos de língua latina lidaram com o texto original de Virgílio. Foge ao nosso escopo pesquisar as primeiras traduções de Virgílio para o vernáculo. A notável exceção, evidentemente, é a *Oratio* de Constantino, discurso que, embora provavelmente tenha sido proferido em latim, só sobrevive em uma versão grega. No discurso, encontra-se a mais completa exegese da quarta bucólica que nos chegou da antiguidade cristã. O poema aparece em uma versão grega cujas escolhas tradutórias demonstram pouca preocupação com uma fidelidade absoluta ao original. Como veremos, embora a tradução grega tente se ater ao original, há censuras e omissões pontuais que colaboram com a cristianização do poema.

Finalmente, Hardwick enumera os seguintes conceitos-chave que encarnam as “forças culturais” que condicionaram as atitudes de recepção dentro da Antiguidade e que são úteis para a nossa análise das recepções cristãs de Virgílio: *exemplum*, *imitatio* e *aemulatio*. O termo *exemplum* é um conceito romano que se referia, em sua origem, a uma imagem ou a uma lição prática baseada em um precedente histórico.⁷¹ “Em uma cultura que valoriza o recebimento e a adaptação de *exempla*, os padrões de escolha de indivíduos ou episódios como modelos possuem um significado particular”,⁷² completa Hardwick. Embora o uso de *exempla* se refira principalmente a exemplos de lendas ou da história antiga, em um sentido mais amplo, como prática cultural, pode ser entendido como um recurso a uma autoridade

⁶⁹ Hardwick, 2003, p. 15. “*Of the mechanisms and channels for reception in antiquity the most important are transmission, translation and cultural focus. This last includes educational and religious environments, notions of exempla (images or lessons), and related concepts such as imitatio (imitation) and aemulatio (competition)*”.

⁷⁰ Idem, ibidem, p. 18.

⁷¹ Idem, ibidem, p. 23.

⁷² Idem, ibidem. “*In a culture which values the receiving and adaptation of exempla, the patterns of choice of individuals or episodes as exempla have a particular significance*”.

comum, a um horizonte compartilhado a partir do qual se pode construir um argumento próprio. É desse modo que as citações de autores clássicos por autores cristãos devem ser entendidas. Ainda que contemporaneamente estejamos atentos aos elementos literários, retóricos e ideológicos dos textos cristãos antigos, a maior parte desses autores não estaria escrevendo literatura; seus gêneros favoritos eram os tratados filosófico-teológicos, as polêmicas, os comentários bíblicos e as apologias. No entanto, compartilhando uma cultura de *exempla* com os seus interlocutores não cristãos, os autores cristãos viram a utilidade de recorrer às autoridades clássicas poéticas e filosóficas.

O uso de *exempla* pode carregar uma sugestão da necessidade de emular. O conceito antigo de *aemulatio* levava isso adiante e podia implicar competição. O conceito tem sido mais discutido no contexto da relação entre as literaturas grega e romana, onde representa uma alternativa à ênfase na *imitatio* (imitação de modelos gregos). A *aemulatio* sugere uma abordagem culturalmente mais confiante por parte de escritores e artistas romanos, que sentem que podem ocupar seus lugares ao lado dos da Grécia.⁷³

Esses apontamentos são convenientemente transferíveis para a relação entre a nascente literatura cristã e o conjunto das literaturas grega e romana. Por um lado, os nossos autores foram educados segundo a *paideia* clássica. Os comentadores souberam reconhecer, por exemplo, os ecos ciceronianos em Minúcio Félix, ou a habilidade de composição retórica de Agostinho ou Jerônimo. A *imitatio* lhes serviu como capital cultural e intelectual que permitiu um diálogo “de igual para igual” com não cristãos. Por outro lado, não se observa jamais uma atitude de deferência acrítica em relação aos modelos clássicos. Como vimos, pelo menos num nível superficial do texto, esses autores não se furtaram de criticar veementemente toda a sabedoria pagã. Hardwick conclui:

Assim, fica claro que *exempla*, *imitatio* e *aemulatio* não são categorias isoladas. Mesmo uma aparente “imitação” não é apenas uma tentativa de reprodução, mas envolve, de diversas maneiras, transplantação e transformação. Isso pode envolver construções literárias que tanto utilizam quanto desafiam a excelência do passado. [...] As formas como esses processos foram realizados no mundo antigo revelam disputas pela supremacia cultural e mudanças naquilo que se pensava constituir o “Helenismo” e a “*Romanitas*”, juntamente com um alto grau de fluidez e sobreposição, especialmente na filosofia, na literatura e na historiografia.⁷⁴

⁷³ Idem, ibidem, p. 25. “The use of *exempla* may carry a suggestion of the need to emulate. The ancient concept of *aemulatio* took this further and could imply competition. The concept has been most discussed in the context of the relationship between Greek and Roman literature where it represents an alternative to an emphasis on *imitatio* (imitation of Greek models). *Aemulatio* suggests a more culturally confident approach by Roman writers and artists who feel that they can take their places alongside those of Greece”.

⁷⁴ Idem, ibidem, p. 26. “Thus it is clear that *exempla*, *imitatio*, and *aemulatio* are not self-contained categories. Even an apparent ‘imitation’ is not just an attempt at reproduction but in various ways involves transplantation and transformation. This may involve literary constructions which both use and challenge the excellence of the

Os cristãos participaram da mesma disputa por espaço e supremacia cultural. Para tanto, sua estratégia não foi a de rejeição total das formas retóricas e autoridades poéticas e filosóficas, apesar da hostilidade teológica. Os cristãos integraram ao seu discurso as autoridades gregas e romanas **naquilo que concordavam com a fé cristã**, ou, pelo menos, naquilo que os cristãos poderiam ver como afim à fé cristã. Essa atividade de recepção e reinterpretação permitiu que elementos da cultura clássica continuassem vivos na consciência cristã, ao mesmo tempo em que servia como evidência de uma continuidade entre o passado clássico e os cristãos. No ocaso da Antiguidade clássica, esses cristãos tardo-antigos ainda operavam sob o paradigma de “legado” e “tradição”: sua particularidade foi reler a cultura clássica, de modo a se posicionar como uma continuação legítima do que havia de bom e verdadeiro nesse cultura.

1.3 Vocabulário operacional da recepção

A fim de descrever com precisão o modo como autores cristãos se relacionam com Virgílio, é necessário um vocabulário técnico capaz de captar os diferentes gestos pelos quais o texto antigo é retomado, deslocado e reinscrito em novos contextos. Hardwick⁷⁵ sugere alguns conceitos, entre os quais consideramos relevantes os seguintes:

Aculturação: assimilação em um contexto cultural;

Apropriação: tomada de uma imagem ou texto antigo e seu uso para o sancionamento subsequente de ideias ou práticas;

Refiguração: seleção e reconfiguração de material de uma tradição anterior ou concorrente;

Transplante: implantação de um texto ou imagem em um novo contexto, para que aí se desenvolva;

Tradução: de uma língua para outra. Pode ser “literal”, “próxima”, “livre”;

Versão: refiguração de uma fonte que é livre e seletiva demais para ser considerada uma tradução.

De modo geral, os autores selecionados praticaram, cada um a seu modo, a aculturação de Virgílio. Ao utilizá-lo para propósitos apologéticos, deslocaram-no de seu contexto original

past. [...] Ways in which these processes were performed in the ancient world reveal contests for cultural supremacy and shifts in what was thought to constitute 'Hellenism' and 'Romanitas' together with a high degree of fluidity and overlap, especially in philosophy, literature and historiography".

⁷⁵ Hardwick, 2003, p. 9-10. Selecionamos e adaptamos os termos que a autora sugeriu.

para fazer dele um profeta cristão antes de Cristo. Há nuances nessa afirmação, como veremos quando tratarmos os autores individualmente: alguns rejeitam enfaticamente um “Virgílio cristão”, ainda que contribuam para a assimilação mútua entre a literatura romana e a nascente literatura cristã. É o caso de Jerônimo. Os autores que se apropriaram de Virgílio o fizeram como parte de uma estratégia apologética, do qual o maior expoente entre os selecionados foi Lactâncio. Minúcio Félix utilizou a mesma estratégia: citar autoridades pagãs como argumento a favor desta ou daquela doutrina cristã. A exegese da quarta bucólica que Constantino faz na *Oratio* depende de uma tradução que, em alguns momentos, merece ser chamada de versão. Já Proba, no *Cento Vergilianus*, refigura radicalmente o próprio poeta. Agostinho, finalmente, é quem mais profundamente sente a impossibilidade de uma assimilação total entre um pólo e outro, ao mesmo tempo em que jamais abandonou Virgílio, poeta que o acompanhou das suas primeiras letras à maturidade.

Nosso propósito, ao desenvolvermos esta pesquisa dentro do campo dos Estudos de Recepção Clássica, é descrever como a recepção cristã de Virgílio se insere no embate identitário que marcou a transição da *Romanitas* para a *Romanitas* cristã. Que é, afinal, ser romano? Em Lieu, lemos que:

Margaret Imber demonstra como, quando os estudantes de oratória (do sexo masculino!) aprendiam as declamações padrão e altamente irrealistas, estavam, na verdade, aprendendo a *Romanitas*; a educação declamatória, seguida por tantos que poderiam jamais vir a utilizá-la na prática, constituía uma formação como *uir bonus*: “O *uir bonus* é um termo tão ideologicamente carregado quanto se possa imaginar. O *uir bonus* é o romano ideal, que possui e manifesta todos os valores da cultura romana, ou *Romanitas*”.⁷⁶

Se “a cristianização do Império Romano impôs a necessidade de definir uma identidade para o cristão, separá-lo do ‘outro’, do pagão”,⁷⁷ que grau de continuidade poderia haver entre o Império Romano *cristianizado* e o Império Romano antes da cristianização? O registro histórico nos diz que o *modus uiuendi* dos cristãos desde o século II não foi de rejeição do Império, mas de progressiva cristianização. Certamente não linear, com eventuais conflitos entre Igreja e Estado que perdurariam ao longo da Idade Média, mas ainda assim consistentemente **reconfigurador** do que é a romanidade. Em outras palavras, apesar da

⁷⁶ Lieu, 2004, p. 181-182. “Margaret Imber shows how, when (male!) students of oratory learned the standard, and highly unrealistic, declamations, they were in fact learning *Romanitas*; declamatory education, followed by so many who might not use it, was an education as a *uir bonus*: ‘*Vir bonus* is as ideologically freighted a term as one can hope to find. The *uir bonus* is the ideal Roman who possesses and displays all the values of Roman culture, or *Romanitas*’.”

⁷⁷ Lemos, 2012, p. 168.

retórica de “terceira raça”, os cidadãos romanos que se tornaram cristãos não deixaram de ser romanos, mas reinterpretaram a sua romanidade à luz da fé cristã.

Pensaremos a recepção de Virgílio como parte do processo de surgimento da *Romanitas* cristã a partir da *Romanitas*, aquela se apresentando discursivamente como continuação desta. Para fins desta pesquisa, define-se *Romanitas* cristã como o resultado de um processo dinâmico de aculturação e reconfiguração identitária. Esse processo se caracteriza pela apropriação do capital simbólico e literário romano — do qual Virgílio é um expoente fundamental — e sua subsequente transposição para o imaginário cristão.

2 VIRGÍLIO, PROFETA?

2.1 “Por ti poeta fui, por ti cristão”

No 22o. canto do *Purgatório*, a segunda parte da *Divina comédia*, Dante e Virgílio, acompanhados pelo poeta Estácio (m. 95 d.C.), estão prestes a encerrar a subida para a sexta cornija, a dos glutões. Antes de deixarem a quinta cornija, a dos avaros, Virgílio pergunta a Estácio: “Como pôde o teu peito, de permeio / avareza abrigar, co’ esse saber / que cultivaste com tamanho enleio?”.⁷⁸ Estácio esclarece a questão, revelando que seu pecado, na verdade, fora o oposto: a prodigalidade, o gasto em excesso, que é punida nos pródigos no mesmo círculo que encerra os avaros. Além disso, Estácio também pecou ao esconder sua fé cristã.

Mas, quando as armas cantavas, que o pranto
dobrado ocasionaram de Jocasta”,
tornou o senhor do bucólico canto

“O que contigo Clio tocou contrasta
co’ a ideia de que fosses já senhor
da Fé pra qual o bem-fazer não basta.

Se for assim, que Sol, ou que outro ardor
tanto te iluminou por que voltaste,
depois, as velas para o Pescador?
(v. 55-63)

As armas que Estácio cantou foram as de Etéocles e Polinices, filhos de Édipo e de Jocasta, que ocasionaram em sua mãe o “pranto dobrado” em sua disputa pelo trono do pai narrada na *Tebaida*. No v. 57, Dante escolhe, como epíteto para Virgílio, “senhor do bucólico canto” não por acaso, como veremos em seguida. Clio é a musa da história, invocada por Estácio. O canto de Clio contrasta com a Fé, de modo que Virgílio então pergunta que Sol ou que ardor fizeram Estácio voltar as velas para o Pescador, (isto é, São Pedro). O Sol, Estácio revela, foi o próprio Mantuano:

E ele: “Tu primeiro me enviaste
ao Parnaso, em suas grutas a beber;
e primeiro pra Deus me iluminaste.

Foste o viandante que ao anoitecer
leva o seu lume às costas, que não presta
pra si, mas sim pra quem atrás vier,

ao dizeres: ‘Nova era é manifesta,
volta a Justiça e a primeira feição;
nova progênie a vir do Céu se apresta’.
(v. 64-72)

⁷⁸ Dante, *Div. com.*, *Purgatório*, 22.22-24; tradução de Italo Eugenio Mauro.

Virgílio primeiro o enviou ao Parnaso, o lar das Musas, ao ser para Estácio o grande modelo literário. Em seguida, Virgílio também o iluminou para Deus por meio de sua quarta bucólica, a bucólica messiânica, cujo trecho citado (e levemente alterado) por Dante se lê em latim: “*iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna, / iam nova progenies caelo demittitur alto*” (v. 6-7). Segundo Schmidt,⁷⁹ a *Virgo*, isto é, a constelação de Virgem, representa a deusa da justiça, enquanto que o retorno dos “reinos de Saturno” representa “o regresso de uma era áurea, plena de riquezas e alimentos, e desprovida de crimes e vícios”. A “nova progênie a vir do Céu” é aqui, naturalmente, interpretada como Jesus Cristo. Foi assim que Estácio se tornou primeiro poeta e depois cristão pela influência de Virgílio, o qual é descrito como um viajante que, durante a noite, leva uma luz às costas, iluminando os outros enquanto carece de luz (ou seja, levando os outros à fé que ele mesmo jamais teve). Estácio conclui: “Por ti poeta fui, por ti cristão” (v. 73).

Na introdução de um estudo sobre a *Tebaida*, Ganiban diz que “a reinterpretação de Dante da écloga de Virgílio e da vida religiosa de Estácio é certamente anacrônica”, uma vez que “a quarta écloga de Virgílio não poderia ter previsto o nascimento Cristo, nem Estácio foi um convertido cristão”.⁸⁰ No entanto, segundo o mesmo autor, esse episódio ilustra “como poemas podem oferecer reinterpretações de obras anteriores”.⁸¹ Essa reinterpretação da quarta bucólica não se deve, no entanto, à originalidade de Dante. A leitura messiânica herdada pelo poeta possui uma longa história e compõe o leque de interpretações que se ofereceram como resolução do enigma impenetrável da quarta bucólica.

O hermetismo do quarto poema da coleção de composições pastoris de Virgílio se deve principalmente à questão da identidade do *puer*. Dizendo às musas da Sicília “*paulo maiora canamus*” (“[coisas] um pouco maiores cantemos”) e aparentemente se desviando do tema pastoril, Virgílio de fato assume um tom profético. Embora o contexto imediato da composição do poema seja o consulado de Polião (a quem logo conheceremos), o poema celebra a chegada de uma nova era sob a égide do nascimento de um menino divino, cuja vinda restauraria a ordem do mundo e traria uma paz duradoura. A dificuldade de assegurar a identidade do menino possibilitou o surgimento de leituras que extrapolaram o contexto original do poema, especialmente no âmbito da tradição cristã. Já na Antiguidade Tardia,

⁷⁹ Schmidt, 2020, p. 99.

⁸⁰ Cf. Ganiban, 2007, p. 1. “Dante’s reinterperatation of Virgil’s Eclogue and of Statius’ religious life is of course anachronistic: Virgil’s Fourth Eclogue could not have foreseen the birth of Christ, nor was Statius a Christian convert”.

⁸¹ Idem, ibidem: “[...] how poems can offer reinterperatations of earlier works”.

autores cristãos começaram a enxergar no poema uma verdadeira profecia do nascimento de Cristo. Apesar de pontuais resistências à ideia de um Virgílio cristão, essa leitura messiânica se consolidou ao longo dos séculos, sendo reiterada em diferentes momentos da história intelectual e literária cristã.

Tendo delimitado o quadro teórico-metodológico e antes de conhecermos as leituras cristãs de Virgílio e da quarta bucólica, importa que entendamos o poema original em seus próprios termos. A seguir veremos o poema e uma tradução própria comentada, seguidos por alguns apontamentos pertinentes sobre a composição da bucólica e as questões por ela levantadas. Será demonstrado que o hermetismo do poema, o tom profético e a indefinição da identidade do menino divino proporcionou a leitores cristãos posteriores a possibilidade de enxergarem na quarta bucólica uma profecia messiânica.

2.2 A quarta bucólica: questões permanentes

2.2.1 Texto original⁸²

*Sicelides Musae, paulo maiora canamus!
non omnis arbusta iuuant humilesque myricae;
si canimus siluas, siluae sint consule dignae.*

5 *Vltima Cumaei uenit iam carminis aetas;
magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.
iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna,
iam nova progenies caelo demittitur alto.
tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
desinet ac toto surget gens aurea mundo,
10 casta faue Lucina; tuus iam regnat Apollo.
teque adeo decus hoc aeuī, te consule, inibit,
Pollio, et incipient magni procedere menses;
te duce, si qua manent sceleris uestigia nostri,
inrita perpetua soluent formidine terras.
15 ille deum uitam accipiet diuisque uidebit
permixtos heroas et ipse uidebitur illis,
pacatumque reget patriis uirtutibus orbem.*

20 *At tibi prima, puer, nullo munuscula cultu
errantis hederas passim cum baccare tellus
mixtaque ridenti colocasia fundet acantho.
ipsae lacte domum referent distenta capellae
ubera, nec magnos metuent armenta leones;
ipsa tibi blandos fundent cunabula flores.
25 occidet et serpens et fallax herba ueneni
occidet; Assyrium uulgo nascetur amomum.
at simul heroum laudes et facta parentis
iam legere et quae sit poteris cognoscere uirtus,
molli paulatim flauescet campus arista
incultisque rubens pendebit sentibus uua*

⁸² O texto-base para a tradução é o estabelecido por Lourenço, 2021.

- 30 *et durae quercus sudabunt roscida mella.
pauca tamen suberunt priscae uestigia fraudis,
quae temptare Thetin ratibus, quae cingere muris
oppida, quae iubeant telluri infindere sulcos.
alter erit tum Tiphys et altera quae uehat Argo*
- 35 *delectos heroas; erunt etiam altera bella
atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles.
hinc, ubi iam firmata uirum te fecerit aetas,
cedet et ipse mari uector; nec nautica pinus
mutabit merces; omnis feret omnia tellus.*
- 40 *non rastros patietur humus, non uinea falcem;
robustus quoque iam tauris iuga soluet arator;
nec uarios discet mentiri lana colores,
ipse sed in pratis aries iam suaue rubenti
murice, iam croceo mutabit uellera luto;*
- 45 *sponte sua sandyx pascentis uestiet agnos.*
- “Talia saecla” suis dixerunt “currite” fusis
concordes stabili fatorum numine Parcae.
adgredero o magnos (aderit iam tempus) honores,
cara deum suboles, magnum Iouis incrementum.*
- 50 *aspice conuexo nutantem pondere mundum,
terrasque tractusque maris caelumque profundum;
aspice, uenturo laetantur ut omnia saeclo!
o mihi tum longae maneat pars ultima uitae,
spiritus et quantum sat erit tua dicere facta:*
- 55 *non me carminibus uincet nec Thracius Orpheus
nec Linus, huic mater quamuis atque huic pater adsit,*
- Orphei Calliopea, Lino formosus Apollo.
Pan etiam, Arcadia mecum si iudice certet,
Pan etiam Arcadia dicat se iudice uictum.*
- 60 *Incipe, parue puer, risu cognoscere matrem;
(matri longa decem tulerunt fastidia menses)
incipe, parue puer: qui non risere parenti,
nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est*

2.2.2 Tradução e comentários

Musas da Sicília,⁸³ [coisas] um pouco maiores cantemos!⁸⁴
Os arbustos e humildes tamargueiras⁸⁵ não agradam a todos;
se cantamos bosques, sejam os bosques dignos de um cônsul.

- 5 Vem já a última idade do canto de Cumas;⁸⁶
a grande ordem dos séculos nasce de novo.
Já retorna a Virgem,⁸⁷ retornam os reinos saturninos;⁸⁸

⁸³ Alusão a Teócrito, modelo de poesia pastoril, que era siciliano.

⁸⁴ Isto é, temas mais elevados do que aqueles geralmente escolhidos para versos bucólicos.

⁸⁵ Os “arbustos e humildes tamargueiras” representam, por metonímia, a poesia bucólica.

⁸⁶ Com a “última idade” (“ultima aetas”), é evocada a dimensão escatológica e cósmica do poema. O “canto de Cumas” (“Cumaei carminis”) é uma referência à Sibila de Cumas, a mais famosa das sibilas da Antiguidade. Cumas era uma antiga colônia grega ao sul de Roma, onde é provável que tenha existido um oráculo.

⁸⁷ A constelação de Virgem, associada à deusa Justiça.

⁸⁸ Os “reinos saturninos” são uma referência à ideia tradicional na mitologia greco-romana segundo a qual o deus Saturno (Cronos, n’*Os trabalhos e os dias*) reinou sobre uma “Idade de Ouro”, sendo depois destronado por seu filho Júpiter (Zeus). É interessante notarmos que, na quarta bucólica, o retorno da Idade de Ouro se deve ao

- já uma nova progênie⁸⁹ é enviada do alto céu.⁹⁰
 Tu agora ao menino nascente, por quem primeiro a [gente] férrea
 cessará e em todo o mundo surgirá a gente áurea,
 10 favorece, casta Lucina;⁹¹ já reina teu Apolo.
 Este esplendor da era começará, sendo tu mesmo cônsul,
 Polião,⁹² e os grandes meses começarão a avançar;
 sob teu comando, se permanecem vestígios de nosso crime,⁹³
 [eles], tornados vãos, libertarão as terras do medo perpétuo.
 15 Ele receberá a vida dos deuses e verá com deuses
 os heróis misturados, e ele mesmo será visto por eles,
 e regerá o mundo pacificado pelas virtudes paternas.⁹⁴
- E para ti, menino, a terra sem cultivo algum⁹⁵ derramará
 os primeiros⁹⁶ presentinhos: heras errantes com ciclame⁹⁷
 20 e colocásias misturadas com o sorridente acanto.
 As próprias cabritas retornarão para casa com os úberes
 cheios de leite; e os rebanhos não temerão os grandes leões,⁹⁸
 o próprio berço para ti derramará brandas flores.
 E perecerá a serpente,⁹⁹ e a erva enganadora de veneno
 25 perecerá; o amomo assírio nascerá por toda parte.
 E quando os louvores dos heróis e os feitos do pai
 já puderes ler, e reconhecer o que seja a virtude,¹⁰⁰
 o campo, aos poucos, ficará dourado com a espiga macia,

desaparecimento dos “vestígios de nosso crime” (*“sceleris uestigia nostri”*), donde se deduz que o próprio fim da Idade de Ouro foi a punição por esses crimes. No entanto, nas *Geórgicas*, o fim da Idade de Ouro não aparece como uma punição, e sim como uma manifestação da providência de Júpiter, que “fez cessar a prodigalidade da natureza ‘em favor’ do amadurecimento dos homens” (Trevizam, 2025, p. 65). Nas *Geórgicas*, encontramos uma imagem dos reinos saturninos “antes de Júpiter” (*“ante Iouem”*). Na tradução de Trevizam: “Antes de Júpiter, colono algum subjugava os campos; / sequer marcar ou repartir o campo com limites / era lícito; buscavam em comum, e a própria terra, / sem ninguém pedir, dava tudo mais livremente” (*Geórgicas*, 1.125-128). A quarta bucólica, celebrando o retorno da Idade de Ouro, apresenta a imagem da prodigalidade da natureza, o fim do cultivo humano e do comércio.

⁸⁹ Uma nova raça.

⁹⁰ Existe uma ambiguidade causada pelo sintagma *“caelo alto”*, o qual pode ser lido como agente da passiva (“é enviada pelo céu”, opção de Schmidt) ou como adjunto adverbial de lugar de origem (“é enviada do alto céu”).

⁹¹ A deusa Lucina (ora identificada com Juno, ora com Diana) auxiliava as mulheres no momento do parto. Aqui, é identificada com Diana, daí “teu Apolo”, irmão de Diana.

⁹² Asínio Polião (75 a.C.-4 d.C.), importante figura política da Roma antiga. Cônsul em 40 a.C., foi também orador, poeta, historiador e fundador da primeira biblioteca pública de Roma, além de patrono de Virgílio e Horácio.

⁹³ Os “vestígios de nosso crime” são as guerras civis de Roma, as quais Virgílio vê se encerrando sob o comando de Polião.

⁹⁴ Schmidt entende *“patriis uirtutibus”* como ablativo de instrumento: “e reinará com os valores tradicionais sobre o mundo pacificado”, e não como agente da passiva do particípio *“pacatum”* (pacificado). Seguimos a leitura de Lourenço, que traduz: “e regerá um mundo pelas paternas virtudes apaziguado”.

⁹⁵ A terra dar frutos sem cultivo é a principal imagem da Idade de Ouro (*Os trabalhos e os dias*, v. 117-118), aquela que existia *“ante Iouem”* e agora retorna.

⁹⁶ Lourenço entende *“prima”* adverbialmente: “Primeiro para ti, menino...”, enquanto Schmidt liga *“prima”* a *“munuscula”*: “E para ti, menino, sem qualquer cultivo a terra produzirá / seus primeiros frutos...”.

⁹⁷ *“Baccare”* é uma planta não identificada. O *Oxford Latin Dictionary* sugere “um tipo de ciclame”, bem como Lourenço em sua tradução.

⁹⁸ Cf. Isaías 65:25-26 (LXX): “Então lobos e cordeiros pastarão juntos; / e um leão como um boi comerá palha” (tradução de Frederico Lourenço).

⁹⁹ No imaginário cristão, a figura da serpente sugere a serpente do Éden. Segundo Lourenço, a serpente representa “a antítese da Idade de Ouro” (p. 211). Nas *Geórgicas*, foi Júpiter quem deu veneno às serpentes: “Ele deu veneno ruim às serpentes escuras” (1.129, trad. Matheus Trevizam).

¹⁰⁰ Lourenço entende *“uirtus”* não como “virtude” ou “coragem” (na tradução de Schmidt), mas como “virilidade”, isto é, “a leitura de textos épicos fará eclodir a puberdade” (p. 212). Desse modo, os três versos seguintes ganhavam uma conotação sexual.

- 30 e a uva vermelha penderá dos espinheiros sem cultivo,
e os carvalhos duros suarão orvalhos de mel.
Restarão, porém, poucos vestígios da antiga fraude,¹⁰¹
os quais obrigarão a tentar Tétis com navios, a cingir com muros
as cidades, a fender sulcos na terra.
Haverá então um segundo Tífis¹⁰² e uma segunda Argo que leve
35 os heróis escolhidos; haverá também outras guerras,
e novamente para Troia o grande Aquiles será enviado.¹⁰³
Daqui, quando a idade firmada já tiver te feito homem,
até o marinheiro deixará o mar, e o pinheiro náutico
não mais negociará mercadorias; a terra toda dará tudo.
40 O solo não sofrerá enxadas, não [sofrerá] a vinha a foice;
o robusto lavrador também soltará o jugo aos touros.
E a lã não aprenderá a imitar as várias cores,¹⁰⁴
mas o próprio carneiro nos prados mudará seu velo,
ora com a púrpura suavemente avermelhada, ora com o amarelo-açafrão,
45 [e] espontaneamente o escarlate vestirá os cordeiros que pastam.
- “Correi, séculos tais”, disseram aos seus fusos
as Parcas,¹⁰⁵ concordes com o imutável desejo dos fados.
Aceita as grandes honras (chegará já o tempo),
ó cara prole dos deuses, grande acréscimo de Júpiter.
50 Olha o mundo vacilante sob seu peso curvo,
e as terras e as extensões do mar e o céu profundo;
Olha como se alegram todas as coisas com o século que virá.
Ó, que me reste então a parte final de uma vida longa,
e fôlego o bastante que baste para narrar teus feitos:
55 não me vencerá em cantos nem o trácio Orfeu
nem Lino, embora a este mãe e a este pai assista

¹⁰¹ Os “vestígios da antiga fraude” são, sucessivamente, a navegação, a fortificação das cidades (em razão das guerras) e a agricultura. Na diegese do poema, a Idade de Ouro não se instaura de imediato, mas emerge paulatinamente, convivendo com os resquícios do modo de vida sob Júpiter.

¹⁰² Timoneiro dos Argonautas.

¹⁰³ Assim como Hesíodo antepõe uma raça de heróis à raça de ferro, aqui Virgílio faz uma segunda idade dos heróis anteceder o retorno definitivo da Idade de Ouro. Diz Coleman (1977, p. 142): “Mas, logicamente, a Idade dos Heróis deveria preceder a Idade do Ouro nesse esquema, e não irromper nela como acontece aqui. Virgílio concebeu o retorno da Idade do Ouro como um processo gradual, no qual uma segunda Idade Heroica surge como uma última manifestação agonizante da *prisca fraus*, intervindo antes que esse processo seja levado ao seu cumprimento triunfal. [...] Aqui, bem no centro do poema, há um aviso de que, embora as profecias de fato venham a ser cumpridas, um novo período de discórdia e guerra deverá antes ser suportado. Se essa nota sombria de pessimismo pertence à concepção original do poema ou a uma fase tardia de sua composição só pode ser objeto de conjectura. Certamente, o agravamento das relações entre os triúmviros em 40 a.C. e a continuação da guerra de Sexto Pompeu (Dio 48.31.2) tornavam difícil, nesse momento, um otimismo sem reservas” (“*But logically the Age of Heroes ought to precede the Golden Age in this scheme and not break into it as it does here. Vergil has conceived the return of the Golden Age as a gradual process, with the second Heroic Age as a last dying manifestation of prisca fraus intervening before that process is brought to its triumphal fulfilment. [...] Here in the very centre of the poem is a warning that, though the prophecies will indeed be fulfilled, a further period of discord and war must first be endured. Whether this dark note of pessimism belongs to the original conception of the poem or to a late stage of its composition can only be guessed at. Certainly the worsening relations between the triumvirs in 40 B.C. and the continuation of Sextus Pompey's war (Dio 48.31.2) made undiluted optimism difficult at this time*”).

¹⁰⁴ A manufatura de cores artificiais a partir da lã simboliza a ganância e a interferência sobre a natureza, além de a própria necessidade de vestir-se ser um sinal de degeneração da condição humana. Aqui, na nova Idade de Ouro, a lã dos carneiros será naturalmente dessas várias cores, sem que se precise “imitá-las” (em latim, *mentiri*, “mentir”).

¹⁰⁵ As três Parcas (ou Moiras) são Cloto, Láquesis e Átropos, mulheres que tecem o destino do universo. Já os fusos “são os eixos ou manivelas que compõem as rocas ou teares nos quais as Parcas teciam” (Schmidt, 2020, p. 102).

(a Orfeu Calíope, a Lino o formoso Apolo).¹⁰⁶

Pã também, se comigo — com a Arcádia como juíza — competisse,

Pã também — com Arcádia como juíza — dir-se-ia vencido.¹⁰⁷

- 60 Começa, pequeno menino, por um sorriso a reconhecer a mãe;
à mãe dez longos meses¹⁰⁸ trouxeram incômodos.
Começa, pequeno menino. Quem não sorriu à progenitora¹⁰⁹
nem deus o considerou digno à mesa nem deusa no leito.¹¹⁰

2.2.3 Contexto e inserção do poema nas *Bucólicas*

As origens da poesia bucólica se encontram, “é quase certo”, em solo grego.¹¹¹ O ambiente social, cultural, geográfico e econômico deu forma às condições de surgimento desse gênero, intimamente ligado às “festas das colheitas, das vindimas, bem como nas tumultuosas festas dionisiacas e fálicas, festejos estes que se realizavam nos campos”.¹¹² Márcio Luiz Moitinha Ribeiro nos informa que, *stricto sensu*, a poesia bucólica é aquela que tem como protagonista o *boucólos*, o boieiro ou vaqueiro. Já num sentido mais amplo, é “o gênero literário, em verso, em que figuravam, num cenário campestre, os guardadores de gado

¹⁰⁶ Orfeu e Lino são poetas arquetípicos, de filiação oscilante na tradição mitológica: “[A]mbos eram, de acordo com uma das versões do mito, filhos de Apolo, o deus da poesia; a mãe de Orfeu era Calíope, musa associada à poesia épica, e a mãe de Lino era Urânia, musa associada à astrologia e à matemática” (Schmidt, 2020, p. 102).

¹⁰⁷ Se a menção a Orfeu e Lino evocam uma poética longe da pastoral, com “Pã” e “Arcádia” — respectivamente, o deus dos bosques com gosto pela música e a região idílica da Grécia associada à pastorícia — voltamos ao ambiente bucólico. Este “tempero bucólico”, aparecendo “um pouco a despropósito” (Lourenço, 2021, p. 217), serve no entanto ao seguinte propósito, segundo Coleman: a expectativa da nova era inspira Virgílio a transcender seus próprios feitos poéticos (1977, p. 148). A expressão “*Arcadia iudice*” (“com a Arcádia como juíza”), ablativo absoluto, representa “o conjunto da audiência e da crítica de toda a poesia bucólica. Ou seja, todos os leitores de poemas bucólicos poderão comparar Pã e Virgílio e haverão de dar o prêmio a este último” (Schmidt, 2020, p. 103).

¹⁰⁸ Os dez meses são o tempo de gestação contados segundo um calendário lunar.

¹⁰⁹ Por que um filho sorrindo à mãe seria um grande sinal? Segundo Coleman (1977, p. 149), na Antiguidade, cria-se que as crianças não sorriam antes de seis semanas de idade, de modo que o *risus praecox* do *puer* é um prenúncio do seu caráter sobrenatural. Sorrindo à mãe nos seus primeiros instantes de vida, a criança se torna digna das honras mencionadas no último verso. No entanto, a 3ª pessoa do plural (“*qui non risere*”) gera um problema, já que no verso seguinte temos “*hunc*” (acusativo singular). Lourenço não suaviza a estranheza da leitura, que reproduzimos para ilustração: “[A]queles que à progenitora não sorriram, / nem deus de <sua> mesa, nem deusa <o> julgou digno de <sua> cama”. Entre um verso e outro, trocamos o plural pelo singular. Coleman (1977, p. 149) aceita o que ele chama de “sintaxe áspera” como virgiliana e acrescenta que um relativo plural com um antecedente singular ocorre três vezes em outros autores: “Em todas as três instâncias, a oração relativa define um grupo maior ao qual o antecedente pertence. Assim, aqui: a Criança é parte de um grupo seletivo que sorriu para suas mães ao nascer” (“*in all three instances the relative clause defines a larger group to which the antecedent belongs. So here: the Child is one of a select company who have smiled at birth upon their mothers*”). Em português, “quem” pode se referir a coisas ou pessoas no plural, ainda que sintaticamente exija sempre o singular.

¹¹⁰ Ser honrado pelos deuses é sentar-se à mesa de um deus e deitar-se com uma deusa. Sorrindo à mãe, a criança já começa a pronunciar votos de um destino comparados ao de Hércules, que também obteve a companhia dos deuses desde a infância, e de quem é dito: “[E]ntre os deuses imortais / se compraz no festim e tem como mulher Hebe de belos tornozelos, / filha do grande Zeus” (*Odisseia* 11.602-604; trad. Frederico Lourenço).

¹¹¹ Brandão, 1950, p. 5 apud Ribeiro, 2004, p. 8.

¹¹² Idem, *ibidem*.

como principais atores, podendo ser boieiros, vaqueiros, pastores de cabras ou de ovelhas”.¹¹³ Por esse motivo, modernamente se preferem os adjetivos *pastoral* e *pastoril* para designar esse tipo de composição.

Teócrito (c. 310 – 250 a.C.) é considerado o fundador da poesia pastoril. Fruto da efervescência cultural do período helenístico, compôs seus poemas (chamados idílios) no dialeto dórico em hexâmetros datílicos e neles nos apresentou “retratos ou pequenas cenas do ambiente bucólico”.¹¹⁴ Assim, o bucolismo, enquanto tema literário, põe em cena “a natureza, os animais e o pastor de cabras ou ovelhas, figura recorrente e que está em simbiose com o ócio e os prazeres do viver rústico do campo”.¹¹⁵ Embora seja comum afirmar que há nas *Bucólicas* uma dependência de Teócrito, grande modelo de poesia pastoral para Virgílio, é igualmente verdade que o poeta latino soube incorporar elementos originais à poesia pastoral que imitou do grego: “[É] inegável o fato de que o poeta busca motivos poéticos em Teócrito, mas sem deixar de integrar, como demonstram os críticos, o seu engenho e arte nas composições”.¹¹⁶ Continua Ribeiro, expondo o que há de original em Virgílio:

A obra de Virgílio é caracterizada pelo amor à natureza campestre, pelo amor à paz, à ordem, à tranquilidade, pelo amor à simplicidade e à naturalidade, enfim pelo amor à Pátria. Todas estas qualidades reunidas constituíram as três ideias fundamentais das obras de Virgílio: rústico-bucólica, social e patriótica.¹¹⁷

Ora, esse “amor à Pátria” aparece sob a forma de alusões aos acontecimentos políticos contemporâneos. Quando se conecta isso à especulação quanto à escolha pelo bucolismo, surgem as hipóteses que buscam, no trauma das Guerras Civis, a motivação para o recurso à tranquila poesia pastoril. Escritas entre 41 e 39 a.C.,¹¹⁸ as *Bucólicas* teriam sido uma espécie de fuga da violência das lutas. “A leitura dos poemas virgilianos, que retratam a simplicidade do campo, deveria agradar ao romano, cansado das agitações políticas”.¹¹⁹ E assim prosseguem dois comentadores reunidos por Ribeiro: Ettore Paratore enfatiza o epicurismo de Virgílio ao valorizar o *otium* e a ligação com a natureza contra os “desvios perversos da cobiça e da inteligência dos homens”;¹²⁰ André Bellessort entende “que a sociedade sofria pelo excesso de prazeres e que Virgílio podia fazer o bem oferecendo-lhe quadros rústicos e

¹¹³ Idem, 2006, p. 13.

¹¹⁴ Idem, ibidem, p. 14.

¹¹⁵ Ferreira, 2013, p. 13.

¹¹⁶ Idem, ibidem, p. 14.

¹¹⁷ Ribeiro, 2006, p. 17.

¹¹⁸ Lourenço, 2021, p. 21.

¹¹⁹ Ribeiro, 2006, p. 17.

¹²⁰ Idem, ibidem, p. 18.

cantos de pastores”.¹²¹ Como razão para a escolha pela poética bucólica, mencionamos também o fato de que “era o único gênero grego de que não existia ainda um correlato latino”,¹²² como diz Jean-Paul Brisson: “Adepto declarado do movimento modernista da época, Virgílio pode talvez ter desejado enriquecer a literatura latina com um gênero até então ignorado por ela”.¹²³

Frederico Lourenço mostra sérias reservas quanto ao recurso à biografia de Virgílio como fonte de explicação para o conteúdo de sua obra. Não apenas as biografias do mantuano que nos chegaram da Antiguidade não são confiáveis, mas também é perigoso o “jogo de adivinhas” que tenta enxergar as figuras reais por trás das várias personagens dos poemas virgilianos. Embora não poucos estudos tenham sido dedicados a descobrir as “simpatias políticas de Vergílio no período em que compôs as *Bucólicas*”, Lourenço nos diz que “o poeta, a bem dizer, fez tudo (e de propósito) para não as revelar”.¹²⁴ O “prisma histórico” se revela problemático principalmente devido à propensão a projetar retroativamente a realidade política de um momento particular sobre um momento anterior. Isso acontece, por exemplo, “quando os estudiosos retroprojetam, no Octaviano dos anos 41-40, o Octaviano que, dez anos depois, venceu Marco Antônio em Áccio, ou o Octaviano que passou a ser conhecido como Augusto a partir de 27”; ora, Lourenço continua: “[...] porque é que Vergílio, protegido de Polião (que era — não à toa — apoiante de Marco Antônio), haveria de ver em Octaviano um ‘deus’ em 41-40?”.¹²⁵ Além do prisma histórico, que busca explicar a obra, recorrendo a detalhes biográficos (que são, o mais das vezes, no mínimo incertos), outra tentativa correlata, seguindo o caminho inverso, é a “extrapolação de passos da obra literária para a vida do poeta”,¹²⁶ tendência característica das biografias antigas. Assim como a aparição frequente do tema do adultério em Eurípides alimentou em seus biógrafos a suposição de que ele mesmo teria tido uma mulher adúltera, a menção na primeira bucólica a um Tíro, cujas terras lhe tinham sido expropriadas, fez as biografias de Virgílio contarem que ele “sofreu a confiscação, e subsequente reposição, da sua propriedade”.¹²⁷

Se deixarmos de lado a tentativa de reconstituir o que tenha sido a vida de Virgílio e nos voltarmos para a obra em si, o que sabemos com segurança é que as *Bucólicas* foram compostas entre 41 e 39, nos anos turbulentos que sucederam a Guerra Civil entre César e

¹²¹ Idem, *ibidem*, p. 19.

¹²² Lourenço, 2021, p. 19.

¹²³ Brisson, 1980, p. 87 apud Ribeiro, 2006, p. 20. “*Adepté déclaré du mouvement moderniste de l’époque, Virgile a peut-être voulu enrichir la littérature latine d’un genre encore ignoré d’elle*”.

¹²⁴ Cf. Lourenço, 2021, p. 16.

¹²⁵ Idem, *ibidem*, p. 40.

¹²⁶ Idem, *ibidem*, p. 13.

¹²⁷ Idem, *ibidem*, p. 14.

Pompeu e antecederam a consolidação do poder de Otaviano. Estilisticamente, Virgílio inspirou-se na tradição da poesia pastoril grega, especialmente a de Teócrito, adaptando o gênero para a realidade política e cultural de Roma, mesclando o retrato da vida no campo com alusões à situação política contemporânea. No entanto, embora em quase todos os poemas o campo apareça como fio condutor, os pastores de Virgílio não são rústicos incultos. Antes, “as personagens das *Bucólicas* exprimem-se em hexâmetros datílicos [...], cinzelados com levíssimo e refinadíssimo requinte”.¹²⁸ Quanto à estrutura, observamos que “em uma simples leitura exploratória das *Bucólicas*, é visível a alternância de monólogos (II, IV, VI, VIII e X) e diálogos (I, III, V, VII e IX), o que a tradição nomeia como uma alternância entre monodias e cantos amebeus”.¹²⁹

Na quarta bucólica (um monólogo, como Ferreira observa), a voz do poeta canta o nascimento de um menino por meio do qual retornará a paz que existia “*ante Iouem*”¹³⁰ (antes do domínio de Júpiter, ou Zeus), isto é, a Idade de Ouro sob os “*Saturnia regna*” (o domínio de Saturno). É comum afirmar-se que a quarta bucólica destoa dos demais poemas da obra. No entanto, se tomarmos o campo como elemento unificador dos poemas, podemos entender a seguinte afirmação de Ferreira:

Na “Bucólica IV” a natureza figura como elemento gerador de sentido, como sinônimo de vida e prosperidade. Trata-se de um poema em que o eu lírico celebra o nascimento de uma criança. Esta será descrita em todo o poema como fator determinante da renovação dos tempos, e, gradativamente, será comparada ao fértil e próspero ambiente campestre. Assim, o cenário aparece como pretexto de celebração da Idade de Ouro, a nova era que ressurgirá com o nascimento de uma criança.¹³¹

O cenário campestre e a natureza, portanto, aparecem como imagem da nova era inaugurada pelo nascimento da criança. A renovação anunciada atinge um grau cósmico: o campo fértil é a forma concreta da visão escatológica. Frederico Lourenço, comparando a representação do campo nas *Bucólicas* e nas *Geórgicas*, diz que nesta o campo não é uma espécie de “paraíso”, mas o “espaço de luta pela sobrevivência; é local de trabalho descrito em termos de um teatro de guerra”;¹³² nas *Bucólicas*, “o campo tem apenas dois rostos: paraíso e paraíso perdido”¹³³. Na quarta bucólica, estamos ainda rememorando o paraíso

¹²⁸ Lourenço, 2021, p. 42.

¹²⁹ Ferreira, 2013, p. 14.

¹³⁰ Cf. nota 88.

¹³¹ Idem, ibidem, p. 71.

¹³² Lourenço, 2021, p. 47.

¹³³ Idem, ibidem.

perdido, mas com a grande expectativa de que logo serão apagados os “vestígios dos nossos crimes” (v. 13: “*sceleris uestigia nostri*”).

Em vez de excluir esse poema tangente à épica da sua coleção de bucólicas, Virgílio eleva o tema pastoril à dignidade do assunto e do cônsul Polião, a quem dedica essa bucólica. Mencionemos que Lourenço argumenta que esses três versos de abertura foram antepostos ao poema já finalizado a fim de que fosse incluído na primeira coletânea poética do poeta.¹³⁴ Não apenas o assunto se distancia dos demais poemas, mas também essa bucólica apresenta particularidades métricas em relação às demais: predomina aqui a distribuição “2 dátilos + 2 espondeus + dátilo + espondeu”, em 25% dos versos, enquanto nos outros poemas essa porcentagem cai pela metade, para 12%; além disso, inexiste aqui a “diérese bucólica” (a “coincidência de fim de palavra com pausa sintático-semântica no final do quarto pé do hexâmetro”),¹³⁵ que aparece 62 vezes no resto das *Bucólicas*. Lourenço mostra com esses dados métricos o caráter singular da quarta bucólica.

Feitos esses breves comentários preliminares sobre o lugar da quarta bucólica na obra,¹³⁶ voltemo-nos agora para o potencial interpretativo do poema, ilustrado principalmente pela questão da identidade do *puer*.

2.2.4 O potencial interpretativo da quarta bucólica

Sendo a mais célebre composição bucólica do mundo antigo, a quarta bucólica se presta às mais variadas leituras. Segundo Bruce Arnold, “há duas amplas vias de interpretação

¹³⁴ Lourenço, 2021, p. 204.

¹³⁵ Idem, *ibidem*.

¹³⁶ Embora mencionemos *en passant* a alternância entre monólogos e diálogos, muito já foi escrito sobre a arquitetura das *Bucólicas*. Segundo João Pedro Mendes, a maior parte dos estudos virgilianos se detém sobre uma cena ou uma bucólica, embora seja importante privilegiar uma “visão globalizante” (1985, p. 113). Os críticos se concentraram sobretudo sobre a ordem de composição de cada uma das bucólicas e a sua disposição ordenada no conjunto da obra. Mendes recolhe os seguintes esquemas: Augustin Cartault argumenta contra uma coincidência entre a ordem dos poemas na obra e ordem de composição, buscando na prudência político-diplomática de Virgílio a razão para o ordenamento dos poemas; em contrapartida, Léon Herrmann sustenta a coincidência entre a ordem de composição e a de publicação, interpretando os poemas como peças de conteúdo alegórico, “máscaras” que ocultam personalidades contemporâneas de Virgílio; E. de Saint-Denis defende uma ordenação pautada por intenções estéticas, colocando as bucólicas 1 e 9 no centro do drama pessoal do poeta; por fim, P. Maury postula uma arquitetura simétrica e de inspiração neopitagórica, na qual a bucólica 5 atua como o eixo central de um sistema de correspondências numéricas entre os demais poemas. Maury é analisado em detalhes, pois pretendeu descobrir elementos ocultos e correspondências de caráter esotérico nos poemas, criando pares que vão muito além da alternância entre monólogos e diálogos da qual falamos. O próprio Mendes conclui: “Em tal processo de distribuição executado sem dúvida na edição definitiva do conjunto das dez bucólicas, o Mantuano seguiu com o máximo rigor o jogo numérico do neopitagorismo matematizante. Seria humanamente inadmissível obter por mero capricho do acaso as concordâncias e simetrias da ‘arborescência de números’, tão patente nos esquemas extraídos do texto” (1985, p. 161). Em que pese o interesse no desvendamento do enigmático esquema virgiliano, contentamo-nos com apontamentos de natureza geral sobre a quarta bucólica no conjunto da obra.

pelas quais os estudos modernos em geral procederam”.¹³⁷ a primeira vê no poema um enigma histórico a ser desvendado ao se “desmascarar a criança, seus pais e um nexo presumido de circunstâncias políticas subjacentes ao poema”.¹³⁸ A dificuldade de tal abordagem é aparente: o poema é obscuro e vago demais para funcionar como um encômio.¹³⁹ Já a segunda abordagem une uma gama de interpretações simbólicas, vendo na criança não uma pessoa real, histórica, mas uma imagem da nova era vindoura. Essa segunda abordagem prioriza a “experiência literária” da quarta bucólica sobre as considerações histórico-políticas. Antes, portanto, de reunirmos as principais especulações quanto à identidade do *puer*, cabe dedicarmos algumas palavras sobre a quarta bucólica enquanto objeto literário.

Edward Courtney, em uma introdução ao nosso poema, indica a existência de três outras obras poéticas com as quais a quarta bucólica está em diálogo. A primeira dessas é *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo, “que vê na história humana um processo de declínio da raça de Ouro para as raças de Prata e de Bronze”.¹⁴⁰ O poema hesiódico apresenta uma sucessão de raças cujo valor é refletido pelo valor do metal que as nomeia: há a raça de ouro, de prata, de bronze e de ferro. Hesíodo ainda adiciona, entre a raça de bronze e a de ferro, uma raça de heróis, fugindo do tema metálico. Virgílio elimina as raças de prata e de bronze a fim de acentuar o contraste entre o ouro e o ferro.¹⁴¹ Mais à frente, referiremos a diferença entre as “raças” gregas e as “idades” latinas. Quanto à raça dos heróis:

Virgílio está revertendo a decadência hesiódica em progresso, de modo que, enquanto em Hesíodo a raça heroica vem depois da raça de ouro, em Virgílio ela é um passo em direção a esta (15-16, 26-36); tanto Hesíodo (164-65) quanto Virgílio (36) mencionam a guerra de Troia como emblemática desta era. No entanto, em Hesíodo a raça heroica reverte temporariamente o processo de decadência (185), enquanto em Virgílio ela representa *priscae uestigia fraudis* e, portanto, retarda temporariamente a chegada plena da nova época.¹⁴²

¹³⁷ Arnold, 1994, p. 143. “There are two broad roads of interpretation along which modern scholarship has generally proceeded [...]”.

¹³⁸ Idem, ibidem. “[...] to unmask the child, his parents and an assumed nexus of political circumstances underlying the poem”.

¹³⁹ Idem, ibidem, p. 144.

¹⁴⁰ Courtney, 2010, p. 27. “[...] which sees human history as a process of decline from a Golden race through Silver and Bronze races”.

¹⁴¹ Idem, ibidem.

¹⁴² Courtney, 2010, p. 28. “Vergil is reversing Hesiodic decline into progress, so that, whereas in Hesiod the heroic race comes later than the Golden race, in Vergil it is a step toward it (15-16, 26-36); both Hesiod (164-65) and Vergil (36) mention the Trojan war as emblematic of this age. However, in Hesiod the heroic race temporarily reverses the process of decline (185), whereas in Vergil it represents *priscae uestigia fraudis* and thus temporarily retards the full arrival of the new epoch”.

Além disso, Hesíodo escreve, olhando para trás, para o “paraíso perdido”: “À época em que Hesíodo escreveu *Os trabalhos e os dias*, a raça era a de ferro”.¹⁴³ Em Virgílio, no entanto, a Idade de Ouro se encontra no futuro, e o poeta anuncia sua chegada: “Virgílio, como poeta-vate, evoca o mito da Idade de Ouro que parece se coadunar com o momento histórico: a assinatura do tratado de paz em Brindes”.¹⁴⁴ Roberto Oliveira, misturando aqui as perspectivas histórica e literária, assinala que Virgílio teria se apropriado da linguagem hesiódica para celebrar o Tratado de Brundísio, acordo celebrado entre os triúnviros Otaviano, Marco Antônio e Lépido, arranjado em grande parte por Asínio Polião, patrono de Virgílio. Contra essa perspectiva, Arnold pergunta:

Devemos realmente supor que Virgílio, cuja juventude transcorreu sob a sombra do período mais prolongado de guerra civil e agitação social de Roma, poderia vislumbrar nas manobras traiçoeiras dos triúnviros uma ordem política ideal prestes a se concretizar? A década que se seguiu à composição deste poema prova que qualquer visão utópica desse tipo era extremamente ilusória. O mundo romano mergulhou em conflitos armados cada vez maiores.¹⁴⁵

O segundo autor que teria estado na mente de Virgílio é, como já vimos, Teócrito, o que se anuncia pela evocação das “*Sicelides Musae*”. Courtney¹⁴⁶ menciona o idílio 17 de Teócrito (o *Panegírico de Ptolomeu*). Trata-se de um elogio a Ptolomeu Filadelfo, que teria sido, da parte de seu pai, descendente de Hércules. O idílio de Teócrito apresenta elementos em comum com a quarta bucólica, como a descrição do nascimento de Ptolomeu e da posição de seu pai, Ptolomeu Sóter, no paraíso ao lado de Hércules e Alexandre. A terceira obra elencada por Courtney é Catulo 64, o epílio catuliano:

O poema de Catulo tem algo de um epitalâmio, e argumentarei abaixo que um casamento também está envolvido em Virgílio, com uma implicação do nascimento de um filho esperado que, como em Catulo 61.212=219 (“*dulce rideata ad patrem*”), deve sorrir para um dos pais, sendo a mãe o “genitor” em Virgílio 60. O poema de Catulo também começa com o Argo (cf. Virgílio 34) e termina com Aquiles (cf. Virgílio 35-36), mas, como com Hesíodo e Arato, Virgílio reverte seu rumo geral, que termina em declínio e ruína, exatamente o oposto do retorno de Virgem e da renovada associação de homens e deuses (Virgílio 15-16) como Catulo havia previsto na era heroica (384) antes que *iustitia* (a *Dike* ou *dike* de Arato) fosse expulsa (398) e os deuses não mais se apresentassem à visão humana (408; contraste

¹⁴³ Oliveira, 2015, p. 90.

¹⁴⁴ Idem, *ibidem*.

¹⁴⁵ Arnold, 1994, p. 145. “*Are we really to suppose that Vergil, whose youth had been passed under the shadow of Rome’s most protracted period of civil war and social turmoil, could envision in the treacherous maneuvers of the triumvirs an ideal political order at the threshold of realization? The decade that followed the composition of this poem proves any such utopian vision to have been grossly illusory. The Roman world plunged onward into ever greater conflicts of arms*”.

¹⁴⁶ Courtney, 2010, p. 28.

Virgílio l.c.). Os v. 38-42 deste poema (citados por Clausen em 28-30) também ecoam verbalmente em Virgílio 40-41, embora o propósito seja bastante diferente.¹⁴⁷

Começa a se desenhar o seguinte quadro: Virgílio, assumindo o tom oracular das Sibilas¹⁴⁸ e invocando as “Musas da Sicília” (em um aceno a Teócrito), descreve o nascimento de uma criança, que é “marcado por uma grande expectativa e reveste-se de todo um teor mítico-profético que vai engendrar uma nova era, a qual terá início no consulado de Polião”.¹⁴⁹ Asínio Polião, “aristocrata, bilionário, político e poeta”, foi “o homem mais importante da vida do nosso poeta”,¹⁵⁰ em razão de tê-lo apoiado em sua carreira poética antes mesmo de Mecenas, o qual, por assim dizer, “herdou um poeta já feito”. Lourenço também relaciona a reconciliação de Otaviano e Marco Antônio por intermédio de Polião à composição da quarta bucólica. De Lourenço, também tiraremos as identificações históricas tradicionais da criança.¹⁵¹

(1) Asínio Galo, filho de Polião. O nascimento da criança se dá durante o consulado de Polião (na diegese do poema), e Polião é a única figura não mítica mencionada. Além disso, o próprio Asínio Galo afirmou ser o *puer* (“como se lê em Sérvio”). O problema dessa hipótese é a seguinte: Asínio nasceu em 41 a.C.; em 40, quando da composição do poema, “não estava para nascer, porque já tinha nascido”;

¹⁴⁷ Idem, ibidem, p. 28-29. “*Catullus’ poem has something of an epithalamium about it, and it will be argued below that a marriage is involved in Vergil too, with an implication of the birth of an expected son who, as in Catullus 61.212=219 (dulce rideata ad patrem), is to smile on a parent, the parent in Vergil 60 being the mother. Catullus’ poem also begins with the Argo (cf. Vergil 34) and ends with Achilles (cf. Vergil 35-36), but, as with Hesiod and Aratus, Vergil reverses its overall drift, which ends in decline and doom, quite the opposite of the return of Virgo and the renewed association of men and gods (Vergil 15-16) as Catullus had envisaged it in the heroic age (384 ff) before iustitia (the Dike or dike of Aratus) had been chased away (398) and gods no longer presented themselves to human view (408; contrast Vergil l.c.). Lines 38-42 of this poem (quoted by Clausen on 28-30) also echo verbally in Vergil 40-41, though the purport is quite different*”.

¹⁴⁸ A Sibila ocupa uma posição central na obra de Virgílio e na recepção cristã da quarta bucólica. Aqui, Virgílio está aludindo ao um oráculo conhecido pelos romanos: a Sibila de Cumas. Segundo Varrão, havia dez Sibilas. Estas Sibilas habitavam o mundo grego e suas colônias. Segundo Miller, 2003, p. 38: “A cidade de Cumas, onde reside a Sibila de Virgílio, era na verdade uma colônia grega. Por conseguinte, a Sibila de Cumas estava diretamente ligada à tradição grega, embora fosse singularmente itálica” (“*The city of Cumae, where Virgil’s Sibyl resides, was actually a Greek colony. Hence the Cumaean Sibyl was directly linked to the Greek tradition yet uniquely Italian*”). Virgílio utiliza o mito das Sibilas na *Eneida* e nas *Bucólicas*. Pouco se sabe sobre as Sibilas originais (as dos *Libri Sibyllini*, dos quais somente fragmentos nos restam), que Virgílio teria conhecido, e que pouco tem a ver com as Sibilas dos *Oracula Sibyllina*, que são doze livros de profecias sibilinas em hexâmetros gregos forjadas por judeus e cristãos (Hadas, 2013, p. 57). Finalmente, segundo Soler (2019, p. 706), o comentador de Virgílio Sérvio “glosa esta passagem explicando que se trata de um *carmen*, de uma profecia, da Sibila de Cumas, que havia dividido a história do universo em *saecula*, cada qual designado pelo nome de um metal e colocado sob o comando de um deus” (“*glose ce passage en expliquant qu’il s’agit d’un carmen, d’une prophétie, de la Sibylle de Cumes, qui avait divisé l’histoire de l’univers en saecula, dont chacun était désigné par le nom d’un métal et placé sous le commandement d’un dieu*”). Ou seja, Virgílio teria buscado nos oráculos sibilinos originais o motivo das idades do mundo nomeadas segundo metais.

¹⁴⁹ Oliveira, 2011, p. 98.

¹⁵⁰ Lourenço, 2021, p. 34.

¹⁵¹ Idem, ibidem, p. 200-202.

(2) Outro filho de Polião, que morreu logo após o parto. Segundo Lourenço,¹⁵² “apesar de não ser a hipótese mais glamorosa, é talvez a mais verossímil”;

(3) Alexandre Hélio, filho de Marco Antônio e de Cleópatra;

(4) O filho que nasceria da união entre Marco Antônio e Otávia (irmã de Otaviano). Essa hipótese baseia-se no fato de que, devido ao papel que desempenhou Polião na reconciliação entre Otaviano e Marco Antônio, o aristocrata teria encomendado um poema em honra do casamento entre Marco Antônio e Otávia. No entanto, dessa união não nasceu um *puer*, mas uma menina, Antônio;

(5) O filho que estaria para nascer do casamento de Otaviano com Escribônia. Lourenço identifica dois problemas com a teoria: em primeiro lugar, Virgílio, amigo e protegido de Polião, não teria grandes razões para dedicar um poema (especialmente **esse** poema) a Otaviano, que não era ainda o Augusto. Ora, “em 40, Antônio era uma figura muito mais importante do que Octaviano”.¹⁵³ O segundo problema é que dessa união nasceu uma menina, Júlia. Teria Virgílio composto um poema de tons épicos e proféticos sobre o nascimento de uma criança, correndo o risco de nascer uma menina, e não um menino?

Se deixarmos de tentar encontrar quem Virgílio tinha em mente quando compôs o poema — questão irresolvível — e nos voltarmos para a quarta bucólica em suas dimensões estéticas, poderemos nos dedicar a outras chaves de leitura, como as

surpreendentes inovações com que o poeta, enquanto mitógrafo, enriqueceu as antiquíssimas concepções helênicas atinentes à ‘raça de ouro’, inventando, para todos os feitos, um novo conceito romano: a Idade de Ouro.¹⁵⁴

Aqui, mesmo em sua originalidade, ele depende de Hesíodo, a quem devemos a associação entre os “bons velhos tempos” e a imagem do ouro. Baldry, retomado por Frederico Lourenço,¹⁵⁵ argumenta que Hesíodo inova ao adicionar a imagem do ouro ao mito tradicional de uma idade remota sem as dificuldades da vida presente. Esse mito dos “bons velhos tempos” esteve tradicionalmente associado a um período de governo de Cronos (Saturno para os romanos). Hesíodo, então, “inventou ou tomou emprestado de fora da Grécia uma história sobre uma ‘raça de ouro’”, ideia que foi “frequentemente imitada ou mencionada pelos poetas romanos”, os quais operaram a transição de uma “raça de ouro para uma Idade de

¹⁵² Idem, *ibidem*, p. 201.

¹⁵³ Idem, *ibidem*, p. 202.

¹⁵⁴ Idem, *ibidem*, p. 203.

¹⁵⁵ Idem, *ibidem*.

Ouro”.¹⁵⁶ Para os gregos, no entanto, a “raça de ouro” e o modo de vida ideal de outrora estavam irremediavelmente perdidos.¹⁵⁷ Para Virgílio, esse paraíso está em via de retornar. Esse retorno, porém, não apenas será gradual, mas há de se identificar com as fases de crescimento de um menino, cujo nascimento anuncia a nova era (v. 5: “*magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*”). Pulbrook cita a seguinte perspectiva sobre a Idade de Ouro:

Peter Marinelli descreveu a ideia da Idade de Ouro em geral como “a lembrança universal da criatura humana de um tempo melhor” e como “um olhar para o mundo rural em busca de uma fuga da civilização”; e, ao examinar as *Éclogas* como uma coleção e a quarta *Écloga* em particular, Marinelli se refere a um “mundo dourado que partiu para sempre” e ao “retorno cíclico” postulado da “era de ouro em toda a sua glória passada”.¹⁵⁸

No entanto, acrescenta Pulbrook, Marinelli subestima a dimensão da realidade no poema ao enfatizar a qualidade atemporal dessa Idade de Ouro, bem como a indeterminação espacial da “Arcádia de Virgílio”. Ainda que os campos bucólicos e o tom quase onírico do conjunto da obra nos façam pensar em irrealidade, em fuga da concretude, Pulbrook argumenta que a realidade (articulada em relação ao idealismo bucólico) nos auxilia na determinação da Idade de Ouro, que no poema é realizável e iminente: “Parece-me, portanto, que a primeira pergunta fundamental [...] é ‘em que momento particular do futuro Virgílio espera que a Idade de Ouro se inicie?’”.¹⁵⁹ A imagem que o poema nos oferece é a de uma chegada progressiva associada ao crescimento do *puer*: “À proporção que esta criança vai crescendo, a Idade de Ouro será paulatinamente instaurada em etapas paralelas àquelas de uma vida humana”.¹⁶⁰

Não é nossa intenção tentar responder à pergunta de Pulbrook além do que foi apontado. A identificação da chegada da Idade de Ouro com o crescimento de um menino é

¹⁵⁶ Cf. Baldry, 1952, p. 92. “Hesíodo, buscando um elo entre o reinado de Cronos e o seu próprio tempo, inventou ou tomou de empréstimo de fora da Grécia uma história de que uma ‘raça de ouro’ e uma raça de prata haviam precedido a raça de bronze, os heróis e a atual raça de ferro. Este relato encontrou poucos ecos nos escritores gregos antes de Alexandre, mas foi frequentemente imitado ou mencionado pelos poetas romanos. Foram os escritores romanos que realizaram a transição de uma raça de ouro para uma era de ouro” (“*Hesiod, seeking a link between the reign of Kronos and his own time, invented or borrowed from outside Greece a story that a ‘golden race’ and a race of silver had preceded the race of bronze, the heroes, and the present race of iron. This tale found few echoes in Greek writers before Alexander; but was frequently imitated or mentioned by Roman poets. It was Roman writers who made the transition from a golden race to a golden age*”).

¹⁵⁷ Cf. Lourenço, 2021, p. 203.

¹⁵⁸ Pulbrook, 1982, p. 29. “Peter Marinelli has described the idea of the Golden Age in general as ‘the human creature’s universal remembrance of a better time’ and as a looking to the rural world for an escape from civilisation”; and in examining the *Eclogues* as a collection and the fourth *Eclogue* in particular, Marinelli refers to a ‘golden world which has departed for ever’ and to the postulated ‘cyclical return’ of ‘the golden age in all its past glory’.”

¹⁵⁹ Idem, *ibidem*. “It seems to me therefore that the first and fundamental question we should ask ourselves in looking at *Eclogue IV* is ‘At what particular moment in the future does Vergil expect the Golden Age to dawn?’.”

¹⁶⁰ Oliveira, 2015, p. 9.

sugestiva, mas não a ponto de tornar possível uma resposta definitiva, dado que a identidade do menino permanecerá misteriosa. O que se segue, portanto, é o recolhimento da recepção cristã de Virgílio como poeta e da “profecia” sobre o nascimento da criança, que logo foi identificada como Jesus Cristo. A história da interpretação messiânica da quarta bucólica é exemplo superlativo do potencial interpretativo do poema: “A expressão enigmática e a referência inicial a uma profecia da sibila explicam por que toda uma corrente de leitores o interpretou em um sentido messiânico e místico”.¹⁶¹ Essas recepções hão de se inserir no contexto do diálogo entre a nascente cultura cristã (e sua também nascente tradição literária) e a cultura clássica, que compreende o conjunto de produções artísticas, religiosas e sociais herdadas pelos primeiros séculos do cristianismo. A recepção de Virgílio, poeta máximo da romanidade, será entendida como uma ferramenta de construção do cristianismo latino.

¹⁶¹ Soler, 2019, p. 706. “*L’expression énigmatique et la référence initiale à une prophétie de la sibylle expliquent que tout un courant de lecteurs l’ait interprété dans un sens messianique et mystique*”.

3 RECEPÇÕES CRISTÃS DE VIRGÍLIO

Este capítulo investiga a recepção cristã de Virgílio em geral e da quarta bucólica em particular, examinando como a figura do mantuano foi interpretada e reinterpretada por gerações sucessivas de autores cristãos. A análise se inicia com a gênese da literatura cristã latina, com os norte-africanos Minúcio Félix e Lactâncio. Com uma breve referência em Minúcio Félix (a mais antiga de que temos notícia), no contexto de uma discussão sobre um monoteísmo velado em autores pagãos, aparecem os primeiros indícios de uma reflexão da parte de cristãos de língua latina quanto ao seu pertencimento ao mundo romano. Lactâncio desenvolve essa reflexão, com uma complexa conciliação entre a filosofia e a poesia pagã, por um lado, e a fé cristã, por outro, por meio do uso instrumental daquela como porta-voz desta. Crucialmente, Lactâncio associa alguns versos da quarta bucólica à escatologia milenarista. Voltar-nos-emos então para a *Oratio ad sanctorum coetum* (*Oração à assembleia dos santos*), atribuída ao imperador Constantino, obra que contém a mais extensa exegese cristã da quarta bucólica da Antiguidade. Após esse “clímax” atingido na *Oratio*, analisaremos ainda o Centão de Proba e as atitudes de Jerônimo e Agostinho como arremate para a questão da recepção de Virgílio como instância de tensões e negociações entre cristãos e a cultura clássica romana.

Pretendemos demonstrar que a recepção de Virgílio como um profeta cristão na Antiguidade Tardia não foi linear. Não é possível traçarmos a ubíqua imagem medieval de um Virgílio-profeta a uma única fonte; antes, a ideia de que Virgílio teve algum acesso à verdade cristã se encontra de modos diversos em autores diferentes e depende de um debate mais amplo sobre o modo de conhecimento profético entre pagãos como apresentado por cada autor. Em vez de uma única leitura cristã de Virgílio que inspirou todas as demais, vemos um processo acumulativo: a cada geração o *status* de Virgílio como profeta cristão oscila, ganhando cada vez mais espaço a ideia de que, de alguma forma, o poeta teria tido acesso ao conhecimento profético. De igual modo, pretendemos demonstrar que a leitura messiânica é um exemplo de apropriação cristã de textos clássicos aplicada ao domínio da literatura. A aceitação de Virgílio como um cristão involuntário teria sido, em nosso entender, parte de uma estratégia de autoapresentação dos cristãos (tanto entre si como para o público não cristão) como pertencentes a uma parcela do universo discursivo e simbólico da literatura romana que se mostrava em comum com o universo cristão.

3.1 Minúcio Félix, seus destinatários e o uso de Virgílio no *Octavius*

Jean Daniélou, comentando a relação que Cipriano de Cartago (martirizado em 258) tinha com o Império Romano, que empreendia então campanhas de perseguição contra os cristãos, nota que o bispo de Cartago frequentemente contrasta o *uigor* dos mártires com a decadência das instituições imperiais. Junto ao verbo *calcare* (“pisotear”), usado para descrever a vitória dos atletas sobre os inimigos, o *uigor* dos mártires aparece como sinal de grande otimismo e intuição, segundo Daniélou, em Cipriano: o *uigor*, a vitalidade, está do lado dos cristãos, enquanto o *saeculum* presente já começa a ver o seu *occusus*: “Para ele, portanto, a esperança da Igreja é escatológica. O que ele não antevê é que a vitória da Igreja pode ser terrena, e que o fim do Império pode não ser o fim do mundo”.¹⁶² Entre os eventos em torno de Jesus de Nazaré na Palestina do século I e a elevação do cristianismo à religião oficial do Império por Teodósio em 380, transcorreram entre a nova fé e as instituições político-religiosas romanas séculos de tensão e de diálogo.

O *Octavius*, de Marco Minúcio Félix, se insere convenientemente nessa colisão dos dois mundos: não só coloca em xeque a religião pagã e a cristã por meio de um diálogo filosófico, mas também representa um exercício de retórica aos moldes clássicos, enquanto é, além disso, uma das diversas apologias da fé cristã que surgiram entre os séculos I e III. Tendo sido escrito entre 175 e 190 d.C.,¹⁶³ o diálogo está no rol das obras clássicas em sentido estrito, pois lhes deve a sua forma e organização, e no rol da incipiente literatura cristã. A obra anuncia o gradual desaparecimento da religião romana tradicional¹⁶⁴ e, ao mesmo tempo,

¹⁶² Daniélou, 1977, p. 443. “For him, therefore, the hope of the Church is eschatological. What he does not yet envisage is that the Church’s victory may be an earthly one and that the end of the Empire may not be the end of the world”.

¹⁶³ Pita, 2015, p. 7.

¹⁶⁴ Esta religião romana tradicional, como a nomeamos, identificada com as formas de culto promovidas pela administração imperial, era “naturalista, terrena, ritualística, pragmática, tradicionalista” (Mendes e Otero, 2005, p. 199) e “estava centrada na execução correta de ritos prescritos” (idem, ibidem). A manipulação racional dos ritos públicos e privados garantia a *pax deorum*, a harmonia entre a cidade e os deuses. Contrapunham-se à religião tradicional as superstições, formas de lidar com o sobrenatural consideradas irracionais e fora do escopo da ordem e controle promovidos pelos cultos oficiais, frequentemente associadas à magia. Nesse sentido, a penetração de cultos orientais nos espaços públicos romanos teve de ser negociada, já que as “chamadas religiões de mistério do Oriente, como as de Cibele e Ísis, eram de fato consideradas problemáticas e vistas como detentoras de qualidades mágicas aos olhos da elite romana. Elas também eram percebidas como atraentes para mulheres, escravos e estrangeiros, entre outros, e os ritos desses deuses eram revelados apenas aos iniciados e realizados em benefício de indivíduos, em vez de visarem ao bem-estar do Estado — o que quer dizer que tais ritos eram considerados amplamente desconhecidos e, portanto, (perigosamente) invisíveis” (“the so-called mystery religions of the East, such as those of Cybele and Isis, were indeed deemed troublesome and viewed as possessing magical qualities in the eyes of the Roman elite. They, too, were perceived as attracting women, slaves, and foreigners, among others, and the rites of these gods were revealed only to initiates and performed for the benefit of individuals rather than for the well-being of the state, which is to say that these rites were considered to be largely unknowable, and hence (dangerously) invisible”) (Petersen, 2011, p. 6). O cristianismo (o qual também frequentemente sofrera a acusação de atrair “mulheres, escravos e estrangeiros”) foi um desses cultos orientais a penetrar no ocidente romano.

a sua substituição como religião do Império, transformando-o e transformando-se no processo. Inserindo-se num momento de transição, essa obra tem suscitado comparações com outras apologias cristãs pré-nicenas e escritos de autores não cristãos sobre temas semelhantes. Foi dito que o *Octavius* está “entre Cícero e Tertuliano na forma”.¹⁶⁵ A menção a Cícero não é gratuita, já que, além de empregar aqueles artifícios retóricos dos quais Cícero é o mais ilustre expoente, a exposição da religião greco-romana parece dever muito ao *De natura deorum*, como veremos.

Pouco se sabe sobre o autor, que viveu entre o fim do século II e início do III. As principais informações sobre ele estão no próprio *Octavius*. Aí se revela que seu nome é Marco¹⁶⁶ e que era advogado.¹⁶⁷ Marco Minúcio Félix foi um pagão convertido ao cristianismo; com relação a ele, no *Octavius*, é dito: “[C]um diligenter in utroque uiuendi genere uersatus repudiari alterum”¹⁶⁸ (“tendo te dedicado diligentemente a ambos os gêneros de vida, rejeitaste um deles”). Entre as outras fontes, estão Lactâncio e Jerônimo. Este o menciona em seu *De uiris illustribus*, além de nos informar que Minúcio também escreveu um *De fato* (“Sobre o destino”), embora essa obra não tenha sobrevivido. Já Lactâncio, professor de retórica em Nicomédia, disse dele:

*Ex iis qui mihi noti sunt Minucius Felix non ignobilis inter causidicos loci fuit. Huius liber, cui Octauio titulus est, declarat quam idoneus ueritatis adsertor esse potuisset, si se totum ad id studium contulisset.*¹⁶⁹

Entre aqueles que me são conhecidos, Minúcio Félix ocupou posição nada desprezível entre os advogados do lugar. Seu livro, que tem por título Otávio, mostra quão apto defensor da verdade ele poderia ter sido, se tivesse dedicado inteiramente a isso o seu empenho.¹⁷⁰

Marco Minúcio Félix pertence à primeira geração de cristãos norte-africanos a iniciar o diálogo entre o cristianismo e a cultura romana. Luiz Fernando Pita nos faz saber que a irradiação do cristianismo vinda do oriente em direção ao ocidente tornou necessária uma “nova transposição cultural”, de modo que as duas sedes da expressão da cultura latina, Roma e Cartago, haviam de ser o palco do choque entre estes dois “mundos”.¹⁷¹ No entanto, o cristianismo encontrou em Cartago um ambiente mais favorável ao seu desenvolvimento. Sendo um centro econômico e cultural, “mais cosmopolita que a própria Roma”, segundo

¹⁶⁵ Higgins, s.d.

¹⁶⁶ Minúcio Félix, *Octavius*, 3.

¹⁶⁷ Min., *Oct.*, 28.

¹⁶⁸ Min., *Oct.*, 5.

¹⁶⁹ Lactâncio, *Diuinae institutiones*, 5.1.

¹⁷⁰ Exceto quando indicado outro tradutor, todas as traduções de fontes primárias são nossas.

¹⁷¹ Pita, 2015, p. 9.

Pita, é em Cartago que se observa uma mudança do perfil dos convertidos ao cristianismo, que até então se restringiam às camadas mais baixas da sociedade:

E será em Cartago que a distância sociocultural entre a elite pagã e os cristãos começará a diminuir, através do surgimento de um novo padrão de convertidos, oriundos dos níveis intermediários da escala social: médicos, advogados, grandes comerciantes. Convertidos, enfim, que, mesmo não fazendo parte da elite política do Império, possuíam formação suficiente para iniciar, com ela, aquele postergado diálogo. Ademais, eram, em sua maioria, cidadãos romanos, e isto já lhes afiançava direitos e prerrogativas a que os primeiros cristãos jamais tiveram acesso, senão em casos excepcionais, como o de São Paulo. Será desse (novo) perfil de cristão que Marco Minúcio Félix, e seu conterrâneo Tertuliano, serão representantes.¹⁷²

Contribuem, para a identificação de Minúcio com o cristianismo norte-africano, dois dados. Em primeiro lugar, segundo Albrecht, o feliz engano que fez o *Octavius* nos ser transmitido como o “oitavo” livro de Arnóbio de Sica (255-330), um africano, sugere que “o arquétipo foi uma edição de autores norte africanos”¹⁷³ (a esse “engano” devemos a sobrevivência dessa obra). Em segundo lugar, um dos personagens do diálogo, Cecílio, menciona Marco Cornélio Frontão, advogado famoso por um discurso contra os cristãos, apresentando-o como seu conterrâneo de Cirta no norte da África. Pita¹⁷⁴ sugere que, na verdade, o *Octavius* pode ter sido uma resposta direta a esse discurso de Frontão. Se o *Octavius* for tomado como uma resposta a esse discurso, no contexto de polêmicas entre cristãos e pagãos norte-africanos, ganha força a hipótese de que a obra tenha sido escrita antes de 175, ano da morte de Frontão.¹⁷⁵ Ainda assim, não há consenso sobre a data da composição

¹⁷² Idem, ibidem.

¹⁷³ Albrecht, 1987, p. 157. “Finally, the fact that the book has been handed down to us as the so-called ‘eighth book’ of Arnobius suggests that the archetype was an edition of North African authors”. Albrecht propõe uma datação tardia para a obra, em correlação com as evidências de uma origem norte-africana para Minúcio Félix. Segundo o autor, essa proximidade com Arnóbio sugere a data tardia. Além disso, a escolha de Minúcio por um diálogo filosófico em vez de um livreto apologético indica um período de arrefecimento das perseguições: “A religião cristã penetrou na esfera dos magistrados romanos e o martírio não é mais um problema imediato, mas um objeto de reflexão filosófica e literária; tal atitude dificilmente seria adotada em tempos de perseguição” (“The Christian religion has penetrated into the sphere of Roman magistrates and martyrdom is no longer an immediate problem but a subject of philosophical and literary reflection; such an attitude is not likely to be adopted in times of persecution”) (idem, ibidem, p. 158).

¹⁷⁴ Pita, 2015, p. 10-11.

¹⁷⁵ Enquanto Pita opta pela data mais antiga, Albrecht não considera a menção a Frontão como evidência suficiente para colocar Minúcio no fim do século II: “Aqui alguém poderia objetar que o ataque de Frontão deve ter sido mais recente se é mencionado por Minúcio. A resposta seria que, na Antiguidade, Frontão foi um autor bem conhecido por muito tempo e, conseqüentemente, não somos obrigados a considerá-lo um contemporâneo de Minúcio. Além disso, os autores africanos apreciam citar seus compatriotas, mesmo quando há barreiras cronológicas ou ideológicas. Considere as referências de Agostinho a Apuleio. É então que as províncias começam a desenvolver uma vida literária e artística própria. Finalmente, os apologistas cristãos frequentemente respondem aos ataques pagãos apenas após um atraso de décadas, como aconteceu com Orígenes e Celso” (“Here someone might object that Fronto’s attack must have been more recent if it is mentioned by Minucius. The answer would be that in antiquity Fronto had been a well-known author for a very long time, and, consequently, we are not compelled to consider him a contemporary of Minucius. Moreover, African authors are fond of quoting their countrymen, even when there are chronological or ideological barriers. Consider Augustine’s

da obra, que, em estimativas mais tardias, chega a ser colocada no meio do terceiro século. Uma janela tão grande resultou numa controvérsia de solução aparentemente impossível: quem veio primeiro, Minúcio ou Tertuliano? Não pretendemos responder a isso.

O quadro, então, é este: temos um advogado norte-africano de cultura profundamente romana convertido ao cristianismo. Compõe um diálogo intitulado *Octavius*, uma obra apologética (o que nos faz pensar nas apologias gregas do segundo século) que, no entanto, tem suas inspirações formais na tradição dos diálogos filosóficos. O primeiro capítulo apresenta a obra como uma recordação da memória de Marco Otávio Januário (o *Octavius*, do título), um caro amigo de Minúcio. Os dois compartilham a jornada de conversão do paganismo ao cristianismo. Entre todos os eventos que poderiam ser narrados, Minúcio fixa-se “*in illo sermone eius, quo Q. Caecilium superstitiosis uanitatibus etiamnunc inhaerentem disputatione grauissima ad ueram religionem reformauit*”¹⁷⁶ (“naquele seu discurso [de Otávio], no qual, por meio de uma disputa gravíssima, trouxe para a verdadeira religião a Quinto Cecílio, que ainda então se apegava a vaidades supersticiosas”). Os três amigos, advogados em Roma, decidem passar um momento de férias na cidade costeira de Óstia, a poucos quilômetros da capital. Caminhando pela praia, Cecílio saúda uma estátua de Serápis, deus vicário de Osíris, de origem greco-egípcia. Otávio repreende Minúcio pela “negligência” de não censurar Cecílio. Ao fazerem o caminho de volta, a fala de Otávio é retomada por Cecílio, que sugere um debate para que se defendam as crenças romanas e cristãs. Minúcio toma o lugar de juiz, e Cecílio é o primeiro a discursar.

A preparação do diálogo é, por assim dizer, um pouco mais elaborada do que precisaria ser, senão no enredo, pelo menos nas descrições das paisagens, das crianças brincando na água, recursos que lembram a forma do romance moderno, que só havia de surgir quinze séculos depois. Essa preocupação com o cenário tem a ver tanto com o gênero do diálogo filosófico, pois a fuga da cidade e a busca de um *locus amoenus* são as condições para o cultivo do espírito, quanto com a atitude pouco belicosa de Minúcio, um sinal de uma “*urbanitas* ciceroniana”.¹⁷⁷ O autor se esforça para ter um estilo elevado (*grauis*), usando o latim clássico e evitando “cristianismos” na linguagem.¹⁷⁸ De fato, o *Octavius* se afasta

references to Apuleius. It is then that the provinces begin to develop a literary and artistic life of their own. Finally Christian apologists often answer pagan attacks only after a delay of decades, as happened with Origen and Celsus”) (1987, p. 158).

¹⁷⁶ Min., *Oct.*, 1.

¹⁷⁷ Ames, 2008, p. 52.

¹⁷⁸ Cf. Daniélou, 1977, p. 189-191. Alguns exemplos de “cristianismos na linguagem” seriam palavras como *maiestas* e *potestas*, rastreadas por Daniélou como traduções latinas de termos recorrentes na Septuaginta (o *Antigo testamento* em grego). Embora esses cristianismos apareçam pontualmente em Minúcio, o uso de palavras como *parens*, *imperium* e *ratio*, termos sem ressonâncias em autores cristãos anteriores ou posteriores, mostra uma tentativa de aproximação com o vocabulário clássico.

consideravelmente de outras obras cristãs dos séculos II e III, porque, além de não ser um tratado teológico propriamente, o texto não se dirige nem a um oficial romano (como a *Apologia de Aristides*), nem a cristãos perseguidos como forma de encorajamento (como as epístolas de Inácio de Antioquia). Embora haja um elemento apologético, a estrutura do debate remonta mais aos moldes clássicos que a outras apologias cristãs, sendo marcado pela praxe retórica clássica. As *controuersiae*, nas quais estudantes eram colocados em lados opostos de um debate qualquer, fizeram parte da formação retórica de Minúcio.¹⁷⁹ Por outro lado, uma *controuersia* deveria ser estritamente fictícia e hipotética,¹⁸⁰ enquanto o *Octavius* coloca em cheque o “erro” do paganismo, e não um dilema moral imaginado. Segue daqui que o *Octavius* tem um caráter deliberativo no sentido ciceroniano: Cecílio representa a religião romana tradicional, Otávio a nova fé cristã, e uma resolução é alcançada no final, isto é, a conversão de Cecílio ao cristianismo. Seu alvo, num primeiro olhar, é o público romano educado, perplexo não só com o crescimento da nova religião, mas com a sua penetração em camadas sociais mais altas. O *Octavius* apresenta o cristianismo aos romanos como uma fé razoável.

As primeiras obras cristãs apologéticas adotaram a forma de *libelli* (livretos), endereçados a autoridades romanas com o objetivo de defender o cristianismo diante das acusações e campanhas de perseguição imperiais.¹⁸¹ O *Octavius* menciona pouco, e com pouca urgência, a questão dos mártires. Sua audiência, o público romano educado, é apenas presumida (e logo será relativizada). A obra, de fato, visa a ser um objeto literário, obedecendo aos modelos do gênero de diálogos filosóficos.¹⁸² Estamos, portanto, diante de uma obra que deve mais ao latim clássico que aos seus predecessores em língua grega.¹⁸³ Nesse sentido, é evidente que Minúcio tem em Cícero seu maior modelo:

¹⁷⁹ Price, 1999, p. 117-118.

¹⁸⁰ Higgins, s.d.

¹⁸¹ Albrecht, 1987, p. 161.

¹⁸² O diálogo filosófico tem em Platão seu maior expoente. Minúcio acessa esse gênero por meio de Cícero. O diálogo é uma “*disputatio in utramque partem*, ou seja, um debate (com temática filosófica, neste caso) que avança por meio do confronto entre discursos contrários” (Calheiros de Lima, 2020, p. 74). Além da *mise-en-scène* de personagens que debatem entre si, Cícero avança a caracterização do gênero dialógico: “É notório seu [de Cícero] esforço e sucesso em ‘enobrecer’ o pensamento grego em Roma, escrevendo diálogos nos quais eminentes figuras públicas debatiam em suas *uillae* e afastavam as objeções ao pensamento filosófico, pois seu comportamento e suas ambições diferiam da vida e do comportamento dos pensadores gregos. Suas personagens não eram filósofos em tempo integral, nem ganhavam a vida como palestrantes ou mestres de filosofia, como os gregos de seu tempo. Essas figuras eram senadores, magistrados, sacerdotes públicos, enfim, pessoas altamente recomendadas na Roma tardo-republicana – e, em Roma, era sobremaneira importante **quem** falava e **como** falava” (Beltrão, 2020, p. 18). De modo semelhante, no *Octavius* o diálogo ocorre em um ambiente de *otium* (lazer literário), durante uma caminhada na praia de Óstia, entre três advogados.

¹⁸³ Daniélou, 1977, p. 136.

Cícero é o autor de quem o *Octavius* toma um maior número de empréstimos, e pode-se dizer com toda probabilidade que o diálogo ciceroniano *De natura deorum* é aqui a principal fonte de inspiração.¹⁸⁴

Mesmo a apresentação da filosofia no *Octavius* é mediada por um filtro ciceroniano, não tanto como “inspiração”, como se disse acima, mas como fonte conveniente de informação: “[P]ode-se dizer que a cultura de Minúcio Félix deriva de Cícero”.¹⁸⁵ Há duas obras de Cícero imediatamente relevantes para o *Octavius*. A invocação da memória de um amigo perdido é um eco do início do livro 2 do *De oratore*, no qual Cícero medita sobre a morte de Lúcio Crasso. As duas obras, *Octavius* e o *De oratore*, iniciam-se com as mesmas palavras: *Cogitanti mihi*, coincidência que não passou despercebida pelos comentadores. Esse “eco intertextual”¹⁸⁶ certamente depende da familiaridade dos leitores com Cícero, donde se segue que Minúcio quer evocar, desde o início, um certo “capital cultural” que o legitime como escritor.

Mas é do já mencionado *De natura deorum* que Minúcio parece depender mais. Essa obra de Cícero é um diálogo sobre a natureza dos deuses entre representantes de três escolas: a acadêmica, a epicurista e a estoica. Há semelhança no fato de o narrador não fazer parte do debate, mas evidentemente Minúcio simplifica o esquema da obra ao opor somente duas posições, a cristã e a pagã. Outra diferença é o objetivo: um é proselitista e se encerra com uma conversão, o outro quer fazer embater as opiniões de filósofos. Enquanto os personagens de Cícero são homens políticos ilustres, os de Minúcio são advogados. Malgrado essas e outras diferenças que se possam observar, a referência ciceroniana é clara. Um dos argumentos para a existência de Deus no *Octavius* é o do “*design* inteligente”:

*Quod si ingressus aliquam domum omnia exculta, disposita, ornata uidisses, utique praeesse ei crederes dominum et illis bonis rebus multo esse meliorem: ita in hac mundi domo, cum caelo terraque perspicias prouidentiam, ordinem, legem, crede esse uniuersitatis dominum parentemque ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchriorem.*¹⁸⁷

Pois se, ao entrares em alguma casa, visses tudo nela cuidado, organizado e adornado, certamente crerias que um senhor a preside e que ele é muito melhor do que aquelas coisas boas: assim, nesta casa do mundo, ao perceberes no céu e na terra a providência, a ordem e a lei, crê que há um senhor e pai do universo, mais belo do que os próprios astros e do que todas as partes do mundo.

¹⁸⁴ Santacruz, 2000, p. 2. “*Cicerón es el autor del que el Octavio toma un mayor número de préstamos y se puede decir con toda probabilidad que el diálogo ciceroniano De natura deorum es aquí la fuente principal de inspiración*”.

¹⁸⁵ Moreschini, 2013, p. 239.

¹⁸⁶ Cf. Vasconcellos, 2022, p. 14. O efeito que o autor deseja provocar depende da capacidade do leitor de ativar sua “memória literária” e interpretar o confronto entre os dois textos.

¹⁸⁷ Min., *Oct.*, 18.

Há passagens semelhantes no *De natura deorum* (1.4-5; 2.5, 15), mas é também um tema em Sêneca,¹⁸⁸ o qual, aliás, sempre encontrou, nos cristãos latinos, uma audiência favorável.¹⁸⁹ As ideias sobre a relação de Deus com o mundo, isto é, a questão da Providência, também podem ser encontradas nas passagens estoicas do *De natura deorum*.¹⁹⁰ Essas alusões, além do invólucro clássico dado à obra apologética, buscam evocar uma familiaridade nos leitores romanos, efetuando uma aproximação entre mundos, quebrando uma barreira cultural prévia. Não bastava que o cristianismo fosse defendido com argumentos convincentes. Esse culto exótico precisava também de uma apresentação familiar. Vemos esse recurso à forma do diálogo filosófico já como uma estratégia de posicionamento do cristianismo como parte da romanidade, uma reivindicação de lugar no seio do Império.

Tendo entendido o modelo clássico da forma do *Octavius* como parte fundamental da empreitada de legitimação retórica da fé cristã, retornemos à ideia de que Minúcio Félix pretende apresentar a fé cristã como uma fé razoável para os romanos. A questão da audiência (tão cara às análises de recepção) suscita alguns apontamentos de crucial importância antes de seguirmos para Virgílio. Em primeiro lugar, enfatizemos que a maior parte dos cristãos, seguindo a tendência da população do Império romano tardio em geral, era analfabeta.¹⁹¹ Embora todo o nosso *corpus* se constitua de documentos escritos, não podemos perder de vista o fato de que a palavra escrita não foi o principal meio de propagação da fé cristã na Antiguidade, devido às altas taxas de analfabetismo no Império.¹⁹² Daqui depreendemos a seguinte observação (válida tanto para o nosso tratamento de Minúcio, como para os demais autores que selecionamos): a literatura cristã,¹⁹³ em grande parte, circulava de maneira restrita entre cristãos e pagãos romanos com acesso à cultura literária. Mesmo os sermões aos quais temos acesso são, naturalmente, reconstruções de discursos comunicados oralmente para uma audiência presumivelmente analfabeta. Segundo William Harris, “os escritores eclesiásticos geralmente não escreviam para um público crítico; de fato, mal escreviam para qualquer público”,¹⁹⁴ porque as obras patrísticas se difundiam principalmente por meio de depósitos em bibliotecas e eventuais empréstimos a indivíduos com recursos para produzir suas próprias

¹⁸⁸ Daniélou, 1977, p. 189.

¹⁸⁹ Os cristãos recorrem à condenação que Sêneca faz da religião romana tradicional. No entanto, “os estoicos percorreram um outro caminho e não abandonaram o politeísmo, mas procuraram interpretá-lo com o recurso à alegoria e com a atribuição aos deuses das várias forças existentes no universo físico” (Moreschini, 2013, p. 312).

¹⁹⁰ Daniélou, 1977, p. 200-202.

¹⁹¹ Harris, 1989, p. 305.

¹⁹² Idem, ibidem, p. 299.

¹⁹³ Como definida por Moreschini e Norelli, v. nota 3.

¹⁹⁴ Harris, 1989, p. 306. “*The essential fact is perhaps that ecclesiastical writers usually did not write for a critical audience, indeed hardly wrote for an audience at all*”.

cópias. Esse apontamento sobre a extensão da cultura literária na Antiguidade Tardia nos ajuda a entender esses textos (tanto o *Octavius* como os demais) nos termos de uma identificação, da parte dos cristãos eruditos, com uma cultura literária já exclusiva. Em Minúcio, em cuja obra há tanto um procedimento de *imitatio* em relação a Cícero quanto o recurso a um *exemplum* virgiliano (aquele evoca familiaridade, este apela à autoridade), vemos uma busca por reconhecimento entre pares: leitores romanos eruditos, capazes de captar as alusões no texto, sensíveis aos discursos de autoridade. Essa é uma tendência dos escritos cristãos que lidam diretamente com objeções pagãs, e é aqui mais um exemplo da *urbanitas* ciceroniana.

Em termos de conteúdo (e não mais de público-alvo), embora trate de temas propriamente teológicos, Minúcio evita quase completamente qualquer dogmatismo, que teria sido incompreensível para a mente romana. Não há menção às *Escrituras*, à estrutura clerical da hierarquia eclesiástica (já plenamente desenvolvida no segundo século, como atestam as epístolas de Inácio de Antioquia), aos ritos litúrgicos e, exceto por poucas alusões, à vida de Jesus Cristo. Esse tipo de *disciplina arcani*¹⁹⁵ não era novidade. Um apologista grego contemporâneo (ou um pouco anterior) de Minúcio, Teófilo de Antioquia, escreveu entre 179 e 181 seus *Três livros a Autólico*, nos quais defende o povo cristão diante da perseguição. Neles, tentando estabelecer a antiguidade e prioridade da fé cristã em relação aos mitos e filosofias pagãs, elaborou uma cronologia da religião desde a criação do mundo, sobre a qual Roque Frangiotti comenta:

Mostrando os resultados a que chegou Teófilo com sua cronologia, G. Bardy lamenta que “em todos estes cálculos, o Salvador não tenha nenhum lugar. Teófilo não procura datar nem seu nascimento nem sua morte. Dir-se-ia que isso não o interessa. E, de fato, o argumento da antiguidade do cristianismo perderia toda sua força se se datasse o nascimento da Igreja do ensinamento de Jesus”.¹⁹⁶

De modo semelhante, para Minúcio, expor os aspectos esotéricos da fé cristã¹⁹⁷ para uma audiência que até então lhe negara qualquer validade minaria a sua denúncia dos elementos fantásticos do paganismo. Afinal, para um pagão cético¹⁹⁸ e reticente como Cecílio,

¹⁹⁵ “A prática atribuída à Igreja primitiva de ocultar certas doutrinas teológicas e usos religiosos de catecúmenos e pagãos” (“*The practice ascribed to the early Church of concealing certain theological doctrines and religious usages from catechumens and pagans*”) (Disciplina, 2005).

¹⁹⁶ Frangiotti, 1995, p. 212.

¹⁹⁷ Isto é, os ensinamentos reservados somente aos iniciados. O caráter iniciático da fé cristã primitiva será retomado a seguir.

¹⁹⁸ Cecílio defende as práticas religiosas romanas tradicionais, inclusive o culto de deuses estrangeiros no contexto de dominação política romana (Min., *Oct.*, 6) como parte do dever cívico e honra aos ancestrais, e não com o fervor piedoso que nós, num mundo pós-cristão, associamos ao sentimento religioso, consonante à religião romana, que era “naturalista, terrena, ritualística, pragmática, tradicionalista” (Mendes e Otero, 2005, p.

a ressurreição não seria mais crível que qualquer outro mito. Antes, na direção oposta, Minúcio investe numa imagem exotérica do cristianismo. Além de não alienar a audiência pagã com o funcionamento interno da piedade cristã, Minúcio recorre à vontade a temas e autores pagãos, diferentemente de Tertuliano e Cipriano, que tinham um conhecimento filosófico menor.¹⁹⁹ Mas esse uso dos autores clássicos só diz respeito à audiência não cristã, como Price e outros comentadores dão a entender?

A fim de elaborar o sentido esotérico do *Octavius*, precisamos pensar a obra como uma *apologia*. É possível falarmos em um gênero apologético na Antiguidade? Brandão dedicou alguns estudos a essa questão:

A apologia [...] constitui uma das espécies do *lógos dikanikós*, o discurso judiciário, de acordo com a divisão da retórica em três gêneros, proposta por Aristóteles. Dessa perspectiva, lançando mão de argumentos ou provas (*písteis*), ela visa a produzir persuasão (*peithó*) e tem como efeito o convencimento (*pístis*), levando a uma deliberação, pelo voto, sobre o que é justo ou injusto com relação ao passado.²⁰⁰

Ora, esse tipo de discurso depende inteiramente da efemeridade do momento, tendo como objetivo a persuasão daqueles que votarão. No entanto, Brandão faz uma análise da *Apologia de Sócrates*, de Platão, e conclui que lá existe não necessariamente uma reprodução do que teria sido o discurso de defesa no calor do momento, mas sim uma apologia literária:

[A] sofisticação argumentativa do Sócrates de Platão, que condiz com o caráter mimético de sua apologia, tem como destinatários não os juizes na efeméride do julgamento (como contudo se representa), mas provavelmente os discípulos de Sócrates e, mais à frente, os próprios discípulos de Platão, os frequentadores da Academia.²⁰¹

Essa dupla função da apologia, a sua articulação entre destinatários externos e destinatários internos, é transferida por Brandão para as apologias cristãs gregas do segundo século. Essas eram apologias já concebidas como documentos escritos, geralmente endereçadas a alguma autoridade romana. Analisando, por exemplo, a apologia de Justino Mártir, Brandão observa que essa, ao defender os cristãos como cidadãos não violentos e até

199). Assim, Cecílio diz o seguinte (trechos na tradução de Pita): “Esses estrangeiros, e até mesmo muitos romanos, nem se dão ao trabalho (e neste momento eu admito que nós cometemos um erro, um erro, porém, melhor que o deles) de temer nossos ancestrais, observar os augúrios, consultar as vísceras, erguer consagrações ou dedicar seu trabalho aos templos” (Félix, 2015, p. 24). Em contrapartida, Otávio, defensor da fé cristã no diálogo, diz que “nossos ancestrais erraram em relação aos deuses: descuidados, crédulos e imprevidentes, foi com sua rude simplicidade que acreditaram neles” (idem, ibidem, 45), e acrescenta que os romanos aprenderam “estas fábulas e erros de nossos ignorantes ancestrais” (idem, ibidem, p. 52).

¹⁹⁹ Price, 1999, p. 119.

²⁰⁰ Brandão, 2016, p. 61.

²⁰¹ Idem, ibidem, p. 63.

exemplares, não apenas desenha uma imagem dos cristãos para os “gregos”, a fim de combater o preconceito que sofriam, mas também delineia uma identidade para os próprios cristãos, “pregando a convertidos”:

Em vez do que se lê num nível superficial (se dizemos coisas semelhantes às que dizem vocês, gregos, por que somos perseguidos?), o argumento mais relevante seria: nem por dizermos o que dizemos sobre Jesus, deixamos de ser romanos, pois não dizemos nada tão diferente assim do que é a todos “comum”. Para uma comunidade marginal, que inclusive se vê como marginal ao recusar uma parte das atividades sociais compartilhadas – a frequência a teatros e estádios, a participação no culto dos deuses e, sobretudo, ao Imperador –, para os membros de uma comunidade que se percebe e é percebida pela sociedade como marginal essa garantia de pertença ao mundo em que vive devia ter um papel extremamente importante.²⁰²

Pois bem, assumindo o discurso apologético como direcionado tanto a destinatários externos como a destinatários internos, que mensagem interna poderíamos descobrir no *Octavius*? Não é essa uma obra cristã que sequer menciona Cristo ou as *Escrituras*? É verdade que não há citações explícitas das *Escrituras*, mas:

No *Octavius*, nenhuma passagem da Sagrada Escritura é citada literalmente, mas encontram-se referências indiretas a algumas passagens, sobretudo do *Novo testamento*. Beaujeu, que fala de “alusões ao texto sagrado reconhecíveis apenas aos iniciados” e de “ecos velados” de ambos os testamentos, reuniu uma lista das referências mais claras, que são pouco mais de vinte.²⁰³

As “referências indiretas” mencionadas (ecos intertextuais do texto bíblico) denotam, em Minúcio Félix, uma preocupação para com o público iniciado, isto é, os cristãos. Assim como as alusões a Cícero só teriam efeito em um público-leitor romano e erudito, as alusões ao texto bíblico dependem de um público cristão que as reconheça como tal.²⁰⁴ Em última análise, foram os cristãos que preservaram, copiaram e transmitiram a obra. Argumentamos que Minúcio Félix inaugura, ao menos no âmbito da tradição latina, uma atitude possível dos cristãos face ao arcabouço cultural clássico, manifestada através de uma prática de recepção e de intertextualidade. Podemos tomar como aporte teórico a pesquisa de Vasconcellos,²⁰⁵ cuja

²⁰² Idem, ibidem, p. 70.

²⁰³ Santacruz, 2000, p. 25. “*En el Octavio no se cita literalmente ningún texto de la Sagrada Escritura, pero sí se hallan referencias indirectas a algunos pasajes, sobre todo del Nuevo Testamento. Beaujeu, quien habla de ‘alusiones al texto sagrado reconocibles sólo a los iniciados’ y de ‘ecos velados’ de ambos Testamentos, ha reunido un elenco de las referencias más claras, que son poco más de veinte*”.

²⁰⁴ Cf. Vasconcellos, 2022, p. 14.

²⁰⁵ O artigo de Vasconcellos pretende auxiliar os pesquisadores por meio de uma exposição didática do que vêm a ser os campos da recepção e da intertextualidade, apontando convergências e divergências. O autor chama de “práticas” vários tipos de análises possíveis feitas por estudiosos, em particular aquelas que dizem respeito aos classicistas. Para Vasconcellos, a “análise dos modos como determinado autor [...] reelabora outro” (2023, p. 28)

exposição didática viabiliza leituras que privilegiem tanto a recepção quanto a intertextualidade no *Octavius*. A intertextualidade se manifesta na reelaboração de um texto preexistente de Virgílio, conforme demonstraremos a seguir. Por outro lado, a teoria da recepção, entendendo a interpretação de um texto como “um **evento**, um acontecimento ancorado nas circunstâncias históricas, não um dado já claro no texto que bastaria ao leitor perceber e interpretar da forma ‘correta’”,²⁰⁶ contribui para a nossa leitura de Minúcio, centralizando o evento do ato de “receber” Virgílio e, simultaneamente, inaugurar um modo específica de sua recepção, repetido pelos nossos autores seguintes.

Embora Cícero seja o autor clássico mais relevante para Minúcio Félix, vejamos, finalmente, Virgílio, o qual, segundo Wiesen, é utilizado por Minúcio de maneira análoga ao uso cristão das *Escrituras*, isto é, como um “repositório de verdades religiosas cristãs”.²⁰⁷ Wiesen argumenta que o poeta de Mântua teve um impacto sem igual na história da literatura. Enquanto Homero é a origem de uma explosão de criatividade grega, depois de Virgílio, observa-se um período de decadência e imitação.²⁰⁸ Nada mais poderia ser dito até que o latim tivesse se tornado outra coisa. Em algum momento, os seus panegíricos teriam deixado de ser

inscreve-se no domínio conceitual tanto da recepção quanto da intertextualidade. Por esse motivo, a nossa análise do uso de Minúcio Félix de versos de Virgílio se insere nos dois âmbitos.

²⁰⁶ Vasconcellos, 2023, p. 9; grifo do autor.

²⁰⁷ Cf. Wiesen, 1971, p. 71: “Muitos, diversos e, às vezes, bizarros para as nossas mentes, foram os usos aos quais os versos de Virgílio foram submetidos. De fato, toda a questão das várias maneiras pelas quais os romanos apreciavam e utilizavam seu poeta mais admirado é digna de um tratamento novo e abrangente. Este artigo, contudo, tentará isolar um fio de um tecido complexo; tentará descobrir quando e sob quais influências os poemas de Virgílio passaram a ser vistos como um repositório da verdade religiosa cristã” (“*Many, diverse, and sometimes bizarre to our minds, were the uses to which Virgil's verses were put. Indeed, the whole question of the various ways in which the Romans appreciated and used their most admired poet is worthy of fresh and comprehensive treatment. This paper, however, will attempt to isolate one strand of a complex fabric; it will try to discover when and under what influences Virgil's poems came to be viewed as a repository of Christian religious truth*”). Nesse artigo, Wiesen não se ocupa particularmente da quarta bucólica, que foi pela primeira vez interpretada alegoricamente por um cristão com Lactâncio, interpretação que recebeu sanção imperial com a *Oratio* de Constantino. Seu objeto é o fato de que essa técnica (esse “forçar” um poeta pagão a ter sentidos cristãos) depende de uma tradição e crença já estabelecida de que Virgílio é não somente um artista, mas um verdadeiro veículo de oráculos divinos. O autor o demonstra por meio de uma investigação do mito de um Virgílio oracular entre os romanos, ideia absorvida pelos cristãos: “Nosso método será, primeiro, traçar brevemente o crescimento da crença em um Virgílio onisciente; depois, indicar como certas atitudes em relação à literatura, e à poesia em particular, predominantes na Antiguidade tardia, levaram naturalmente os cristãos a adotar Virgílio como um dos seus; e, finalmente, mostrar como Minúcio Félix, em sua apologia ao cristianismo, utiliza a poesia de Virgílio virtualmente como um texto sagrado. Dirigindo sua obra a um público romano, pagão e culto, argumentar-se-á que Minúcio emprega Virgílio como um texto de prova de maneira semelhante àquela pela qual os primeiros apologistas — a saber, os próprios apóstolos — recorreram a passagens do *Antigo testamento* em sua tentativa de persuadir ouvintes judeus sobre a mensagem cristã” (“*Our method will be, first to trace briefly the growth of the belief in an all-knowing Virgil, then to indicate how certain attitudes toward literature, poetry in particular, prevalent in later antiquity naturally led Christians to adopt Virgil as one of their own, and finally to show how Minucius Felix in his apology for Christianity uses Virgil's poetry virtually as a sacred text. Addressing his work to a cultivated, pagan, Roman audience, Minucius, it will be argued, employs Virgil as a proof-text in a way similar to that in which the earliest apologists, namely the apostles themselves, had drawn upon Old Testament passages in their attempt to persuade Jewish hearers of their Christian message*”) (Wiesen, 1971, p. 72).

²⁰⁸ Idem, *ibidem*, p. 70.

bajulação em linguagem elevada para se tornarem uma afirmação de que o poeta tinha sido realmente veículo de mensagens divinas. Nesse momento, o seu túmulo se tornou destino de peregrinações, e o seu aniversário passou a ser comemorado religiosamente.²⁰⁹ A veneração dos grandes poetas não é novidade. Cícero menciona *en passant*, em seu *Pro Archia*, que um templo havia sido consagrado a Homero.²¹⁰ Minúcio não se utiliza da quarta bucólica, o poema que elegemos como objeto principal, mas cita Virgílio ao indagar “*utrum unius imperio an arbitrio plurimorum caeleste regnum gubernetur*”²¹¹ (“se o reino celeste é governado pelo império de um só ou pelo arbítrio de muitos”). Ele, por meio do personagem epônimo da obra, então diz:

Audio poetas quoque unum patrem diuum atque hominum praedicantes, et “talem esse mortaliū mentem qualem parens omnium diem duxerit”. Quid? Mantuanus Maro nonne apertius, proximius, uerius “principio” ait “caelum ac terras” et cetera mundi membra “spiritus intus alit et infusa mens agitat, inde hominum pecudumque genus” et quicquid aliud animalium? Idem alio loco mentem istam et spiritum deum nominat. Haec enim uerba sunt:

*deum namque ire per omnes
terrasque tractusque maris caelumque profundum,
unde hominum genus et pecudes, unde imber et ignes.*

*Quid aliud et a nobis deus quam mens et ratio et spiritus praedicatur?*²¹²

Ouço também os poetas que proclamam que há um só pai dos deuses e dos homens, e que “a mente dos mortais é tal qual o dia que o progenitor de tudo conduz”.²¹³ E o quê? O mantuano Maro não diz de modo mais aparente, mais próximo e mais verdadeiro: “no princípio”, diz ele, “o espírito alimenta interiormente o céu e as terras” e os demais membros do mundo, “e a mente infusa os move; daí a estirpe dos homens e dos rebanhos” e qualquer outro gênero de animais? O mesmo, em outro lugar, chama essa mente e esse espírito de Deus. Pois estas são as suas palavras:

pois Deus percorre todas as terras,
as extensões do mar e o céu profundo,
de onde vêm a estirpe dos homens e os rebanhos, a chuva e os fogos.

O que mais é proclamado por nós como Deus senão mente, razão e espírito?

Nessa passagem, a fim de provar sua doutrina teológica, Minúcio primeiro alude a um verso de Homero (*Od.*, 18, 136-137; cf. nota abaixo) que compara a mente dos seres humanos aos dias que o “*parens omnium*” conduz. O segundo dos poetas é Virgílio. Minúcio faz uma combinação de versos virgilianos (à maneira do centão que se popularizaria no século seguinte): “[*P*]rincipio caelum ac terras” vem da *Eneida* 6.724 (primeiro hemistíquio);

²⁰⁹ Idem, *ibidem*, p. 73.

²¹⁰ Cícero, *Pro Archia*, 1986, p. 39.

²¹¹ Min., *Oct.*, 18.

²¹² Min., *Oct.*, 19.

²¹³ Cf. Homero, *Odisseia*, 18.136-137: “Vário é o feitio da mente dos homens que vivem na terra, / tal como os dias, que o pai dos mortais e dos deuses lhes manda” (trad. Carlos Alberto Nunes). Minúcio pode estar parafraseando uma versão latina da Odisseia.

“*spiritus intus alit et infusa mens agitat, inde hominum pecudumque genus*” é uma pequena alteração dos versos a seguir (*En.* 6.726-728): “[*S*]piritus intus alit, totamque infusa per artus / mens agitat molem et magno se corpore miscet. / inde hominum pecudumque genus uitaeque uolantum”. A próxima citação de Minúcio (“*deum namque ire per omnes terrasque tractusque maris caelumque profundum, unde hominum genus et pecudes, unde imber et ignes*”) é uma combinação entre *Geórgicas* 4.221 (segundo hemistíquio) e 4.222: “[...] *deum namque ire per omnes / terrasque tractusque maris caelumque profundum*”; e *En.* 1.743: “[*V*]nde hominum genus et pecudes; unde imber et ignes”. Essas são as únicas citações diretas de Virgílio na obra de Minúcio, que trata o poeta como autoridade sem qualificações. Por meio dessa colagem de versos, Minúcio antecipa o centão virgiliano e faz Virgílio apoiar o seu monoteísmo, inaugurando o procedimento apologético de usar as autoridades poéticas familiares aos romanos como suporte para doutrinas cristãs.

Não importa para Minúcio que Virgílio não tenha sido filósofo, ou que as citações sejam tiradas do seu contexto imediato. Importa, principalmente, que “*principio caelum ac terras...*” fazia ecoar o familiar “[n]o princípio Deus criou o céu e a terra”.²¹⁴ Citações diretas da *Escritura* são evitadas, já que o público romano não tinha em alta estima a literatura hebraica bárbara; no entanto, “para os propósitos de Minúcio, bastava indicar tacitamente aos seus leitores mais instruídos e mais cristãos que Virgílio reflete a verdade bíblica”.²¹⁵ Minúcio, conhecendo algo do poeta, operou uma interpretação reinterpretativa do mantuano segundo sua fé cristã. Em outras palavras, a recepção de Minúcio inaugurou a ressignificação da obra poética de Virgílio entre os leitores cristãos.²¹⁶

No *Octavius*, fica evidente que Virgílio desfrutava, na literatura cristã, de um *status* semelhante ao que possuía entre os romanos. Além disso, já se percebe uma tentativa embrionária de conciliar sua obra com os princípios da nova fé. Como assinalou Daniélou na passagem acima, o fim do Império Romano pagão não foi o fim do mundo, mas o fim de **um** mundo. Os autores que selecionamos, além daqueles deixados de lado, construíram o universo discursivo cristão num contexto de constante negociação entre a cultura romana que moldava todos os aspectos da vida política, religiosa e literária do seu mundo e as novas demandas da

²¹⁴ Gn. 1:1.

²¹⁵ Wiesen, 1971, p. 83. “For Minucius’ purpose, it sufficed to indicate tacitly to his more learned and more Christian readers that Virgil reflects biblical truth”.

²¹⁶ No que diz respeito à circulação do texto e à possibilidade de que ele inaugure um tipo de leitura de Virgílio, notemos que, apesar da transmissão textual problemática do *Octavius* (erroneamente atribuído a Arnóbio), sabemos com segurança que Minúcio Félix era conhecido por autores posteriores próximos. Não só foi mencionado por Lactâncio e por Jerônimo, mas Lactâncio segue de perto (e amplia) a sua leitura da quarta bucólica. Por acidente histórico, o único exemplar de sua obra está preservado em um manuscrito do século IX, que identifica Arnóbio como autor. Esse feliz engano não indica que a obra de Minúcio não circulou entre seus pares norte-africanos; ele afeta, antes, o modo como a obra chegou até nós.

cultura cristã, que se impunha como um “discurso totalizante”.²¹⁷ Em Minúcio, vemos cristãos que não deixam de ser romanos em suas referências literárias, e aí reside a diferença entre Minúcio Félix e Tertuliano. Argumentamos que a operação que Minúcio realizou ao fazer os versos de Virgílio pregarem o seu monoteísmo não é só um floreio retórico ou intertextual, mas também — se a hipótese de Brandão sobre o direcionamento interno das apologias estiver correta — é principalmente um modo de os cristãos lidarem com a herança poética latina radicalmente diferente daquela de um Tertuliano, por exemplo.

Conservam-se de Tertuliano 31 obras, dividindo-se entre apologéticas, doutrinárias e polêmicas. Ao primeiro grupo, pertencem o *Ad nationes* e o *Apologeticum*, obras que geralmente são comparadas ao *Octavius*. Se o diálogo permite que Minúcio coloque a defesa da religião pagã na boca de Cecílio no momento da argumentação, a falta de uma orientação literária clara permite que Tertuliano ataque diretamente tudo o que, para ele, ia contra a fé cristã. Suas referências aos autores clássicos não buscam a emulação da forma, mas a refutação.²¹⁸ Price argumenta que, embora tenha tido uma boa formação retórica, Tertuliano não conhecia a filosofia pagã profundamente (ao contrário de Minúcio, que é por vezes desmerecido por ser um mero “compilador”), conhecendo-a por meio de apologias cristãs gregas ou compilações pagãs.²¹⁹ Qualquer que tenha sido a familiaridade de Tertuliano com a tradição filosófica, fica evidente que a recepção dela é muito diferente nos dois autores: “*Minucio Félix la rescata [la tradición literaria romana] y toma como modelo, Tertuliano rompe con ella de un modo definitivo y no se basa en modelos clásicos*”.²²⁰ Minúcio foi um

²¹⁷ A noção de “discurso totalizante” vem da pesquisa de Averil Cameron em *Christianity and the Rhetoric of Empire*: “Uma vez que uma potencial referência superior era agora reivindicada *a fortiori* para toda a linguagem e toda a retórica, e não apenas para a especificamente cristã, estaria aberto para [o pregador cristão] alcançar uma interpretação totalizante na qual o discurso secular pudesse ser subordinado e trazido para dentro do campo interpretativo cristão universal. A qualidade figural da expressão cristã, e a teoria de referência sobre a qual ela repousava, foram fatores determinantes para o seu desenvolvimento em direção a um discurso totalizante” (“*since a potential higher reference was now claimed a fortiori for all language and all rhetoric, not just the specifically Christian, it would be open for him to achieve a totalizing interpretation in which secular discourse could be subsumed and brought within the universal Christian interpretative field. The figural quality of Christian expression, and the theory of reference on which it rested, were major enabling factors in its development toward a totalizing discourse*”) (1994, p. 58). Cameron, como vimos na introdução desta Dissertação, rejeita as teorias quanto à ascensão do cristianismo como resultado de um período particularmente fervoroso na prática religiosa; em contraste, por meio de uma ênfase na linguagem religiosa, a ascensão do cristianismo é avaliada como resultado da construção de um universo discursivo, que criou demandas “totalizantes”, as quais se estendiam para além da prática pública ou privada de ritos comuns aos membros da sociedade. O discurso totalizante é, portanto, “a estrutura dentro da qual a maioria das pessoas observava o mundo e as palavras que utilizavam para descrevê-lo” (“*the framework within which most people looked at the world and the words that they used to describe it*”) (1994, p. 222).

²¹⁸ Ames, 2008, p. 57.

²¹⁹ Price, 1999, p. 119.

²²⁰ Ames, 2008, p. 57.

cristão e criticou a religião tradicional romana, “*pero lo hará de la mano del escepticismo académico o del estoicismo, apoyándose en la filosofía*”.²²¹

A recepção de Virgílio realizada por Minúcio Félix no *Octavius* — um uso instrumental de sua autoridade — ilustra uma estratégia cristã de apropriação crítica da cultura romana como meio de elaboração de uma identidade intelectual própria. Longe de rejeitar a tradição literária pagã, Minúcio Félix insere-a num novo horizonte de sentido, reinterpretando suas referências à luz da revelação cristã. Nesse movimento, não apenas se vale dos recursos retóricos do mundo clássico, como exemplificado pela sua deferência aos modelos retóricos comuns à classe erudita romana, mas também os submete a uma reorientação teológica que lhes confere novo valor e função. Como resume Moreschini:

A filosofia, portanto, percorre de cima a baixo todo o *Otávio*, e é, sob vários aspectos, o símbolo do *modus uiuendi* entre cultura pagã e cristã. Otávio se une a ela para defender algumas doutrinas principais do cristianismo. [...] Mas o escritor cristão não podia deixar de assumir uma atitude hostil, salvo edulcorá-la quando possível. De um lado, com efeito, ele pretende mostrar a semelhança da doutrina cristã com a pagã, e, de outro, mostrar que a cristã é a verdadeira e nova filosofia.²²²

Trata-se, portanto, de apresentar o cristianismo nascente não como ruptura absoluta, mas como refiguração²²³ da cultura romana (que, em princípio, não deveria ser rejeitada, conservando o valor de suas referências literárias), um passo decisivo na constituição de uma cultura cristã dotada de legitimidade e uma linguagem própria no espaço intelectual do Império.

3.2 Lactâncio, a filosofia e a recepção de Virgílio nas *Instituições divinas*

À medida que o cristianismo deixava de ser uma religião de “judeus, escravos e mulheres”, como acusa Cecílio no *Octavius* antes de sua conversão,²²⁴ as congregações cristãs passaram a receber em suas fileiras advogados (como Minúcio e seus amigos), mestres de retórica, poetas e homens educados. Se Minúcio, por meio de um diálogo direto com a tradição retórica e filosófica clássica, deu início à aclimação necessária aos eruditos que desgostavam da simplicidade dos escritos cristãos, foi Lucio Célio Firmiano Lactâncio quem se propôs a compôr uma exposição racional e exaustiva da fé cristã destinada aos pagãos.²²⁵

²²¹ Idem, ibidem.

²²² Moreschini, 2013, p. 239.

²²³ Cf. Hardwick, 2003, p. 10.

²²⁴ Cf. Minúcio Félix, *Octavius*, 7; Petersen, 2011, p. 6.

²²⁵ Abrantes, 2015, p. 97.

Os sete livros das *Instituições divinas* pretendem refutar os erros do paganismo e exaltar as virtudes da nova religião, o que já havia sido empreendido por autores cristãos anteriores, como explica Oliver Nicholson:

Lactância enumera apologistas cristãos latinos anteriores, e os julga deficientes. Tertuliano foi obscuro, Minúcio Félix parecia não ter seu coração em sua obra, Cipriano cometeu o erro de tentar explicar o cristianismo em seus próprios termos e ao citar a *Escritura*, recebendo desdém daqueles não predispostos a se impressionar. Lactância conhecia a importância de apresentar a sua exposição com a arte formal completa das escolas retóricas. Uma apresentação apropriada era necessária para ser persuasiva.²²⁶

O momento de transição vivenciado por Lactância explica essa atitude, compartilhada por Minúcio Félix. Por essa razão, foi chamado de “um dos fundadores do humanismo cristão”.²²⁷ Isso se manifesta em sua habilidade de conciliar, sem grandes pudores, fontes cristãs e não cristãs: “[...] cita da *Escritura Sagrada* e os poetas pagãos. Depende bastante das declarações sibilinas, de Hermes Trismegisto, de Virgílio, de Ovídio e de outros escritores, especialmente Cícero”.²²⁸ Moreschini adiciona: “Se é crítico em relação à filosofia, por ele definida *falsa sapientia*, [...] Lactância é, porém, favorável às teosofias reveladas, às verdades dos *Oracula Sibyllina* e de Hermes, que considera como deuses precursores do cristianismo”.²²⁹

A sua familiaridade com os gostos literários de seu tempo é explicada pela sua trajetória. A mais importante fonte de informações sobre a vida de Lactância é Jerônimo, principalmente o seu *De uiris illustribus*.²³⁰ Por meio de Jerônimo, sabemos que Lactância nasceu por volta do ano 240 na província da Numídia, no norte da África. Tornou-se discípulo de Arnóbio de Sica, com quem estudou direito, filosofia e retórica. Foi convidado por Diocleciano para ser professor de retórica em Nicomédia. Vale a pena mencionarmos os apontamentos que Nicholson faz sobre as “conexões entre a retórica latina e as côrtes imperiais no momento em que Lactância ensinava em Nicomédia e escrevia as *Instituições divinas*”.²³¹ Àquela altura, embora o latim ainda fosse a língua da administração imperial, a

²²⁶ Nicholson, 2016, p. 2. “*Lactantius enumerates earlier Latin Christian apologists, and finds them wanting. Tertullian was obscure, Minucius Felix did not seem to have his heart in his work, Cyprian made the mistake of attempting to expound Christianity on its own terms and by quoting Scripture, so earning the disdain of those not predisposed to be impressed. Lactantius knew the importance of presenting his exposition with the full formal art of the rhetorical schools. Proper presentation was necessary in order to be persuasive*”.

²²⁷ McDonald, 2008, p. xi.

²²⁸ Idem, ibidem, p. 4: “*On the same point he quotes from Sacred Scripture and from pagan poets. He relies heavily on the Sibylline utterances, Hermes Trismegistus, Vergil, Ovid, and other writers, especially Cicero*”.

²²⁹ Moreschini, 2013, p. 334.

²³⁰ Tigges Júnior, 2007, p. 9.

²³¹ Nicholson, 2024, p. 5. “[...] *links between Latin rhetoric and the imperial courts in the eras when Lactantius was teaching at Nicomedia and then writing the Divine Institutes*”.

disseminação do uso do grego para os mais diversos fins causou um “hiato” na produção literária latina. Nicholson especula que o envio de Lactâncio e outros cristãos de língua latina para as escolas de retórica de Nicomédia “pode ter sido parte de uma tentativa deliberada do imperador Diocleciano de reviver a retórica em latim, a língua na qual o Império era governado”.²³² Lactâncio acompanhou ainda o governo de Constantino, tornando-se tutor de seu filho Crispo e morrendo em idade avançada, em circunstâncias desconhecidas.²³³

Caracterizando o conjunto da obra de Lactâncio, Tigges Júnior classifica o norte-africano como doxógrafo, eclético e apologista. Como doxógrafo, reuniu o pensamento de filósofos antigos; como eclético, confronta elementos de várias correntes e adota de cada uma aquilo que mais lhe apetece; como apologista, finalmente, compôs obras em defesa e louvor dos cristãos.²³⁴ Essas três características de sua obra convergem naquilo que é chamado de “humanismo cristão” de Lactâncio. Como humanista, no entanto, mesmo as suas obras apologéticas dialogam com “os problemas com os quais os pagãos dos seus dias estavam lidando”, pregando uma “aliança entre a fé e a razão” e fazendo da razão fundamento do monoteísmo cristão.²³⁵ Isso naturalmente levanta a questão da filosofia, a sabedoria pagã. Caracterizar a relação de Lactâncio com a filosofia como humanismo, ou ainda humanismo cristão, exige que se façam alguns esclarecimentos, já que, como veremos, é essa relação que explica a recepção que Lactâncio faz de Virgílio. Como Xu sugere,²³⁶ o posicionamento dos autores cristãos patrísticos quanto à relação entre fé e razão deve ser entendido dentro de um espectro. Esse modelo, o de um espectro de abertura à filosofia e à sabedoria pagã, substitui tentativas anteriores de categorização que, malgrado a erudição necessária para coletar e classificar as opiniões relevantes, sofre com uma rigidez que apaga a complexidade da matéria.

Assim, convém retomarmos as principais tipologias propostas para descrevermos a relação entre filosofia e teologia na tradição cristã. Conforme observa Wood, as tentativas de classificação são numerosas e nem sempre isentas de simplificações ou anacronismos. No entanto, uma distinção inicial útil opõe os modelos de integração aos de contraste. O modelo

²³² Idem, *ibidem*, p. 6. “[...] *may have been part of a deliberate attempt by the Emperor Diocletian to revive rhetoric in Latin, the language in which the Empire was governed*”.

²³³ Tigges Júnior, 2007, p. 9.

²³⁴ Idem, *ibidem*, p. 30.

²³⁵ Cf. McDonald, 2008, p. x. “*Lactantius selected for his apologetics the discussion of those problems with which the pagans of his day were struggling. He vindicated for them their own philosophic bases, championed an alliance of reason and faith, and made reason state the cause for the monotheism of the Christians*”.

²³⁶ Cf. Xu, 2023, p. 666.

de integração “não distingue filosofia e teologia”,²³⁷ tratando-as como uma única busca pela verdade, como ocorre em certos autores da tradição alexandrina.²³⁸ Já os modelos de contraste subdividem-se em três tipos: cooperação, disjunção e conflito. A cooperação considera a filosofia uma ferramenta útil, e até necessária, à teologia; a disjunção, por sua vez, defende que ambas são formas de saber com objetivos e métodos distintos; e, por fim, o modelo de conflito sustenta que filosofia e teologia são “não apenas distintas, mas mutuamente antagônicas”.²³⁹ O artigo de Xu recupera essas categorias e destaca que, apesar da utilidade analítica desses modelos, nenhum deles, isoladamente, é capaz de abarcar a complexidade da recepção patrística da filosofia. Por isso, o autor propõe um modelo mais flexível, baseado em graus variáveis de compromisso com a fé ou com a razão, modulados pelo contexto político, retórico e religioso.²⁴⁰ Ele conclui (e a seguir veremos as evidências) que Lactâncio poderia ser classificado como um autor que adere a um modelo misto de integração e conflito. No entanto, a perspectiva do espectro representa melhor o conteúdo dos escritos do autor.²⁴¹

Nesse espectro, Lactâncio vacila entre o uso da filosofia como recurso retórico e a sua negação como caminho válido para o conhecimento total e perfeito da verdade. Sua formação

²³⁷ Cf. Wood, 2022. “*Integration views do not distinguish philosophy and theology at all, whereas Contrast views do. We can disambiguate the ‘Contrast’ category into ‘Cooperation’ views, ‘Disjunction’ views, and ‘Conflict’ views*”.

²³⁸ Em contexto cristão, a escola de Alexandria é o conjunto de tendências filosóficas cujos principais expoentes de algum modo se ligam ao famoso centro cultural e intelectual de Alexandria. Entre essas tendências, destaca-se, por exemplo, a interpretação alegórica das *Escrituras*: “A característica exegética dessa escola [de Alexandria] foi o método alegórico. A partir de então, formaram-se vários intérpretes alegóricos que fizeram parte da história da Igreja. Esses intérpretes tornaram o método alegórico bastante conhecido” (Santos, 2023, p. 112). Clemente de Alexandria e Orígenes são dois importantes expoentes dessa escola, tendo realizado a união entre a teologia cristã e a filosofia neoplatônica.

²³⁹ Cf. Wood, 2022. “*The most prominent Cooperation views treat philosophy as a valuable, perhaps even necessary, tool for theological inquiry, and still allow some degree of overlap between the two. Disjunction views, by contrast, regard philosophy and theology as non-overlapping forms of inquiry, which feature distinct and ultimately unrelated goals and methods. ‘Conflict’ views treat philosophy and theology as not only distinct but mutually antagonistic*”.

²⁴⁰ Cf. Xu, 2023, p. 647.

²⁴¹ Xu localiza a fonte da abertura de Lactâncio para a filosofia em sua *paideia* clássica. Mesmo assim, seu alto compromisso com a especificidade da revelação cristã poderia ser entendida como um ponto de conflito em relação à filosofia clássica: “Tanto Lactâncio quanto Eusébio sustentavam, portanto, uma mescla entre o modelo de integração e o modelo de conflito. Além disso, Eusébio, um pai da Igreja alexandrino de orientação origenista, e Lactâncio, um mestre de retórica no Norte da África, passaram por uma *paideia* cristã que se iniciava no estudo da filosofia grega e ascendia a um nível superior de aprendizado teológico. [...] Esses três modelos não eram bem separados, mas sim entrelaçados no pensamento de Lactâncio e de Eusébio. O pensamento dos primeiros padres da Igreja acerca das relações entre filosofia e cristianismo era, por conseguinte, multifacetado, e creio que deveria ser melhor avaliado por sua posição em um espectro entre razão e fé” (“*Both Lactantius and Eusebius therefore held a mixture of Integration Model and Conflict Model. Moreover, Eusebius, an Origenian Alexandrian church father and Lactantius, a teacher of rhetoric in North Africa, all went through a Christian paideia that began from a study of Greek philosophy to a higher level of theological learning. [...] These three models were not clear-cut, but intermingled in the thoughts of Lactantius and Eusebius. The thoughts of early church fathers concerning the relations between philosophy and Christianity were therefore multilayered, and I think they should be better measured by their position on a spectrum of reason and faith*”) (Xu, 2023, p. 665-666).

clássica e domínio da retórica fazem dele um conhecedor da filosofia antiga, com a qual dialoga intensamente. Contudo, sua atitude em relação à filosofia não é de assimilação plena, como na tradição alexandrina, mas uma de **apropriação** nos termos de Hardwick: o uso de um texto em um novo contexto com o fim de sancionar uma ideia ou prática.²⁴² Como mostra Xu, Lactâncio refutou seus oponentes por meio de demonstrações lógicas a partir das fontes pagãs, valendo-se das contradições internas dos filósofos pagãos para enfraquecer suas pretensões à verdade e, com isso, abrir caminho à fé cristã.²⁴³ Tal abordagem parece se enquadrar num modelo de disjunção com cooperação estratégica, nos termos sugeridos para uma tipologia filosófica, segundo a qual filosofia e teologia podem ser vistas como formas distintas de conhecimento, mas que por vezes interagem. Lactâncio não admite uma integração substancial entre razão e revelação, mas reconhece o valor da razão como instrumento apologetico.

O artigo de Xu mostra que Lactâncio “raramente citou as *Escrituras* em seus sete livros”, preferindo trazer evidências de “filósofos pagãos, oradores filólogos, bem como de profetas e poetas pagãos”.²⁴⁴ Como um retórico, o uso de fontes pagãs, como a Sibila, Hermes Trismegisto e os próprios deuses do panteão greco-romano, é parte de sua estratégia: converter os testemunhos da cultura antiga em provas involuntárias da veracidade da fé cristã. Assim, ele diz:

*Praeterea ut ea ipsa quae dicerem non nostris, sed alienis potissimum litteris confirmarem doceremque non modo apud nos, uerum apud eos ipsos qui nos insectantur, ueritatem consignatam teneri, quam recusent adgnosceret.*²⁴⁵

Além disso, para que eu confirmasse com letras não nossas, mas sobretudo alheias, as mesmas coisas que eu dizia, e demonstrasse que não apenas entre nós, mas também entre aqueles mesmos que nos perseguem, a verdade se conserva registrada, embora se recusem a reconhecê-la.

Como se vê, Lactâncio quer usar não suas próprias fontes, mas as “alheias”, a fim de mostrar que até mesmo essas fontes contêm verdades que eles rejeitam, usando as suas armas contra eles mesmos. Desse modo, a abertura à filosofia é limitada. Lactâncio distingue explicitamente entre a filosofia humana e a sabedoria divina. Segundo Moreschini:

²⁴² Cf. Hardwick, 2003, p. 9.

²⁴³ Cf. Xu, 2023, p. 657.

²⁴⁴ Idem, ibidem, p. 653. “Throughout the *Divine Institute*, Lactantius drew on quotations from pagan philosophers, orators, philologists, as well as from pagan prophets and poets to support his arguments. He rarely cited Scripture in his seven Books”.

²⁴⁵ Lactâncio, *Diu. Inst.*, 7.25.

Lactânncio insiste muito na contraposição entre sabedoria e filosofia: todo o terceiro livro das *Instituições divinas* é dedicado a esse tema. [...]

Também Lactânncio julga, todavia, que os filósofos pagãos podem ter conhecido pelo menos em parte a verdade: se a tivessem conhecido por inteiro, teriam sido autênticos profetas (VI 8,10-12). Mas a verdade deles é sempre limitada, ainda que eles tenham vivido honestamente (VI 9, 13) e tenham conhecido o que é bom (VI 12,22; VII 1,11). [...]

Lactânncio, depois de ter recusado a *falsa sapientia* no livro III e a *falsa religio* no livro I, considera o cristianismo como uma síntese de *sapientia* e de *religio*.²⁴⁶

Ainda que a filosofia possa preparar o terreno ou desmontar o erro, só a revelação, vinda de Deus, transmite conhecimento verdadeiro. “A razão jamais poderia alcançar a sabedoria ou a verdade sem a verdadeira religião”,²⁴⁷ escreve Xu, resumindo o ponto de vista de Lactânncio. A razão, portanto, tem valor, mas não autonomia; serve à fé, mas não a substitui. A sabedoria que não parte de Deus está inevitavelmente fadada ao erro. Assim, Lactânncio participa de um movimento intelectual característico do século IV: a racionalização do discurso cristão sem abdicar da sua origem revelada. Sua obra não dissolve os limites entre fé e razão, mas os explora com fins apologéticos. A relação que estabelece com a filosofia é, ao mesmo tempo, crítica e instrumental; uma postura que, embora não se encaixe facilmente nas categorias já propostas, encontra lugar coerente no modelo de espectro proposto por Xu. Classificá-lo como humanista cristão é, portanto, aceitável, desde que se reconheça que esse humanismo é limitado pela autoridade da revelação e pela primazia do “depósito da fé”.²⁴⁸ Vemos todas as tendências mencionadas acima na passagem do sétimo e último livro das *Instituições divinas* que assim se inicia:

*Quare incredibilis est error illorum qui cum aliquam sectam probauerint eique se addixerint, ceteras damnant tamquam falsas et inanes armantque se ad proeliandum nec quid defendere debeant scientes nec quid refutare incursantque passim sine dilectu omnia quae adferunt quicumque dissentiunt. ob has eorum pertinacissimas contentiones nulla extitit philosophia quae ad uerum propius accederet: nam particulatim ueritas ab iis tota comprehensa est.*²⁴⁹

Por isso, é incrível o erro daqueles que, tendo aprovado alguma seita e a ela se ligado, condenam as demais como falsas e vazias, armam-se para o combate, sem saber o que devem defender nem o que refutar, e investem indiscriminadamente contra tudo o que apresentam quaisquer dos que discordam. Por causa dessas disputas extremamente obstinadas, não surgiu nenhuma filosofia que se aproximasse mais da verdade; pois a verdade inteira foi por eles apreendida apenas de modo fragmentário.

Em seguida, Lactânncio enumera alguns filósofos e correntes. Platão, os profetas e os versos sibilinos ensinam igualmente que o mundo foi criado por um único Deus. Assim,

²⁴⁶ Moreschini, 2013, p. 312-313.

²⁴⁷ Xu, 2023, p. 664. “Reason could never achieve wisdom or truth without the true religion”.

²⁴⁸ Cf. Xu, 2023, p. 661.

²⁴⁹ Lactânncio, *Diu. Inst.*, 7.7.

Lactâncio ataca aqueles que dizem que o universo surgiu por iniciativa própria (isto é, sem um criador), repetindo o lugar-comum cristão segundo o qual a grandeza e a ordem do universo requerem um Artífice. Continua Lactâncio dizendo que os estoicos e as *Escrituras* ensinam que o mundo e as coisas que nele existem foram criados para o homem; ataca, assim, Demócrito, o qual, ensinando que essas coisas surgiram da terra “como vermes”, “reduziu a vida humana a nada”.²⁵⁰ Mais uma vez equiparando os filósofos e as *Escrituras*, Lactâncio em seguida diz que tanto Aristóteles quanto os apóstolos ensinam que o homem nasceu para adquirir a virtude. Condena, assim, Aristipo, que “sujeitou o homem ao prazer, isto é, ao mal”.²⁵¹ Ferécides e Platão ensinaram que a alma é imortal, o que segundo Lactâncio é “uma doutrina própria da nossa religião”,²⁵² contrariamente a Dicearco e Demócrito, para quem a alma perece com o corpo. Zenão ensina, como os profetas deixaram claro, que há um inferno para os injustos e uma morada separada para os justos no pós-vida. Epicuro é, portanto, atacado em sua descrença quanto ao inferno. A conclusão de Lactâncio é a seguinte:

*Totam igitur ueritatem et omne diuinae religionis arcanum philosophi attigerunt, sed aliis refellentibus defendere id quod inuererant nequiverunt, quia singulis ratio non quadrauit, nec ea quae uera senserant in summam redigere potuerunt, sicut nos superius fecimus.*²⁵³

Assim, os filósofos tocaram toda a verdade e todo o mistério da religião divina; mas, sendo refutados por outros, não puderam defender aquilo que haviam descoberto, porque o raciocínio não se ajustou a cada um deles, nem conseguiram reduzir a uma síntese aquilo que haviam percebido como verdadeiro, como nós fizemos acima.

Essa síntese feita anteriormente veio no início do 6o. capítulo do livro 7:

*Nunc totam rationem breui circumscriptione signemus. Idcirco mundus factus est, ut nascamur: ideo nascimur, ut adnoscamus factorem mundi ac nostri deum: ideo adnoscimus, ut colamus: ideo colimus, ut immortalitatem pro laborum mercede capiamus, quoniam maximis laboribus cultus dei constat: ideo praemio immortalitatis adficimur, ut similes angelis effecti summo patri ac domino in perpetuum seruiamus et simus aeternum deo regnum. haec summa rerum est, hoc arcanum dei, hoc mysterium mundi, a quo sunt alieni qui sequentes praesentem uoluptatem terrestribus et fragilibus se bonis addixerunt et animas ad caelestia genitas suauitatibus mortiferis tamquam luto caenouae demerserunt.*²⁵⁴

Agora, assinalemos toda a ordem das coisas numa breve síntese. Por isso o mundo foi feito: para que nasçamos; por isso nascemos: para que reconheçamos o artífice do mundo e nosso Deus; por isso o reconhecemos: para que o cultuemos; por isso o cultuamos: para que, como recompensa pelos trabalhos, recebamos a imortalidade, pois o culto de Deus se realiza por meio de trabalhos máximos; por isso somos agraciados com o prêmio da imortalidade: para que, feitos semelhantes aos anjos, sirvamos para sempre ao Pai supremo e Senhor e sejamos um reino eterno para Deus. Esta é a síntese das coisas, este é o arcano de Deus, este é o

²⁵⁰ Lactâncio, *Diu. Inst.*, 7.7.

²⁵¹ Lactâncio, *Diu. Inst.*, 7.7.

²⁵² Lactâncio, *Diu. Inst.*, 7.7.

²⁵³ Lactâncio, *Diu. Inst.*, 7.7.

²⁵⁴ Lactâncio, *Diu. Inst.*, 7.6.

mistério do mundo, do qual estão afastados aqueles que, seguindo o prazer presente, se entregaram a bens terrenos e frágeis e submergiram as almas, geradas para as coisas celestes, em deleites mortíferos, como em lama ou lodo.

Vemos nessas passagens a relação de Lactâncio com a filosofia: ele reconhece e recolhe aquilo que há de verdadeiro nos filósofos, mas postula uma falta fundamental em seus raciocínios, a ausência da iniciação no arcano de Deus. Essa recepção da filosofia afeta diretamente a sua recepção da poesia, pois Lactâncio não distingue claramente entre filósofos e poetas, mobilizando *exempla* de uns e outros ao longo das *Instituições divinas*. No primeiro livro, iniciando um de seus argumentos pelo monoteísmo, diz: “*Veniamus ad autores et eos ipsos ad ueri probationem testes citemus, quibus contra nos uti solent, poetas dico ac philosophos*”²⁵⁵ (“Passemos aos autores e convoquemos como testemunhas, para a prova da verdade, justamente aqueles mesmos de que costumam lançar mão contra nós. Refiro-me aos poetas e aos filósofos”). É importante citarmos esse trecho do livro 1, porque é aqui que Lactâncio cita Virgílio pela primeira vez. Embora nosso interesse seja a leitura de Lactâncio da quarta bucólica, no livro 1 ele cita o mesmo trecho da *Eneida* e das *Geórgicas* que Minúcio Félix (em mais detalhes), a fim de sustentar um argumento semelhante: o de que os versos de Virgílio são uma testemunha não cristã da veracidade do monoteísmo cristão.²⁵⁶

Nostrorum primus Maro non longe afuit a ueritate, cuius de summo deo, quem mentem ac spiritum nominauit, haec uerba sunt:

*principio caelum ac terras camposque liquentis
lucentemque globum lunae Titaniaque astra
spiritus intus alit totamque infusa per artus
mens agitat molem et magno se corpore miscet.*²⁵⁷

Ac ne quis forte ignoraret quisnam esset ille spiritus qui tantum haberet potestatis, declarauit alio loco dicens:

*deum namque ire per omnis
terrasque tractusque maris caelumque profundum;
hinc pecudes armenta uiros genus omne ferarum
quemque sibi tenuis nascentem accersere uitas.*²⁵⁸

O mais ilustre entre os nossos, Maro, não esteve longe da verdade; e, a respeito do sumo Deus, a quem chamou mente e espírito, são essas as suas palavras:

“No princípio o céu e as terras e os campos líquidos
e o brilhante globo da lua e os astros titânicos
um espírito por dentro nutre e, infundida por todos os membros
uma mente agita a massa e com o grande corpo se mistura.”

²⁵⁵ Lactâncio, *Diu. Inst.*, 1.5.

²⁵⁶ Lactâncio, *Diu. Inst.*, 1.5.

²⁵⁷ Virgílio, *En.*, 6.724-727.

²⁵⁸ Virgílio, *Geo.*, 4.221-224.

E para que ninguém, porventura, ignorasse quem era esse espírito que detinha tamanho poder, esclareceu em outro lugar, dizendo:

“Pois um deus percorre todas as terras,
as extensões do mar e o céu profundo;
daí os rebanhos, os bois, os homens, toda a raça dos animais,
e cada um, ao nascer, atrai para si os tênues sopros de vida”.

Sabendo que Lactâncio lera Minúcio Félix,²⁵⁹ podemos supor com segurança que aqui ele meramente repete os seus argumentos e evidências. Imediatamente antes do trecho citado, Lactâncio cita Orfeu, “*uetustissimus poetarum et aequalis ipsorum deorum*”²⁶⁰ (“o mais antigo dos poetas e igual aos próprios deuses”), como primeiro poeta a admitir tacitamente o senhorio de um único deus sobre todos os outros, utilizando-se dos *Fragmenta orphicorum*. Curiosamente, Lactâncio diverge de Minúcio (que cita Homero e Virgílio no mesmo trecho), pois na sequência diz que “*Homerus nihil nobis dare potuit quod pertineat ad ueritatem: qui humana potius quam diuina conscripsit*” (“Homero nada pôde nos oferecer que dissesse respeito à verdade, pois escreveu antes coisas humanas do que divinas”). Do mesmo modo, Hesíodo falhou em explicar completamente a origem dos deuses, a qual reduzira ao caos, “*quod est rudis inordinataeque materiae confusa congeries, cum explanare ante debuerit chaos ipsum unde quando quomodo esse aut constare coepisset*” (“que é um amontoado confuso de matéria bruta e desordenada, quando antes deveria ter explicado o próprio caos: de onde, quando e de que modo começara a existir ou a constituir-se”). Entra então Virgílio, que não é ainda “*poeta ipsorum*” (“poeta deles”, isto é, dos pagãos), como mais à frente será para Agostinho, mas é “*primus nostrorum*” (“o primeiro/mais ilustre dos nossos”). É muito significativo que, logo em seguida, Lactâncio cite com aprovação Ovídio, outro poeta latino: “*Ouidius quoque in principio praeclari operis sine ulla nominis dissimulatione a deo, quem fabricatorem mundi, quem rerum opficem uocat, mundum fatetur*” (“Também Ovídio, no início de sua obra ilustre, sem qualquer dissimulação de nome, reconhece que o mundo procede de Deus, a quem chama de ‘artífice do mundo e autor das coisas’”).²⁶¹ Lactâncio, portanto, aprova Orfeu (uma figura remota e mitológica, “o mais antigo dos poetas e igual aos próprios deuses”), censura os gregos Homero e Hesíodo, e louva os poetas latinos Virgílio e Ovídio. Mais do que uma aproximação entre a sabedoria pagã dos poetas e a doutrina cristã, Lactâncio opera aqui uma cisão identitária entre gregos e romanos, e se vê inequivocamente como parte da *Romanitas* representada por Virgílio e Ovídio, ainda que seja um cristão: “*Quodsi uel Orpheus uel hi nostri quae nature ducente senserunt in perpetuum defendissent,*

²⁵⁹ Lactâncio, *Diu. Inst.*, 5.1.

²⁶⁰ Todas as citações de Lactâncio neste parágrafo vêm do livro 1, capítulo 5.

²⁶¹ Cf. Ovídio, *Met.*, 1.57, onde se lê “*mundi fabricator*”.

eandem quam nos sequimur doctrinam comprehensa ueritate tenuissent” (“Ora, se Orfeu ou esses nossos [poetas, Virgílio e Ovídio] tivessem defendido de modo constante aquilo que perceberam sob a condução da natureza, teriam mantido, uma vez apreendida a verdade, a mesma doutrina que nós seguimos”).

Lactâncio assim entende o modo de conhecimento profético dos poetas:

*Ex his unum deum probemus necesse est, non quod illi habuerint cognitam ueritatem, sed quod ueritatis ipsius tanta uis est, ut nemo possit esse tam caecus, quin uideat ingentem se oculis diuina claritatem. Poetae igitur quamuis deos carminibus ornauerint et eorum res gestas amplificauerint summis laudibus, saepissime tamen confitentur spiritu uel mente una contineri regique omnia.*²⁶²

A partir deles, é necessário que provemos um só Deus, não porque eles tivessem conhecido a verdade, mas porque a força da própria verdade é tanta que ninguém pode ser tão cego que não veja a claridade divina que se impõe aos olhos. Portanto, os poetas, embora tenham adornado os deuses em seus cânticos e amplificado seus feitos com os maiores louvores, frequentemente confessam, contudo, que todas as coisas são contidas e governadas por um único espírito ou mente.

Há uma grande abertura aos poetas e aos filósofos. Isso, aliás, distingue Lactâncio de Jerônimo, como diz Gobato:

Tanto Lactâncio quanto Jerônimo tiveram uma formação humanística antes de se converterem ao cristianismo. Foi a erudição do retórico do século terceiro, inclusive, que despertou a admiração do monge de Estridão. Em seus escritos, ambos fazem amplo uso dos clássicos para sustentar suas argumentações, embora haja uma diferença de atitude entre eles. Lactâncio não se constrange em amparar-se mais nos poetas e filósofos do que na tradição teológica. Ele próprio deixa isso claro em sua apologia. Já Jerônimo vê em seu amor pelos clássicos um obstáculo ao aprofundamento no conhecimento das *Escrituras*.²⁶³

Como, então, Lactâncio recebe a quarta bucólica de Virgílio? Podemos reduzir o escopo da nossa leitura porque não apenas Lactâncio cita o mantuano dezenas de vezes nas *Instituições* (apesar de termos nos debruçado sobre as passagens do livro 1 acima), mas também foi o primeiro autor cristão a interpretar a quarta bucólica como um anúncio messiânico: “[É] Lactâncio quem, pela primeira vez, estabelece uma ligação entre a profecia da bucólica e o anúncio bíblico de um governo de Deus sobre a terra”.²⁶⁴ Esse é já um avanço importante em relação a Minúcio Félix, o qual, apesar de ter sido o “primeiro cristão a citar Virgílio com algum entusiasmo”,²⁶⁵ não faz qualquer referência à bucólica em questão.

²⁶² Lactâncio, *Diu. Inst.*, 1.5.

²⁶³ Gobato, 2022, p. 176.

²⁶⁴ Soler, 2019, p. 706. “[...] *c’est Lactance qui, le premier, établit un lien entre la prophétie de la bucolique et l’annonce biblique d’un gouvernement de Dieu sur la terre*”.

²⁶⁵ Cf. Hadas, 2013, p. 54. “[...] *the first Christian to quote Virgil with some enthusiasm was Minucius Felix, who knew nothing of a Messianic eclogue*”.

No 24o. capítulo do livro 7 das *Instituições divinas*, Lactâncio discute o fim dos tempos e expõe uma escatologia tipicamente milenarista.²⁶⁶ Para fundamentar a afirmação de que “*ueniet igitur summi et maximi dei filius, ut uiuos ac mortuos iudice*”²⁶⁷ (“o Filho do Altíssimo e Poderoso Deus virá para julgar os vivos e os mortos”), Lactâncio não cita as *Escrituras*, mas um oráculo sibilino.²⁶⁸ Esse Filho destruirá as injustiças e restaurará a vida dos justos, reinando entre eles durante mil anos. Os mil anos são então descritos em termos de uma verdadeira Idade de Ouro: as trevas serão retiradas do céu; a lua receberá o brilho do sol, e o sol brilhará sete vezes mais; a terra produzirá colheitas abundantes espontaneamente; as montanhas produzirão mel, e os rios correrão com vinho e leite; os animais deixarão de se alimentar de carne. Como clímax, diz: “[*L*]eones et uituli ad praesepe simul stabunt, lupus ouem non rapiet, canis non uenabitur, accipitres et aquilae non nocebunt, infans cum serpentibus ludent”²⁶⁹ (“Leões e bezerros estarão juntos junto no presépio; o lobo não arrebatará a ovelha; o cão não caçará; os falcões e as águias não causarão dano; a criança brincará com as serpentes”). Lactâncio está citando, ao mesmo tempo, oráculos sibilinos de maneira explícita, mas também fazendo alusões veladas às *Escrituras*.²⁷⁰ O autor conclui:²⁷¹

Denique tum fient illa quae poetae aureis temporibus facta esse iam Saturna regnante dixerunt. Quorum error hinc ortus est, quod prophetae futurorum pleraque sic proferunt et enuntiant quasi iam peracta. Visiones enim diuino spiritu offerebantur oculis eorum et uidebant illa in conspectu suo quasi fieri ac terminari. Quae uaticinia eorum cum paulatim fama uulgassent, quoniam profani ignorabant quatenus dicerentur, completa esse iam ueteribus saeculis illa omnia putauerunt, quae utique fieri conplerique non poterant homine regnante. Cum uero deletis religionibus impiis et scelere compresso subiecta erit deo terra,

*cedet et ipse mari uector, nec nautica pinus
mutabit merces; omnis feret omnia tellus.
non rastros patietur humus, non uinea falcem;
robustus quoque iam tauris iuga soluet arator.*²⁷²

tunc et:

*molli paulatim flauescet campus arista
incultisque rubens pendebit sentibus uua*

²⁶⁶ O milenarismo foi uma doutrina cristã particularmente popular no período patrístico, fundamentada na “convicción de que habrá, entre el tiempo que vivimos, con sus desgracias y sus crímenes, y la eternidad posterior al último juicio, un periodo intermedio de paz y de felicidad en el mundo terrenal. Cristo reinará en este mundo con los ‘justos’ resucitados” (Delumeau, 2002, p. 9). Esse reino de Cristo duraria mil anos, e é identificado por Lactâncio com o retorno dos reinos de Saturno de Virgílio e a Idade de Ouro dos poetas.

²⁶⁷ Lactâncio, *Diu. Inst.*, 7.24.

²⁶⁸ Lactâncio, *Diu. Inst.*, 7.24.

²⁶⁹ Lactâncio, *Diu. Inst.*, 7.24.

²⁷⁰ Cf. Is. 11:6 (segunda a Tradução Ecumênica da *Bíblia*): “O lobo habitará com o cordeiro, o leopardo se deitará perto do cabrito. O bezerro e o leãozinho serão alimentados juntos, um menino os conduzirá” e 65:25: “O lobo e o cordeiro pastarão juntos, o leão, com o boi, comerá forragem; quanto à serpente, o pó será o seu alimento”. Assim como em Minúcio Félix, trata-se de um eco intertextual bíblico.

²⁷¹ Lactâncio, *Diu. Inst.*, 7.24.

²⁷² Virgílio, *Bc.*, 4.38-41.

*et durae quercus sudabunt roscida mella.*²⁷³

*nec uarios discet mentiri lana colores,
ipse sed in pratis aries iam suaue rubenti
murice, iam croceo mutabit uellera luto;
sponte sua sandyx pascentis uestiet agnos.*²⁷⁴

*ipsae lacte domum referent distenta capellae
ubera, nec magnos metuent armenta leones.*²⁷⁵

Por fim, então, realizar-se-ão aquelas coisas que os poetas disseram ter acontecido nos tempos áureos, quando Saturno reinava. O erro deles teve origem no fato de que os profetas anunciam e proclamam muitas coisas futuras como se já estivessem realizadas. Pois visões, pelo Espírito divino, eram apresentadas aos seus olhos, e eles viam essas coisas diante de si como se estivessem acontecendo e se consumando. E, como esses vaticínios, pouco a pouco, se divulgaram pela fama, os profanos, ignorando em que sentido eram ditos, julgaram que todas essas coisas já se haviam cumprido nos séculos antigos, coisas que, evidentemente, não podiam realizar-se nem consumir-se enquanto um homem reinasse. Mas quando, destruídas as religiões ímpias e reprimido o crime, a terra estiver submetida a Deus,

Até o marinheiro deixará o mar, e o pinheiro náutico
não mais negociará mercadorias; a terra toda dará tudo.
O solo não sofrerá enxadas, não [sofrerá] a vinha a foice;
o robusto lavrador também soltará o jugo aos touros.

Então também:

O campo, aos poucos, ficará dourado com a espiga macia,
e a uva vermelha penderá dos espinheiros sem cultivo,
e os carvalhos duros suarão orvalhos de mel.

E a lã não aprenderá a imitar as várias cores,
mas o próprio carneiro nos prados mudará seu velo,
ora com a púrpura suavemente avermelhada, ora com o amarelo-açafrão,
[e] espontaneamente o escarlate vestirá os cordeiros que pastam.

As próprias cabritas retornarão para casa com os úberes
cheios de leite; e os rebanhos não temerão os grandes leões.

O erro dos poetas, segundo Lactâncio, é apresentar como passados eventos futuros. Ora, por meio de visões enviadas pelo Espírito divino, eles contemplaram esses eventos como se estivessem acontecendo diante de seus olhos. Faltando-lhes a iniciação no arcano de Deus, pensaram que essas coisas já tivessem acontecido há muito tempo. No entanto, essa Idade de Ouro pertence ao futuro. A essa altura, ele cita a quarta bucólica, v. 38 a 41 e, em seguida, cita os v. 28 a 30, 42 a 45 e 21 a 22, recortando o poema. Lactâncio afirma que Virgílio cantou tudo isto “de acordo com os versos da Sibila de Cumas”.²⁷⁶

Desse modo, a quarta bucólica não só é usada por Lactâncio em sua descrição do reino milenar de Cristo, bem como é apresentada dentro do contexto da elevação dos oráculos

²⁷³ Virgílio, *Bc.*, 4.28-30.

²⁷⁴ Virgílio, *Bc.*, 4.42-45.

²⁷⁵ Virgílio, *Bc.*, 4.21-22.

²⁷⁶ Lactâncio, *Diu. Inst.*, 7.24: “[Q]uae poeta secundum Cumaeae Sibyllae carmina prolocutus est”.

sibilinos como fonte de revelações divinas verdadeiras. Lactâncio deixa a entender que Virgílio não fora o profeta a quem vieram as revelações divinas, mas um continuador ou intérprete da profecia da Sibila. Essa insinuação de Lactâncio chegou a motivar especulações quanto a um possível uso de Virgílio dos *Oráculos sibilinos* (ligando a sua bucólica ao messianismo judaico), hipótese anacrônica e pouco provável.²⁷⁷ Mesmo assim, há convergências entre os trechos dos oráculos citados e a bucólica:

[O] nascimento de uma nova geração, enviada do céu (Virgílio) / o envio por Deus, do céu, de um rei (*Or. sib.*, III, v. 286); a terra que produz tudo por si mesma (Virgílio, *Buc.*, IV, v. 39 e *Or. sib.*, III, v. 675); a paz que reinará entre os homens e os animais.²⁷⁸

O messianismo da interpretação cristã da quarta bucólica de Lactâncio não está na identificação direta do *puer* com Cristo por meio de uma alusão aos primeiros versos (o que haveria de se tornar um procedimento comum), mas na identificação do retorno do reino de Saturno com o milênio do reinado de Cristo no fim dos tempos. Não há uma identificação direta com o *puer*, mas é evidente que o retorno dos *Saturnia regna* está ligado ao crescimento e desenvolvimento do *puer*. A recepção de Lactâncio prepara terreno para um messianismo mais explícito de Constantino.

Há algumas considerações finais a serem feitas a respeito do uso que Lactâncio faz dos filósofos e dos poetas, considerações essas que surgem da leitura de uma outra obra do autor: o *Epítome das instituições divinas*. O termo epítome designa, em sentido técnico, uma versão abreviada de uma obra maior, com a função de conservar seus conteúdos essenciais. No entanto, como observa Abrantes, esse *Epítome*, embora siga de perto a estrutura da obra original, não pode ser reduzido a um mero resumo. Trata-se, antes, de uma reinterpretação seletiva, marcada por escolhas retóricas e teológicas feitas em função de uma nova audiência. O próprio Lactâncio reconhece, no prefácio da obra, a dificuldade de condensar sete volumes em um só texto, e admite que a simplificação exigiu um esforço interpretativo com base no que julgava ser o essencial.²⁷⁹

Se, por um lado, as *Instituições divinas* foram escritas com uma clara função apologética, voltadas a convencer pagãos cultos e elites romanas da verdade do cristianismo, por outro lado o *Epítome* destina-se a um público já cristão — especificamente a um irmão de

²⁷⁷ Soler, 2019, p. 709.

²⁷⁸ Idem, ibidem, p. 708: “[...] la naissance d’une nouvelle génération, envoyée du ciel (Virgile) / l’envoi par Dieu, depuis le ciel, d’un roi (*Or. sib.*, III, 286); la terre qui produit tout d’elle-même (Virgile, *Buc.*, IV, 39 et *Or. Sib.*, III, 675); la paix qui régnera entre les hommes et les animaux”.

²⁷⁹ Abrantes, 2015, p. 88-89.

fé chamado Pentádio, mencionado no prefácio. Essa mudança de público explica várias das diferenças entre as duas obras. Na obra maior, Lactâncio cita com frequência autores pagãos como Cícero, Hermes Trismegisto e as Sibilas, como vimos, buscando mostrar que a verdade cristã já estava, em parte, pré-anunciada na cultura clássica. Já no *Epítome*, essas referências são consideravelmente reduzidas, dando lugar a um estilo mais direto e catequético, como se observa pela maior frequência de citações das *Escrituras*.

Chama a atenção, portanto, o modo como o *Epítome* lida com as fontes pagãs. Nas *Instituições divinas*, elas são mobilizadas como parte de uma estratégia retórica cujo objetivo era mostrar que os próprios sábios gentios pressentiram, mesmo que imperfeitamente, as verdades do cristianismo. No *Epítome*, tais testemunhos são esparsos e menos desenvolvidos, uma vez que, para um público já convertido, “bastaria saber que as opiniões deste ou daquele filósofo não concordavam com as *Escrituras* e os ‘testemunhos divinos’, pelo que só poderiam estar erradas”.²⁸⁰ A ênfase recai, assim, sobre a clareza e autoridade da revelação cristã, e não sobre a compatibilidade entre fé e filosofia. Por isso, o *Epítome* deve ser compreendido não como um compêndio irrefletido das *Instituições divinas*, mas como uma nova obra, escrita com outro propósito e para outro público. Abrantes o demonstra:

Já a ausência de referências às Sibilas e a Hermes Trimegisto poderá prender-se com o facto de esses serem lugares-comuns para um cristão, um conjunto de evidências que associadas aos testemunhos dos profetas provavam a divindade de Cristo e a predestinação da mensagem que ele trazia. Se esses elementos seriam de especial importância para introduzir os praticantes de outras religiões aos fundamentos do cristianismo, pouco sentido fariam para aqueles que já praticavam essa religião e que certamente conheceriam, de uma forma geral, esses testemunhos em favor da fé que seguiam.²⁸¹

Percebemos, então, que todo o integracionismo de Lactâncio servia a um propósito definido de defender a fé cristã em termos compreensíveis para os romanos. As novas escolhas retóricas e teológicas feitas em função de uma outra audiência, como dissemos acima, revelam que o uso de *exempla* clássicos é, em Lactâncio, uma escolha consciente de autocaracterização ou autoapresentação. Em seu programa, os cristãos dominam a linguagem filosófica e têm conhecimento dos poetas. Mais ainda: somente os cristãos, iniciados nos mistérios de Deus, conseguem discernir as verdades mais profundas presentes nos filósofos e poetas, que são então mobilizados como argumentos para o cristianismo. Esse processo se estende à apropriação que Lactâncio fez de Virgílio:

²⁸⁰ Idem, ibidem, p. 99.

²⁸¹ Idem, ibidem, p. 98.

Dito de outro modo, a interpretação cristã da quarta égloga por Lactâncio é dirigida a um público pagão que ele busca convencer, mostrando a convergência entre certas profecias pagãs e a mensagem bíblica [...]. Contemporâneo da “virada constantiniana”, ele procura demonstrar que o cristianismo é compatível com Roma, ao anexar-se à forte autoridade de Virgílio.²⁸²

Enquanto no *Octavius* se discernem elementos exotéricos e esotéricos, devido à sua forma apologética, por um lado, e à articulação entre destinatários externos e internos, por outro, em Lactâncio existe uma diferença de abordagens nas *Instituições divinas* e no *Epítome*. Já que as apropriações dos filósofos e poetas pagãos eram um lugar-comum entre a apologética cristã, tornam-se desnecessárias num discurso exclusivamente esotérico. Isso revela uma maturidade na relação entre cristãos e cultura clássica: não se trata de uma rejeição absoluta, como em Tertuliano, mas de um esforço consciente de compartimentalização. Lactâncio deu passos importantes no avanço do estabelecimento da identidade cristã no seio do Império. Agora, o cristianismo possuía uma sólida fundamentação intelectual, tendo sido apresentado nos termos filosóficos e literários do mundo greco-romano por um convertido culto, conhecedor das escolas filosóficas e dos poetas, que soube convertê-los em testemunhas involuntárias da revelação cristã. Segundo Moreschini, “com Lactâncio se nos apresenta uma forma de cultura na qual aos componentes tradicionais de origem pagã acrescenta-se o cristianismo”.²⁸³ Além disso, Lactâncio não se separa culturalmente dos poetas latinos, como vimos em seu tratamento de Virgílio e Ovídio, o que revela o seu autoentendimento como pertencente à Roma clássica.

Conforme o cristianismo atraía uma classe de prosélitos educada, naturalmente eles usaram as ferramentas que tinham à disposição para defender sua conversão; daí o caráter altamente apologético da literatura cristã primitiva. Mas à medida que o cristianismo ganhava espaço institucional com a conversão das elites romanas, da legalização de seu culto em 313 e, finalmente, com a promoção imperial, o discurso progressivamente deixou de ser apologético, para se tornar reflexivo e autoconsciente. O início do século IV, período aproximado da morte de Lactâncio, viu as primeiras reflexões nessa direção; sem a ameaça de perseguição, outra figura pôde se apropriar de Virgílio e da quarta bucólica e oferecer a sua *interpretatio Christiana*: o imperador Constantino.

²⁸² Soler, 2019, p. 709. “Autrement dit, l’interprétation chrétienne de la quatrième Églogue par Lactance s’adresse à un public païen qu’il s’agit de convaincre, en montrant la convergence entre certaines prophéties païennes et le message biblique [...] contemporain du « tournant constantinien », il cherche à démontrer que le christianisme est compatible avec Rome, en s’annexant l’autorité très forte de Virgile”.

²⁸³ Moreschini, 2013, p. 335.

3.3 A *Oratio* de Constantino: cristianização do Império e latinização do cristianismo

A *Vita Constantini* ocupa um lugar central nos estudos sobre Constantino²⁸⁴ por ser a fonte mais antiga e mais abrangente a respeito de sua atuação política e religiosa. Atribuída ao bispo palestino Eusébio de Cesareia (?- 339), a obra não se apresenta como uma biografia no sentido estrito do termo, mas como um texto de natureza híbrida, descrito pelo debate acadêmico como uma “mistura tensa de panegírico e narrativa histórica”.²⁸⁵ Essa característica explica tanto o fato de que muitos dados sobre Constantino sejam conhecidos somente por meio dessa obra, quanto a recepção crítica ambivalente do texto, já que ele oferece uma imagem “extremamente pró-cristã”²⁸⁶ do imperador. Durante largo período, a discussão concentrou-se sobretudo na autenticidade da *Vita*; contudo, o reconhecimento de que ela é efetivamente um escrito eusebiano — sustentado pelas “semelhanças de pensamento e de estilo”²⁸⁷ com outras obras do autor — deslocou o foco do debate para sua construção, suas fontes e suas intenções, sobretudo porque a *Vita* permanece, apesar de todas as reservas, a principal via de acesso à constituição literária e ideológica da figura de Constantino. Dentro desse quadro, aparece como apêndice à *Vita* o discurso intitulado *Oratio ad sanctorum coetum* (“Oração à assembleia dos santos”,²⁸⁸ doravante *Oratio*). O próprio Eusébio adicionou esse discurso de Constantino à *Vita*, para que ninguém duvidasse das habilidades oratórias do Imperador.²⁸⁹

Ῥωμαία μὲν οὖν γλώττη τὴν τῶν λόγων συγγραφὴν βασιλεὺς παρῆχεν, μετέβαλλον δ' αὐτὴν Ἑλλάδι μεθερμηνευταὶ φωνῇ. οἷς τοῦτο ποιεῖν ἔργον ἦν. τῶν δ' ἐρμηνευθέντων λόγων δείγματος ἕνεκεν μετὰ τὴν παροῦσαν ὑπόθεσιν ἐξῆς ἐκέκινον συνάψω, ὃν ὁ αὐτὸς ἐπέγραψε “Τοῦ τῶν ἁγίων συλλόγου”, τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ ἀναθεὶς τὴν γραφὴν, ὥς μὴ τις κόμπων εἶναι νομίσει τὴν ἡμετέραν ἀμφὶ τῶν λεχθέντων μαρτυρίαν.²⁹⁰

²⁸⁴ Constantino (280-337) foi imperador romano desde 311 no ocidente e 324 no oriente. Superou a crise de sucessão de 305 e, nos anos seguintes, se consolidou como único imperador. Não só professou neutralidade entre o cristianismo e o paganismo, mas ativamente favoreceu aquele. “Constantino teve a clara visão da utilidade que trariam para o Estado a aliança e apoio do cristianismo [...]. Movido pelo desejo de manter a ordem, e também pelo interesse em relação aos problemas religiosos, interveio em questões dogmáticas e disciplinares: preocupava-se com o perigo político que os dissensos religiosos constituíam, ao menos potencialmente, e queria restabelecer a unidade” (Mondoni, 2014, p. 346).

²⁸⁵ Cameron e Hall, 1999, p. 1. “[...] *an uneasy mixture of panegyric and narrative history*”. Os autores ainda complementam (p. 30): “Assim como a HE [História Eclesiástica] não se assemelhava a uma história clássica padrão, também a VC [*Vita Constantini*] não é nem um encômio, nem uma *bios*, nem propriamente uma história, mas uma combinação de todos esses gêneros” (“*Just as the HE was not like a standard classical history, so the VC is neither an encomium, nor a bios, nor yet a history, but a combination of all of these*”).

²⁸⁶ Idem, *ibidem*.

²⁸⁷ Idem, *ibidem*, p. 4.

²⁸⁸ Como veremos abaixo, os “santos” aqui são dignitários da Igreja, dado que o discurso provavelmente foi proferido para uma assembleia de bispos.

²⁸⁹ Silva, 2006, p. 48.

²⁹⁰ Eusébio, *Vita Constantini*, 4.32.

O imperador, por um lado, proferia a composição de seus discursos na língua romana; por outro, tradutores a vertiam para a língua grega, sendo esse o encargo que lhes competia. Como exemplo desses discursos traduzidos, anexarei, logo após a presente exposição, aquele que ele próprio intitulou “*Sobre a assembleia dos santos*”, dedicando o escrito à Igreja de Deus, para que ninguém julgue ser jactância o nosso testemunho acerca do que foi dito.

Qual é o interesse de incluir na nossa pesquisa esse discurso que, embora provavelmente proferido em latim, só chegou a nós em grego? Não se mencione ainda o interesse na tradução grega da bucólica de Virgílio e as estratégias tradutórias empregadas.²⁹¹ A inclusão desse discurso se justifica pelo fato de que foi por meio dele que se efetivou, definitivamente, a cristianização da quarta bucólica e de Virgílio, ainda que Minúcio Félix e Lactâncio tenham dado os primeiros passos nessa direção. Como diz Jean-Michel Roessli:

O autor da *Oratio* é aquele que contribuiu de maneira mais nítida para a cristianização do poema virgiliano, ao lhe conferir uma exegese messiânica que ele não possuía anteriormente. Lactâncio e os demais, com efeito, haviam insistido sobretudo no milenarismo que afirmavam ali encontrar, e sua influência sobre a cristianização de Virgílio nos séculos posteriores jamais se igualou à da leitura messiânica da quarta écloga proposta pelo autor da *Oratio*, seja ele Constantino ou um autor anônimo dos séculos IV ou V de nossa era. O autor não apenas ofereceu a única exegese verdadeiramente cristológica da quarta écloga, mas também a mais completa de toda a história da literatura cristã.²⁹²

Propomo-nos, portanto, a entender como a *Oratio* operou essa transformação: o uso consciente da poética virgiliana aparece como uma ferramenta apologética para construir e legitimar a nascente identidade cristã no Império Romano tardio. A cristianização da obra virgiliana responde estrategicamente à necessidade de estabelecer a continuidade entre o mundo pagão e a revelação cristã. Mas não só: o uso de Virgílio (além de Cícero) no discurso lança os fundamentos de uma latinização do cristianismo, mostrando ligações antigas e míticas entre a fé promovida pelo orador e a poética romana enquanto representante da *Romanitas*.

A *Oração à assembleia dos santos*, se cumpre um papel apologético, deve se inserir num contexto polêmico específico, donde se torna urgente determinar a sua autoria. Isto é, além da “questão eusebiana” (determinar a autenticidade da *Vita Constantini* como obra de

²⁹¹ Como veremos, a tradução do poema para o grego possibilitou a distorção de certos elementos do poema original. Segundo Soler (2019, p. 711), “traduzido para o grego, ele é, além disso, traduzido para a linguagem cristã” (“*Traduit en grec, il est de surcroît traduit en langage chrétien*”).

²⁹² Roessli, 2021, p. 165. “*L’auteur de l’Oratio est celui qui a le plus nettement contribué à la christianisation du poème virgilien en lui conférant une exégèse messianique qu’il n’avait pas auparavant. Lactance et les autres avaient en effet surtout insisté sur le millénarisme qu’ils prétendaient y voir et leur influence sur la christianisation de Virgile dans les siècles ultérieurs n’a jamais égalé celle de la lecture messianique de la Quatrième Églogue proposée par l’auteur de l’Oratio, que celui-ci soit Constantin ou un auteur anonyme du ive ou ve siècle de notre ère. L’auteur a non seulement donné la seule véritable exégèse christologique de la Quatrième Églogue, mais aussi la plus complète de toute l’histoire de la littérature chrétienne*”.

Eusébio e, por extensão, a transmissão da *Oratio* como parte do seu propósito), foi preciso também justificar a *Oratio* como composição do imperador Constantino. O primeiro suspeito de forjar o discurso, naturalmente, foi o próprio bispo Eusébio de Cesareia. Mark Edwards, em sua introdução à obra, elenca os principais argumentos contra a suposição de que Eusébio teria composto, ou sequer adulterado, o discurso: em primeiro lugar, quando Eusébio alude ao discurso que há de ser anexado ao fim da *Vita* (VC, 4.32), ele utiliza um título ligeiramente diferente, “*Sobre a assembleia dos santos*”;²⁹³ em segundo lugar, não há indícios, no restante da obra eusebiana, de que ele seria capaz de citar Virgílio; por fim, há sutis divergências teológicas entre o que é sugerido no discurso e o tratamento de Eusébio alhures (sobre, por exemplo, a legalidade dos sacrifícios pagãos ou a natureza de Jesus Cristo). Além disso, é evidente que o texto foi composto para uma audiência de língua latina, não grega.²⁹⁴ Hadas, por outro lado, mostra que, excluída a autoria eusebiana da *Oratio*, a autoria constantiniana não foi aceita imediatamente.²⁹⁵ A ligação entre Lactâncio e Constantino já fundamentou a ideia de que Lactâncio teria composto o discurso. No entanto, a “maioria dos supostos paralelos entre os dois autores são, na verdade, lugares-comuns da apologética”.²⁹⁶

Já que mencionamos a apologética, seja dito que “nenhum gênero pode plausivelmente ser sugerido para a oração exceto o ‘apologético’”;²⁹⁷ Edwards ainda acrescenta que os cristãos cunharam esse nome a partir do verbo *apologeîn*, que significa oferecer uma defesa na corte. Se, por um lado, na corte o “apologista” advoga a causa de um cliente, por outro, na apologética o cliente é uma “causa ou tradição intelectual”. Já mencionamos que o *Octavius* de Minúcio Félix se distingue das apologias em língua grega do século II. Ora, essas apologias retinham uma “cor forense”,²⁹⁸ já que geralmente se destinavam a oficiais e magistrados romanos (e até ao imperador, ocasionalmente), em tempos de proibição legal do cristianismo. Esse é o panorama da apologética antes da *Oratio*:

²⁹³ Essa divergência não é notada por Cameron e Hall em sua tradução e comentário da *Vita*. O erro, segundo, Edwards, mostra que Eusébio não tinha mais do que um conhecimento superficial do discurso.

²⁹⁴ Edwards, 2003, p. xviii-xix. Não há, por exemplo, qualquer alusão a poetas gregos.

²⁹⁵ Como argumento, foi apontado que Fócio não demonstrou conhecimento da *Oratio* no seu epitome da *Vita*. Hadas, apesar de notar o consenso atual de que o discurso é autenticamente constantiniano, elenca as vozes divergentes contemporâneas: Cataudella, *Costantino, Giuliano, e l’Oratio ad Sanctorum Coetum*, 2001, e Geymonat, *Un falso cristiano della seconda metà del IV secolo: (sui tempi e le motivazioni della “Oratio Constantini ad Sanctorum Coetum”)*, 2001.

²⁹⁶ Hadas, 2013, p. 93. “*Most of the alleged parallels between the two authors are in fact commonplaces of apologetic*”.

²⁹⁷ Edwards, 2003, p. xiv. “*No genre can be plausibly suggested for the oration except that of ‘apologetic’: this adjectival noun, first coined by Christians to define a species of literature, derives from the verb apologein, which means to offer a defence in court. But whereas one who delivers an ‘apology’ (apologia) has only a single client in view, most commonly himself, the defendant in ‘apologetic’ is not an individual but a cause or an intellectual tradition*”.

²⁹⁸ Idem, ibidem.

Aristides (como se diz) escreveu uma apologia dirigida a Adriano (c. 140 d.C.); Justino, talvez duas apologias aos Antoninos (c. 160); Atenágoras, um apelo a Marco Antonino (c. 170); Taciano, uma oração aos gregos (que inclui os romanos, c. 170); Teófilo, um longo tratado a Autólico (c. 180); Clemente de Alexandria, um Protréptico [ou “exortação aos gregos”] (c. 190); e Tertuliano, um *Apologeticus* ou *Apologeticum* dirigido aos magistrados romanos (197), juntamente com um tratado às nações. Tertuliano semeou uma colheita de neologismos — entre eles o substantivo *Romanitas* e o uso do título *Apologeticus* — num estilo que desafiava os cânones da latinidade; em contraste, seu compatriota africano Minúcio Félix ensaiou uma hábil imitação do diálogo ciceroniano em seu *Octavius* (?c. 170), que é adversarial, mas não forense, e foi claramente concebido não para apaziguar, mas para seduzir e, assim, converter o ouvido erudito.²⁹⁹

As *Instituições divinas* de Lactâncio, das quais tratamos anteriormente, pertencem a um momento um pouco posterior. Uma vez que as perseguições arrefeceram, “os cristãos sentiram-se suficientemente seguros e suficientemente eruditos para dirigir suas arengas a críticos intelectuais, e não aos seus senhores temporais”.³⁰⁰ A esse período, isto é, a partir do terceiro século, pertencem os oito livros de Orígenes *Contra Celso* (c. 248); os sete livros *Contra as nações* de Arnóbio (c. 295);³⁰¹ a *Preparação para o Evangelho*, de Eusébio (c. 310); e as próprias *Instituições divinas*, datadas também do primeiro terço do século IV. Assim, “a apologética se tornara então uma arte que se podia cultivar sem qualquer pretensão de buscar um público pagão”.³⁰² Esse é o contexto imediato da *Oratio* como apologia: um público cristão, agora disposto a dialogar sobre sua identidade e autoentendimento nos seus próprios termos, uma vez que a ameaça de perseguição havia passado.

Uma leitura superficial da *Oratio* mostraria que seu autor lida com temas filosóficos e teológicos, além da exegese literária para fins apologéticos. Teria Constantino a capacidade técnica de compor e performar tal discurso? Silva, reconhecendo que a autoria constantiniana do discurso já fora posta à prova, nota que o testemunho biográfico de Eusébio aponta para um Constantino não apenas razoavelmente erudito, mas sumamente interessado em questões

²⁹⁹ Idem, ibidem, p. xv-xvi. “Aristides (as we hear) wrote an Apology to Hadrian (c. 140 AD), Justin perhaps two Apologies to the Antonines (c. 160), Athenagoras an Embassy to Marcus Antoninus (c. 170), Tatian an Oration to the Greeks (who include the Romans, c. 170), Theophilus a long treatise To Autolycus (c. 180), Clement of Alexandria a Protrepticus (c. 190) and Tertullian an Apologeticus or Apologeticum to the Roman magistrates (197), together with a treatise To the Nations. Tertullian sowed a crop of neologisms – among them the noun Romanitas and the titular usage of Apologeticus – in a style that defied the canons of Latinity; by contrast his fellow African Minucius Felix essayed a dextrous imitation of Ciceronian dialogue in his Octavius (?c. 170), which is adversarial but not forensic, and is plainly calculated not to appease but to beguile, and hence convert, the learned ear”.

³⁰⁰ Idem, ibidem, p. xvi. “Christians felt secure enough and erudite enough to address their harangues to intellectual critics rather than to their temporal overlords”.

³⁰¹ Como as demais obras desse período, Arnóbio não menciona perseguições contemporâneas, e por isso não precisa defender a fé cristã diante de um magistrado. Seus sete livros, na verdade, se dirigiram a figuras eclesiásticas para comprovar a sinceridade da sua fé.

³⁰² Edwards, 2003, p. xvi. “Apologetic had now become an art that one might cultivate with no pretence of seeking a pagan audience”.

doutrinárias e dogmáticas.³⁰³ Na *Vita*, Eusébio (ainda que motivado pela tarefa de construir a imagem “extremamente pró-cristã” do imperador) nos faz saber que Constantino se dedicava ao estudo das *Escrituras* (durante “vigílias”) e fazia discursos espontâneos:

Καὶ μὴν τὴν αὐτὸς αὐτοῦ διάνοιαν τοῖς ἐνθέοις συναύξων λόγοις, ἐπαγρύπνουτς μὲν διῆγε τοὺς τῶν νυκτῶν καιροὺς, σχολῇ δὲ λογογραφῶν συνεχεῖς ἐποιεῖτο τὰς παρόδους, προσήκειν ἡγούμενος ἑαυτῷ λόγῳ παιδευτικῷ τῶν ἀρχομένων κρατεῖν λογικὴν τε τὴν σύμπασαν καταστήσασθαι βασιλείαν. διὸ συνεκάλει μὲν αὐτός, μυρία δ’ ἔσπευδεν ἐπ’ ἀκρόασιν πλήθη φιλοσοφοῦντος ἀκουσόμενα βασιὰ δ’ ἔσπευδεν ἐπ’ λέγοντι θεολογίας αὐτῷ παρήκοι καιρός, πάντως που ὀρθὸς ἐστὼς συνεστραμμένῳ προσώπῳ κατεσταλμένη τε φωνῇ, μυεῖν ἔδοξεν ἂν τοὺς παρόντας σὺν εὐλαβείᾳ τῇ πάσῃ τὴν ἐνθεον διδασκαλίαν, εἴτ’ ἐπιφωνοῦντων βοαῖς εὐφήμοις τῶν ἀκροωμένων, ἅνῳ βλέπειν εἰς οὐρανὸν διένευε καὶ μόνον ὑπερθαυμάζειν καὶ τιμᾶν σεβασμίους ἐπαίνοις τὸν ἐπὶ πάντων βασιλέα.³⁰⁴

E certamente, desenvolvendo seu próprio pensamento com discursos inspirados por Deus, ele passava os períodos das noites em vigília e, dedicando seu lazer à redação de discursos, fazia apresentações contínuas, considerando que lhe competia governar seus súditos por meio da palavra pedagógica e estabelecer como racional todo o seu império. Por isso, ele mesmo convocava as assembleias, e multidões inumeráveis acorriam para ouvir o imperador filosofar; e, se ocorresse o momento de ele discorrer sobre teologia, mantendo-se em pé, com semblante concentrado e voz contida, parecia iniciar os presentes com toda a reverência no ensinamento divino. Então, quando os ouvintes gritavam em aclamação, ele acenava para que olhassem para o alto, para o céu, e que apenas admirassem e honrassem com louvores veneráveis o Rei de todas as coisas.

Aidan Scully, ao qual retornaremos mais à frente, após examinar os complexos debates acerca da proveniência da *Oratio*, observa que a bibliografia recente “concluiu, em sua maior parte, que o discurso é uma tradução amplamente autêntica das palavras de Constantino”,³⁰⁵ ainda que sua data e seu contexto exatos permaneçam em disputa. A referência na abertura da *Oratio* ao “dia da Paixão” (“ἡ τοῦ παθήματος ἡμέρα”) foi tradicionalmente interpretada pela historiografia como um indício de que o discurso teria sido pronunciado em uma Sexta-Feira Santa. Essa leitura encontra-se, por exemplo, em Edwards, que associa a expressão ao contexto litúrgico da Paixão.³⁰⁶ Contudo, ao analisar esse problema, Della Torre traz o contraponto, mostrando que Pierre Maraval demonstrou de modo convincente que tal associação é equivocada: em outro documento constantiniano — a carta do imperador às igrejas após o Concílio de Niceia, na qual comunica as decisões conciliares relativas à data da Páscoa (reproduzida em *Vita Constantini*, 3.17–20) —, o próprio Constantino associa o “dia

³⁰³ Silva, 2006, p. 48: “Durante muito tempo, a autoria do texto foi posta em dúvida, assim como as circunstâncias de sua produção. Para alguns autores, a *OC* não poderia ser atribuída a Constantino, uma vez que certos temas nela tratados exigiriam do autor um conhecimento aprofundado de teologia, filosofia e literatura, o que não se coadunaria com o perfil do imperador. Constantino, no entanto, tendo sido educado na corte de Diocleciano, não era em absoluto desprovido de erudição”.

³⁰⁴ Eusébio, *Vita Constantini*, 4.29, 1-2.

³⁰⁵ Scully, 2024, p. 37. “Recent scholarship, however, has mostly concluded that the speech is a largely authentic translation of Constantine’s words”.

³⁰⁶ Edwards, 2003, p. 1.

da Paixão” ao dia da Páscoa. Além disso, a existência de uma liturgia específica para a Sexta-feira Santa só é atestada documentalmente a partir do final do século IV, o que torna improvável que a expressão, no contexto da *Oratio*, deva ser entendida como uma referência inequívoca à Sexta-feira Santa.³⁰⁷

Como arremate para questões de autoria e ocasião do discurso, Roessli sintetizou as conclusões acadêmicas. Segundo o autor, a discussão acerca da autenticidade e da datação da *Oratio* permanece marcada por duas posições principais. A primeira corrente, hoje minoritária, considera o texto uma falsificação tardia, composta nos séculos IV ou V. A posição atualmente predominante, porém, entende o texto como um discurso autêntico de Constantino, originalmente redigido em latim e depois traduzido para o grego, ainda que com eventual auxílio ou revisão posterior. Nesse caso, permanecem em debate tanto a ocasião — variando entre uma celebração da Sexta-feira Santa em 313 ou 314, o sínodo de Antioquia em 325, ou outra circunstância indeterminada entre essas datas, possivelmente até 328 — quanto o local da pronúncia do discurso, com múltiplas hipóteses propostas, entre as quais Nicomédia tem sido favorecida pela pesquisa mais recente.³⁰⁸

³⁰⁷ Della Torre, 2021, p. 3.

³⁰⁸ Roessli, 2021, p. 126-128. “Na impossibilidade de me deter nas questões relativas à autenticidade e à datação da obra, limitar-me-ei a recordar, para simplificar, que duas teses principais se confrontam: para alguns autores — hoje cada vez menos numerosos —, esta *Oratio Constantini ad sanctorum coetum* seria um falso inteiramente composto no século IV (Geymonat, Cataudella) ou no século V (Heikel, Mancini), com o objetivo de sustentar a afirmação da *Vita Constantini* IV, 32,5, segundo a qual Constantino tinha o hábito de escrever discursos em latim e de mandá-los traduzir em seguida para o grego por um secretário de sua chancelaria, a fim de os difundir na parte oriental do Império. A *Oratio* teria sido assim produzida como prova da eloquência do imperador e da consciência que ele tinha de sua missão. Para outros, ao contrário, trata-se de um discurso autêntico, efetivamente redigido em latim e depois traduzido para o grego, com ou sem a ajuda de um conselheiro e revisto ou não por algum autor posterior, seja para a celebração da Sexta-feira Santa de 313 (Kurfess 1919–1920, 1930, 1936) ou de 314 (Edwards, Girardet 2006, 2010, 2013), seja para o sínodo de Antioquia em 325 (Mazzarino, De Decker, Miglietta, Pizzani, Lane Fox, Cervelli 1993, Belayche), seja ainda para outra circunstância indeterminada, situada entre essas duas datas, ou mesmo até 328 (Bleckmann, Marcone). Quanto ao lugar em que o Discurso teria sido pronunciado — se é que alguma vez o foi, ao menos na forma que nos chegou —, pensou-se em Tessalônica (Piganiol, Barnes 1981), Antioquia, Sárdica (Barnes 1976: em 317), Tréveris (Girardet 2006, 2010, 2013), Constantinopla (Mazzarino), Nicomédia (Kurfess 1919–1920, 1936, Ison, Bleckmann, Barnes 2001, 2011, Drake, Cristofoli, Maraval) e até mesmo Roma (Kurfess 1930, Edwards), sendo difícil pronunciar-se com certeza sobre esse ponto, embora Nicomédia conte com a preferência dos especialistas que se debruçaram mais recentemente sobre o tema” (“Faute de pouvoir m’attarder sur les questions liées à l’authenticité et à la datation de l’œuvre, je me bornerai à rappeler, pour simplifier, que deux thèses principales s’affrontent : pour certains – de moins en moins nombreux aujourd’hui –, cette *Oratio Constantini ad sanctorum coetum* est un faux composé de toute pièce au IV^e siècle (Geymonat, Cataudella) ou au V^e siècle (Heikel, Mancini), pour étayer l’affirmation de la *Vita Constantini*, IV, 32,5, selon laquelle Constantin avait pour habitude d’écrire des discours en latin et de les faire traduire ensuite en grec par un secrétaire de sa chancellerie dans le but de les diffuser dans la partie orientale de l’Empire. L’*Oratio* aurait ainsi été produite comme preuve de l’éloquence de l’empereur et de la conscience qu’il avait de sa mission. Pour d’autres au contraire, il s’agit d’un discours authentique, effectivement rédigé en latin, puis traduit en grec, avec ou sans l’aide d’un conseiller et revu ou non par quelque auteur ultérieur, soit pour la célébration du Vendredi Saint 313 (Kurfess 1919-1920, 1930, 1936) ou 314 (Edwards, Girardet 2006, 2010, 2013), soit pour le synode d’Antioche en 325 (Mazzarino, De Decker, Miglietta, Pizzani, Lane Fox, Cervelli 1993, Belayche), soit encore pour une autre circonstance indéterminée, située entre ces deux dates, voire même jusqu’en 328 (Bleckmann, Marcone). Quant au lieu où le Discours a été prononcé – s’il l’a jamais été, tout au moins sous la forme qui nous est

3.3.1 Estrutura e conteúdo da *Oratio*

Especificamente quanto à *Oratio*, continuaremos a seguir Roessli, que apresenta a estrutura e o conteúdo da obra. Como indica o próprio título, o discurso dirige-se a um público cristão, a “assembleia dos santos”, a qual certamente se tratava de bispos, mas possivelmente incluindo também presbíteros e catecúmenos. É uma apologia do cristianismo em 26 capítulos, combinando exortação homilética, argumentação filosófica, lugares-comuns apologéticos, exegese das *Escrituras* e propaganda política. Roessli identifica três partes principais. A primeira, composta pelos capítulos 1 e 2, fornece o enquadramento e a moldura programática: o discurso é pronunciado no dia da Paixão de Cristo (Roessli nota que esse dia da Paixão não significa necessariamente a Sexta-feira Santa); o orador atribui a erradicação da injustiça pagã a Cristo; invoca os mestres cristãos para corrigirem sua compreensão teológica ainda incompleta e apela à inspiração divina para orientar sua fala. A segunda parte, capítulos 3 a 10, consiste em uma primeira exposição doutrinal com um duplo objetivo: definir os traços do Deus cristão como criador único de todas as coisas e governante do universo, e denunciar a absurdidade do politeísmo, os erros dos filósofos — sobretudo epicuristas e estoicos, que postulam o acaso ou o destino como princípios regentes do mundo —, bem como as fábulas dos poetas. A terceira seção, e segunda exposição doutrinal, capítulos 11 a 21, introduz a doutrina do Filho de Deus e desenvolve uma longa reflexão sobre seu estatuto simultaneamente divino e humano, e as causas da Encarnação, que o orador afirma terem sido conhecidas ainda antes do advento de Cristo. É nesse contexto que Moisés e Daniel (figuras do *Antigo testamento*), seguidos pela Sibila e por Virgílio, são mobilizados como testemunhas da divindade e da crucificação de Cristo. Os capítulos finais, 22 a 25, descrevem as lutas e os sofrimentos dos cristãos durante as perseguições e a vitória final da Igreja sob Constantino, enquanto o capítulo conclusivo, o 26, atribui o sucesso do imperador a Deus e exorta o público a rezar a Cristo como aliado invencível e protetor dos justos.

Portanto, é no contexto da segunda exposição doutrinal (capítulos 11 a 21) que Constantino (presumindo, agora, sua autoria) recorre ao testemunho duplo da Sibila (capítulo 18) e de Virgílio (capítulos 19 a 21). Vale a pena mencionarmos o título grego desses

parvenue —, on a songé à Thessalonique (Piganiol, Barnes 1981), Antioche, Sardique (Barnes 1976 : en 317), Trèves (Girardet 2006, 2010, 2013), Constantinople (Mazzarino), Nicomédie (Kurfess 1919-1920, 1936, Ison, Bleckmann, Barnes 2001, 2011, Drake, Cristofoli, Maraval), voire même Rome (Kurfess 1930, Edwards), mais difficile de se prononcer avec certitude sur ce point, même si Nicomédie a la faveur des spécialistes qui se sont penchés récemment sur le sujet”).

capítulos.³⁰⁹ O título dado ao capítulo 19 é o seguinte: “Περὶ Σιβύλλης τῆς Ἐρυθραίας ἐν ἀκροστιχίδι τῶν τῆς μαντείας ἐπῶν τὸν κύριον καὶ τὸ πάθος δηλούσης· ἔστι δὲ ἡ ἀκροστιχὶς· Ἰησοῦς Χρυστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ Σταυρός” (“Sobre a Sibila de Eritreia, que anunciou o Senhor e a sua Paixão em versos proféticos dispostos em acróstico. O acróstico é: Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador, Cruz”). Os títulos dos capítulos seguintes são os seguintes: 19: “Ὅτι ἡ περὶ τοῦ σωτήρος μαντεία παρ’ οὐδενὸς τῶν τῆς ἐκκλησίας πέπλασται, ἀλλὰ τῆς Ἐρυθραίας Σιβύλλης ἐστίν, ἥς τὰς βίβλους Κικέρων ὁ πρὸ τῆς ἐπιδημίας τοῦ Χριστοῦ Ῥωμαῖστί μετέφρασε, καὶ ὅτι Βεργίλιος μέμνηται αὐτῆς καὶ τοῦ παρθενικοῦ τόκου, δι’ αἰνιγμάτων φόβῳ τῶν κρατούντων γυμνάζας τὸ μυστήριον” (“Que a profecia acerca do Salvador não foi forjada por ninguém da Igreja, mas pertence à Sibila de Eritreia, cujos livros Cícero traduziu para o latim antes do advento de Cristo; e que Virgílio faz igualmente menção dela e do nascimento virginal, ainda que fale desse mistério por enigmas, por temor dos governantes”); 20: “Βεργιλίου Μάρωνος ἕτερα περὶ Χριστοῦ ἔπη καὶ ἡ τούτων ἐρμηνεία, ἐφ’ οἷς δέικνυται δι’ αἰνιγμάτων ὡς παρὰ ποιητοῦ μηνυθὲν τὸ μυστήριον” (“Outros versos de Virgílio Maro acerca de Cristo e a sua interpretação, nos quais se mostra que o mistério é expresso por enigmas, como se pode esperar de um poeta”); 21: “Ὅτι οὐ δυνατόν περὶ ψιλοῦ ἀνθρώπου ταῦτα λέγεσθαι, καὶ ὅτι οἱ ἀπιστοῦντες ἀγνοοῦν θεοσεβείας καὶ τὸ εἶναι αὐτοῖς ἀγνοοῦσιν” (“Que não é possível dizer tudo isso acerca de um simples homem, e que os ímpios, por ignorância da piedade religiosa, ignoram até mesmo o seu próprio ser”).

No capítulo 17, Constantino evocara Moisés e Daniel como profetas do advento de Cristo. O orador anuncia que passará agora a apresentar “alguns testemunhos de estrangeiros” (“τῶν ἀλλοδαπῶν τι μαρτυριῶν”) a respeito do Filho de Deus e insiste em que os gentios, se confiarem em seus próprios sábios, reconhecerão que Cristo é ao mesmo tempo Deus e Filho de Deus. Reconhecemos a mesma estratégia de Lactânio, a de mobilizar testemunhos não cristãos como prova do cristianismo. Em seguida, destaca a Sibila de Eritreia, situada seis gerações após o Dilúvio e historicamente ligada aos centros oraculares apolíneos como “sacerdotisa de Apolo” (“ἱέρεια τοῦ Ἀπόλλωνος”), mas descrita como “tendo sido verdadeiramente repleta de inspiração divina” (“θείας ἐπιπνοίας ὄντως γενομένη μεστή”) e escolhida pelo Salvador para proclamar sua providência em favor da humanidade. De modo crucial, ela é chamada de “προφητις”, “profetisa”, enquanto os pagãos a denominam “μάντις”, “vidente”, no sentido de alguém inspirado pelos oráculos de Apolo. Esse deslocamento

³⁰⁹ O texto grego se encontra em Eusébio, *Constantini imperatoris oratio ad coetum sanctorum*. Heikel, Ivar (ed.). Leipzig: Hinrichs, 1902. Biblioteca Digital Perseus. Para o texto grego, foram também consultados Roessli, 2021; Hadas, 2013; e Miglietta, 2000; os quais, trazendo excertos relevantes, não contêm o texto completo.

terminológico significa uma reclassificação teológica: a Sibila é explicitamente desvinculada da inspiração oracular demoníaca e reinterpretada como uma verdadeira profetisa, análoga aos profetas bíblicos, cuja inspiração provém do Deus cristão.³¹⁰ Hadas corrobora com o peso de o orador chamar a Sibilar de profetisa.³¹¹ Após apresentar o oráculo (sobre o qual nos debruçaremos a seguir), Constantino conclui:

Καὶ ταῦτα τῇ παρθένῳ δηλαδὴ θεόθεν ἐπέστη προκηρύξαι. Μακαρίαν δ' αὐτὴν ἔγωγε κρίνω, ἣν ὁ σωτὴρ ἐξελέξατο προφητὴν τῆς ἑαυτοῦ περὶ ἡμῶν προμηθείας.³¹²

E estas coisas coube, isto é, da parte de Deus, à virgem proclamar de antemão. Eu, por minha vez, considero-a bem-aventurada, aquela que o Salvador escolheu como profetisa de sua própria providência a nosso respeito.

3.3.2 O testemunho da Sibila

A profecia sibilina que a *Oratio* mobiliza como evidência da verdade cristã se encontra nos “34 hexâmetros de um poema acróstico bem conhecido, que encontra aqui, porém, seu primeiro e mais antigo testemunho”.³¹³ Roessli observa que esse é o mais antigo testemunho conservado do acróstico nessa forma exata. Autores cristãos anteriores — Teófilo de Antioquia, Atenágoras, Clemente e, sobretudo, Lactâncio — citam versos sibilinos isolados ou grupos de versos, às vezes em grego, às vezes em paráfrase latina, mas não demonstram consciência de uma estrutura acróstica. Lactâncio, por exemplo, cita vários dos versos que mais tarde se encontrariam no acróstico e refuta as alegações pagãs de que os textos sibilinos cristãos seriam falsificações; contudo, não faz qualquer referência a um acróstico nem à fórmula cristológica específica formada pelas letras iniciais. Com base nisso, Roessli reconstrói uma história provável do poema: alguns dos versos circulavam de modo independente e foram utilizados apologeticamente antes de serem reunidos no acróstico, e o

³¹⁰ Roessli, 2021, p. 129: “É o mesmo termo, ἐπιπνοία, que ele emprega para falar da inspiração dos profetas em 1,3 e da Sibila em 18,2, a qual ele qualifica como profetisa, προφητις, em 18,5, ao passo que os pagãos a consideram uma μάντις (19,1), uma diferença sem dúvida significativa” (“C’est le même mot, ἐπιπνοία, qu’il emploie pour parler de l’inspiration des prophètes en 1, 3 et de la Sibylle en 18, 2, qu’il qualifie de prophétesse, προφητις, en 18, 5, alors que les païens en font une μάντις (19, 1), une différence sans doute significative”).

³¹¹ Hadas, 2013, p. 94: “Mais uma vez, a Sibila é invocada como testemunha do próprio gentio contra si mesmo. Encontramos também, como em Lactâncio, a afirmação explícita de que ela é divinamente inspirada. Antes de a *Oratio* citá-la, ela é apresentada como ‘θείας ἐπιπνοίας ὄντως γενομένη μεστή’ (‘tendo sido verdadeiramente repleta de inspiração divina’), e isso é reafirmado após a citação, chegando a *Oratio* inclusive a chamá-la de profetisa” (“Once again, the Sibyl is to be invoked as the gentile’s own witness against themselves. We find also, like in Lactantius, that she is openly stated to be divinely inspired. Before the *Oratio* quotes her, she is introduced as θείας ἐπιπνοίας ὄντως γενομένη μεστή (‘having been truly filled with divine inspiration’), and this is then re-affirmed after the quote, the *Oratio* even going so far as to call her a prophetess”).

³¹² *Oratio*, 18.5.

³¹³ Roessli, 2021, p. 135. “L’orateur cite alors des vers de la Sibylle, plus précisément les trente-quatre hexamètres d’un poème acrostiche bien connu, mais qui trouve ici sa première et sa plus ancienne attestation”.

próprio acróstico deve ter sido composto em grego até o século IV, como atestado tanto na *Oratio* quanto no livro 8 dos *Oracula Sibyllina*, que conserva uma versão amplamente sobreposta, embora não idêntica. Agostinho cita posteriormente um acróstico latino na *Cidade de Deus* 18.23, observando a existência de duas traduções latinas, uma deficiente e outra melhor; seu texto latino, porém, omite os sete versos finais cujas iniciais formam ΣΤΑΥΡΟΣ, a palavra “cruz”.³¹⁴ Seja como for, o clímax da seção sibilina é a citação desse célebre acróstico de 34 hexâmetros cujas letras iniciais formam ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΕΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ ΣΤΑΥΡΟΣ (“Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador, Cruz”). Constantino alega que, por meio desses versos cujas primeiras letras formam o acróstico, a Sibila teria profetizado o que havia de acontecer com Jesus Cristo:

Δι' ἐπῶν περὶ τοῦ θεοῦ τὰ μέλλοντα προεθέσπισεν, σαφῶς ταῖς προτάξεσι τῶν πρώτων γραμμάτων, ἥτις ἀκροστιχὶς λέγεται, δηλοῦσα τὴν ἱστορίαν τῆς τοῦ Ἰησοῦ κατελεύσεως.³¹⁵

Por meio de versos acerca de Deus, ela predisse as coisas futuras, indicando claramente, pelas disposições das primeiras letras, aquilo que se chama acróstico, a história da vinda de Jesus.

Na verdade, o poema não versa exatamente sobre o que aconteceria com Jesus. Acerca dessa introdução ao acróstico, Roessli comenta:

Essa declaração contrasta com o silêncio do autor quanto ao próprio conteúdo do oráculo, que anuncia não tanto a vinda do Salvador, sua Encarnação, mas antes a sua Parusia e o Juízo final, ainda que em termos e imagens bastante marcantes. Em geral, quando autores cristãos citam versos da Sibila com fins apologéticos, eles os escolhem cuidadosamente para sustentar seu argumento exatamente no ponto em que os reproduzem.³¹⁶

Trata-se de um poema fortemente apocalíptico. O autor da *Oratio*, no entanto, não destaca o elemento escatológico do poema. Antes, enfatiza a primeira vinda de Cristo.³¹⁷ A esse respeito, Roessli diz:

Deve-se concluir disso, como alguns pensam, que é antes de tudo a capacidade da Sibila de pronunciar as palavras do acróstico que deve incitar o leitor ou ouvinte da *Oração* a maravilhar-se com o dom profético da Sibila e a reconhecer o caráter divino da inspiração que a anima? Talvez seja necessário desconfiar desta primeira impressão e pensar que, para o autor da *Oratio*, o acróstico anuncia verdadeiramente a primeira vinda de Jesus, mas que esta não está desconectada da Parusia, que ela prepara e prefigura, por assim dizer. A este respeito, é impressionante notar que, a partir da época carolíngia até o Concílio de Trento que o proibiu, a versão latina do

³¹⁴ Cf. Roessli, 2021, p. 135-138.

³¹⁵ *Oratio*, 18.3.

³¹⁶ *Oratio*, 18.3.

³¹⁷ O mesmo procedimento será adotado na sua exegese da quarta bucólica.

acróstico citada por Agostinho e pelo *Sermão contra os Judeus, os pagãos e os Arianos*, amputada dos sete últimos versos sobre a cruz, era cantada na véspera de Natal, festa da natividade do Salvador, no sul da França, na Itália, em Castela e sobretudo nas terras catalães. Se isso pôde ser feito, é porque “desde Gregório, o Grande, era tradicional falar, a propósito do Advento, de dois adventos de Cristo, aquele pelo qual ele veio entre os homens na Encarnação, e aquele que virá julgá-los no momento da Parusia”. Tem-se, portanto, o direito de se perguntar se, para o autor da *Oratio*, a primeira e a segunda vinda de Cristo já não estão estreitamente ligadas no plano teológico, mesmo que ele relacione mais explicitamente o acróstico sibilino à primeira vinda.³¹⁸

Para Constantino, não importava tanto o conteúdo do poema (“fruto de interpolações cristãs dentro dos livros sibilinos”, segundo Miglietta) quanto o acróstico em si mesmo, na medida em que “a forma do acróstico, com a qual eram por vezes fixadas em hexâmetros as profecias sibilinas, era considerada garantia de genuinidade”.³¹⁹ Ao demonstrar que uma autoridade ancestral e neutra como a Sibila já havia inscrito o nome de Cristo em seus versos, Constantino refutava o ceticismo dos intelectuais pagãos, apresentando o cristianismo não como uma inovação recente, mas como o cumprimento de um destino histórico universalmente vaticinado. Mesmo assim, no capítulo seguinte, Constantino insiste na autenticidade desses versos:

Ἀλλ’ οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ἀπιστοῦσιν, καὶ ταῦτα ὁμολογοῦντες Ἐρυθραίαν γεγενῆσθαι Σίβυλλαν μάντιν, ὑποπτέουσιν δέ τινα τῶν τῆς ἡμετέρας θρησκείας ποιητικῆς μούσης οὐκ ἄμοιρον τὰ ἔπη ταῦτα πεποιηκέναι, νοθεύεσθαι τε αὐτὰ καὶ Σιβύλλης θεσπίσματα εἶναι λέγεσθαι.³²⁰

Mas a maioria dos homens não acredita, ainda que admitam isto: que a Sibila Eritreia foi uma vidente [μάντιν].³²¹ Suspeitam, porém, que alguém de nossa religião, não desprovido de

³¹⁸ Idem, ibidem, p. 139-140. “Doit-on en conclure, comme certains le pensent, que c’est d’abord et avant tout la capacité de la Sibylle à prononcer les mots de l’acrostiche qui est censée inciter le lecteur ou auditeur du Discours à s’émerveiller du don prophétique de la Sibylle et à reconnaître le caractère divin de l’inspiration qui l’anime? Peut-être faut-il se défier de cette première impression et penser que pour l’auteur de l’*Oratio* l’acrostiche annonce vraiment la première venue de Jesus, mais que celle-ci n’est pas déconnectée de la Parousie, qu’elle prépare et préfigure pour ainsi dire. À cet égard, il est frappant de noter qu’à partir de l’époque carolingienne jusqu’au Concile de Trente qui l’interdit, la version latine de l’acrostiche citée par Augustin et le Sermon contre les Juifs, les païens et les Ariens, amputée des sept derniers vers sur la croix, était chantée la veille de Noël, fête de la nativité du Sauveur, dans le sud de la France, en Italie, en Castille et surtout dans les pays catalans. Si cela a pu se faire, c’est parce que ‘depuis Grégoire le Grand, il était traditionnel de parler, à propos de l’Avent, de deux avènements du Christ, celui par lequel il est venu parmi les hommes dans l’Incarnation, et celui qui viendra les juger lors de la Parousie.’ On est donc en droit de se demander si pour l’auteur de l’*Oratio* déjà la première et la seconde venue du Christ ne sont pas étroitement liées sur le plan théologique, même s’il rattache plus explicitement l’acrostiche sibyllin à la première venue”.

³¹⁹ Miglietta, 2000, p. 251. “*Questi brevi cenni, relativi al contenuto del brano, sono sufficienti per individuarne la struttura apologetica, frutto di interpolazioni cristiane all’interno dei libri sibillini, con l’impiego del frasario apocalittico. Accogliendo tale inserzione, tuttavia, Costantino intendeva proprio confutare l’accusa che le profezie acrostiche della Sibilla Eritrea intorno a Gesù fossero un falso cristiano, poiché la forma dell’acrostico, con la quale venivano talora fissate in esametri le profezie sibilline, era ritenuta ‘garanzia di genuinità’*”.

³²⁰ *Oratio*, 19.1.

³²¹ Observemos como os pagãos crêem que a Sibila era uma vidente, enquanto Constantino a denomina profetisa.

quinhão da musa poética, tenha composto estes versos, e que eles tenham sido falsificados e se diga serem oráculos da Sibila.

É a necessidade de defender a autenticidade desse oráculo que move o orador a recorrer a Virgílio, por meio de um argumento cronológico. Ainda no capítulo 19:

ἐν προφανεῖ δ' ἀλήθεια, τῆς τῶν ἡμετέρων ἀνδρῶν ἐπιμελείας συλλεξάσης τοὺς χρόνους ἀκριβέστερον, ὥς πρὸς τὸ μηδὲνα τοπάζειν μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ κάθοδον καὶ κρίσιν γεγενῆσθαι τὸ ποίημα καὶ ὥς πάλαι προλεχθέντων ὑπὸ Σιβύλλης τῶν ἐπῶν ψεῦδος διαφημίζεσθαι. ὡμολόγηται γὰρ Κικέρωνα ἐντετυχηκότα τῷ ποιήματι μετενεγκεῖν τε αὐτὸ εἰς τὴν Ῥωμαίων διάλεκτον καὶ ἐντάζει αὐτὸ τοῖς ἑαυτοῦ συντάγμασιν, τοῦτον δ' ἀνηρῆσθαι κρατήσαντος Ἀντωνίου· Ἀντωνίου δ' αὖ πάλιν Αὐγουστον περιγεγενῆσθαι, ὃς ἔξ καὶ πεντήκοντα ἔτεσιν ἐβασίλευσε. τοῦτον Τιβέριος διεδέξατο, καθ' ὃν χρόνον ἡ τοῦ σωτῆρος ἐξέλαμψε παρουσία, καὶ τὸ τῆς ἀγιωτάτης θρησκείας ἐπεκράτησε μυστήριον ἢ τε νέα τοῦ δήμου διαδοχὴ συνέστη, περὶ ἧς οἶμαι λέγειν τὸν ἐξοχώτατον τῶν κατὰ Ἰταλίαν ποιητῶν.³²²

A verdade está manifesta, visto que a diligência de nossos homens reuniu a cronologia com exatidão, para que ninguém suponha que o poema tenha sido composto após a vinda e o julgamento de Cristo, nem que seja difundido como falsidade o fato de esses versos terem sido proferidos pela Sibila há muito tempo. Pois é reconhecido que Cícero, tendo encontrado o poema, traduziu-o para o dialeto dos romanos e inseriu-o em suas próprias obras; este [Cícero] foi morto quando Antônio tomou o poder; Antônio, por sua vez, foi vencido por Augusto, que reinou por 56 anos. A este sucedeu Tibério, tempo em que brilhou a vinda do Salvador, prevaleceu o mistério da santíssima religião e estabeleceu-se a nova linhagem do povo, sobre a qual creio que fala o mais excelso dos poetas da Itália.

O autor então cita os v. 7 (“já uma nova progênie é enviada do alto céu”) e 1 (“Musas da Sicília, [coisas] um pouco maiores cantemos!”) da quarta bucólica antes de retornar à Sibila:

τί τούτου φανερώτερον; προστίθῃσι γάρ· “Ἦλυθε Κυμαίου μαντεύματος εἰς τέλος ὁμῆ”, Κυμαίαν αἰνιττόμενος δηλαδὴ τὴν Σίβυλλαν.³²³

Que haveria de mais manifesto do que isto? Pois ele acrescenta: “Chegou ao fim a voz do oráculo de Cumas”. Aludindo, evidentemente, por “de Cumas”, à Sibila.

Com isso, ele quer dizer que aquilo sobre o qual o oráculo de Cumas (a Sibila) profetizou havia se cumprido. O v. 4, citado em grego acima, diz em latim: “Vem já a última idade do canto de Cumas”. A versão grega não fala da “última idade”. Segundo Edwards, “Constantino sem dúvida eliminou isso [a “última idade” do verso] porque o fim ainda não havia chegado”.³²⁴ É conveniente mencionarmos aqui a aparente confusão entre a Sibila de Cumas (a da quarta bucólica) e a Sibila Eritreia, a qual Constantino vinha exaltando como profetisa legítima. Essa confusão entre as Sibilas de Eritreia e de Cumas na *Oratio* é

³²² *Oratio*, 19.2-4.

³²³ *Oratio*, 19.4.

³²⁴ Edwards, 2003, p. 45. “Constantine no doubt deleted this because the end had not yet come”.

interpretada de modos diversos: como um erro de transmissão ou imperícia do orador, que ignora as distinções geográficas, e chega mesmo a atribuir a Cícero uma tradução inexistente; como reflexo de uma hesitação teológica presente inclusive em Agostinho, que admite incerteza sobre qual profetisa teria proferido o acróstico e, portanto, pertenceria à *Ciuitas Dei*; ou, mais provavelmente, como resultado de tradições que relatam a viagem da Sibila Eritreia à Itália. Historicamente, essa fusão é reforçada pelo fato de que, após o incêndio do Capitólio em 83 a.C., o Senado romano buscou os oráculos em várias cidades da Itália, da Grécia e da Ásia Menor, inclusive a Eritreia, a fim de recompor os *Libri sibyllini*, “colocados sob a égide da Sibila de Cumas”, permitindo que Constantino identificasse ambas as figuras sob uma única autoridade profética.³²⁵

Assim, chegamos à bucólica bastante indiretamente: “É preciso reconhecer, no entanto, que a maneira como o autor da *Oratio* estabelece a transição para a quarta écloga é bastante obscura”.³²⁶ O argumento é o seguinte: os oráculos precedem Cícero, que precedeu Antônio, que precedeu Augusto, separado por 56 anos de Tibério, que reinava quando Cristo nasceu. Portanto, os oráculos precedem Cristo.³²⁷ Mas o autor não envolve a bucólica

³²⁵ Roessli, 2021, p. 154-156: “Esta aparente incoerência tem sido interpretada de diversas maneiras: para alguns, poderia tratar-se de uma simples confusão entre Eritreia e Cumas, por parte do autor ou de um copista posterior; para outros, ao contrário, é o sinal da imperícia do orador, que não apenas atribui a Cícero uma tradução inexistente do acróstico, mas que nem sequer faz a diferença entre a Sibila de Eritreia e a de Cumas; para outros ainda, esta aparente contradição reflete, na realidade, uma dúvida ou uma hesitação da qual se encontra um eco no próprio Agostinho: este especifica, de fato, que o oráculo que acaba de citar — o acróstico — é um oráculo da Sibila de Eritreia ou, segundo alguns, da de Cumas, mostrando por aí que ele tinha consciência de uma incerteza sobre a identidade da sibila que pronunciara o acróstico e, consequentemente, sobre a identidade da Sibila que adquirira, aos seus olhos, o privilégio de fazer parte da *ciuitas Dei*. Esta hesitação ou confusão, se confusão houver, decorre provavelmente de testemunhos antigos relatando que a Sibila de Eritreia viajou para Cumas. Acrescente-se a isso um fato bem conhecido pelo autor da *Oratio*, como por Lactânio e Agostinho: após a destruição dos *Libri sibyllini* no incêndio do Capitólio em 83 a.C., o Senado romano ordenou o envio de uma expedição a diversas cidades da Itália, da Grécia e da Ásia Menor, nomeadamente a Eritreia, para reconstituí-los. Ora, os *Libri sibyllini* estavam colocados sob a égide da Sibila de Cumas. Tudo isso pode muito bem ter levado o autor da *Oratio* a identificar Cumas e Eritreia [...]” (“*Cette apparente incohérence a été diversemment interprétée : pour certains, il pourrait s’agir d’une simple confusion entre Érythrées et Cumes, de la part de l’auteur ou d’un copiste ultérieur; pour d’autres au contraire, c’est le signe de l’impéritie de l’orateur, qui non seulement attribue à Cicéron une traduction inexistante de l’acrostiche, mais qui ne fait même pas la différence entre la Sibylle d’Érythrées et celle de Cumes; pour d’autres encore, cette apparente contradiction reflète en réalité un doute ou une hésitation, dont on trouve un écho chez Augustin lui-même: celui-ci précise en effet que l’oracle qu’il vient de citer – l’acrostiche – est un oracle de la Sibylle d’Érythrées ou, selon certains, de Cumes, montrant par là qu’il avait conscience d’une incertitude sur l’identité de la sibylle ayant prononcé l’acrostiche et, partant, sur l’identité de la Sibylle ayant acquis, à ses yeux, le privilège de faire partie de la ciuitas Dei. Cette hésitation ou confusion, si confusion il y a, découle probablement de témoignages antiques rapportant que la Sibylle d’Érythrées a voyagé à Cumes. Ajoutons à cela un fait bien connu de l’auteur de l’*Oratio*, comme de Lactance et d’Augustin: après la destruction des Libri sibyllini dans l’incendie du Capitole en 83 av. J.-C., le Sénat romain ordonna l’envoi d’une expédition dans diverses villes d’Italie, de Grèce et d’Asie Mineure, notamment à Érythrées, pour les reconstituer. Or, les Libri sibyllini étaient placés sous l’égide de la Sibylle de Cumes. Tout cela a très bien pu amener l’auteur de l’*Oratio* à identifier Cumes et Érythrées [...]*”).

³²⁶ Idem, ibidem, p. 153. “Il faut reconnaître néanmoins que la manière dont l’auteur de l’*Oratio* assure la transition vers la *Quatrième Éclogue* est assez obscure”.

³²⁷ Hadas, 2013, p. 97.

diretamente nessa cronologia, preferindo apoiar o seu argumento sobre uma versão ciceroniana inexistente. A razão para essa escolha parece ser que, segundo o orador sugere, Virgílio se apoiou em Cícero. Isso não é dito explicitamente, e o autor não parece interessado em usar Virgílio como prova para a autenticidade da Sibila. O autor não nota, por exemplo, que os paralelos entre a bucólica e os oráculos estão nas passagens sobre a Idade de Ouro (como viu Lactâncio): “Na verdade, o autor parece interessado na écloga essencialmente por ela mesma. Seu tom quando a discute é expositivo, em vez de argumentativo”.³²⁸

3.3.3 O testemunho de Virgílio

É tempo de nos voltarmos para a tradução e exegese da quarta bucólica nos capítulos 19 a 21. A *Oratio* contém extensas traduções gregas dos versos latinos da bucólica, acompanhadas de comentários teológicos. Essa versão grega tem sido objeto de detalhado trabalho filológico,³²⁹ e Roessli baseia-se nesses estudos para mostrar que a tradução não é neutra; antes, trata-se de uma versão “domesticada” de Virgílio.³³⁰ Ela já codifica decisões interpretativas, por exemplo, ao selecionar um vocabulário grego com ressonâncias teológicas cristãs e ao enfatizar elementos que se prestam a uma leitura cristológica. Roessli nos informa que a *Oratio* oferece a mais completa exegese cristã da quarta bucólica que sobreviveu da Antiguidade. Enquanto autores cristãos anteriores, particularmente Lactâncio, haviam lido a bucólica sob uma perspectiva milenarista, a *Oratio* de Constantino interpreta sistematicamente a criança e o imaginário de renovação cósmica como referindo-se à Encarnação e à obra salvífica de Cristo.

Relevante notarmos de que modo a quarta bucólica aparece no texto grego: os versos são citados em uma versão grega que oscila entre a tradução e a adaptação.³³¹ São omitidos ou dilacerados os versos que não se prestam a uma releitura cristã, além daqueles que são diretamente falsificados. Além disso, por vezes o comentário parece depender mais da tradução grega do que do original latino. Mas isso gera um problema. Parece evidente que o discurso foi pronunciado em latim para uma audiência latina. O nome de Virgílio sequer é

³²⁸ Idem, ibidem, p. 98. “*Instead, the author seems interested in the Eclogue essentially for its own sake. His tone in discussing it is expository rather than argumentative*”.

³²⁹ Roessli, 2021, p. 158.

³³⁰ Idem, ibidem, p. 157.

³³¹ Nos termos de Hardwick (2003, p. 9), uma adaptação é “uma versão da fonte desenvolvida para um propósito distinto ou insuficientemente próximo para ser considerada uma tradução”, conceito bastante próximo do conceito de versão, “uma refiguração de uma fonte (geralmente literária ou dramática) que é livre e seletiva demais para ser classificada como tradução” (2003, p. 10) (“*a version of the source developed for a different purpose or insufficiently close to count as a translation [...] a refiguration of a source (usually literary or dramatic) which is too free and selective to rank as translation*”).

mencionado, sendo ele simplesmente denominado “o mais excelso dos poetas da Itália”.³³² Isso, aliado ao fato de que os versos da bucólica são citados foram da ordem original, aponta para uma audiência familiarizada com Virgílio e com a quarta bucólica. A questão da língua original da *Oratio* e sua relação com a tradução de Virgílio divide os especialistas em três vertentes principais:³³³ a primeira sugere que o comentário foi redigido diretamente sobre a versão grega, o que negaria a existência de um original latino; a segunda defende que o texto original em latim sofreu reajustes deliberados no momento da tradução para o grego para se adequar à exegese cristã; e a terceira propõe que o comentário latino foi escrito sobre o original de Virgílio, mas que os versos foram posteriormente vertidos para o grego por um tradutor específico, que os forçou a concordar com a interpretação teológica do autor do discurso. Edwards se posiciona firmemente a favor da posição segundo a qual a autoria de Constantino pressupõe a redação original da *Oratio* em latim, visto que, segundo o testemunho de Eusébio, o imperador carecia de domínio sobre outros idiomas. Embora ele reconheça que críticos já sugeriram que a exegese da quarta bucólica deriva da tradução grega e não do original virgiliano, Edwards contrapõe a essa tese a observação de que apenas uma audiência latina reconheceria a autoridade de Virgílio. O autor justifica em suas notas a prioridade latina ao demonstrar que os comentários podem ser sistematicamente rastreados até o texto original latino e que as imprecisões nas citações decorrem de um orador que conhecia e citava os versos de cor.³³⁴

³³² *Oratio*, 19.4.

³³³ Roessli, 2021, p. 162: “Diante da dificuldade em conciliar a seção virgiliana e suas anomalias com o testemunho de Eusébio – segundo o qual, como já recordado, Constantino tinha o hábito de compor seus próprios discursos em latim e depois mandá-los traduzir para o grego –, as respostas dos especialistas têm sido muito diversas. As convergências entre o comentário e a tradução grega contra o original virgiliano, em particular, foram interpretadas de maneira diametralmente oposta. Se para alguns estas representam um indício claro de que o comentário foi feito sobre a versão grega e que, por conseguinte, nunca houve uma versão latina da *Oratio*, para outros elas se explicam pelas reorganizações que o texto constantiniano sofreu no momento da tradução para o grego; para outros ainda, não é o comentário que depende da versão grega da écloga, mas o contrário: o comentário teria sido feito em latim sobre os versos de Virgílio, os quais teriam sido traduzidos em um segundo momento, por um tradutor diferente daquele do restante da *Oratio*, o qual, na tradução dos versos de Virgílio, teria se conformado à exegese do autor do Discurso” (“Devant la difficulté à concilier la section virgilienne et ses anomalies avec le témoignage d’Eusèbe – selon qui, comme déjà rappelé, Constantin avait pour habitude de composer ses propres discours en latin puis de les faire traduire en grec –, les réponses des spécialistes ont été très diverses. Les convergences entre le commentaire et la traduction grecque contre l’original virgilien, en particulier, ont été interprétées de manière diamétralement opposée. Si pour certains celles-ci représentent un indice clair que le commentaire a été fait sur la version grecque et que, par conséquent, il n’y a jamais eu de version latine de l’*Oratio*, pour d’autres elles s’expliquent par les réaménagements que le texte constantinien a subi au moment de la traduction en grec; pour d’autres encore, ce n’est pas le commentaire qui dépend de la version grecque de l’églogue, mais le contraire : le commentaire aurait été fait en latin sur des vers de Virgile, qui auraient été traduits dans un second temps, par un traducteur différent de celui du reste de l’*Oratio*, lequel, dans la traduction des vers de Virgile, se serait conformé à l’exégèse de l’auteur du Discours”).

³³⁴ Edwards, 2003, p. xxvi.

Feitos esses comentários, podemos traçar a exposição da quarta bucólica na *Oratio*. O primeiro verso citado — após ser dito que “o mais excelso dos poetas da Itália” anunciara que “estabeleceu-se a nova linhagem do povo” (“ἡ τε νέα τοῦ δήμου διαδοχὴ συνέστη”) ³³⁵ — é o 7 (“*iam nova progenies caelo demittitur alto*”, “já uma nova progênie é enviada do alto céu”), que aparece desse modo: “ἐνθεν ἔπειτα νέα πληθὺς ἀνδρῶν ἐφαάνθη” ³³⁶ (“dali, então, uma nova multidão de homens apareceu”). O original latino seria uma oportunidade perfeita para se mencionar a Encarnação, porém, em vez disso, o autor da *Oratio* se aproveita da ambiguidade de *progenies* (que pode significar tanto um indivíduo como um grupo de pessoas) para identificá-la com uma “νέα πληθὺς ἀνδρῶν” ³³⁷ (“nova multidão de homens”), isto é, a nova sociedade da Igreja. Como não se diria que esses homens são “enviados do céu”, o original “*caelo demittitur*” é substituído por “ἐφαάνθη”, aoristo passivo de φαίνω (aparecer, brilhar, manifestar-se). Logo em seguida, o orador cita o v. 1. Onde no original se lê “*Sicelides Musae, paulo maiora canamus*” (“Musas da Sicília, [coisas] um pouco maiores cantemos”), aqui aparece “Σικελίδες Μοῦσαι, ³³⁸ μεγάλην φάτιν ὑμνήσωμεν” ³³⁹ “Musas da Sicília, louvemos o grande anúncio” ³⁴⁰ (ou “oráculo”). Imediatamente, perguntando “que poderia ser mais claro que isso?”, o orador cita o v. 4 da bucólica (“*Vltima Cumaei uenit iam carminis aetas*”, “Vem já a última idade do canto de Cumas”), traduzido como “Ἦλυθε Κυμαίου μαντεύματος εἰς τέλος ὁμφή” ³⁴¹ “Chegou ao fim a voz do oráculo de Cumas”. O verbo “Ἦλυθε” (“chegou”, aoristo segundo do verbo ἔρχομαι) aliado a “εἰς τέλος” (“para o fim”, “até o fim”) sugere a realização plena ou o cumprimento final da profecia sibilina na figura de Cristo. Ao utilizar o termo “ὁμφή”, que possui uma conotação de voz divina, ³⁴² o autor reforça o caráter sagrado da profecia.

O orador cita a seguir os v. 4 e 5, que facilmente se prestam a uma leitura cristã: “[*M*]agnus ab integro saeculorum nascitur ordo / iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna” (“a grande ordem dos séculos nasce de novo. / Já retorna a Virgem, retornam os reinos saturninos”). Esses versos são traduzidos para o grego do seguinte modo: “Αὐθις ἄρ’ αἰώνων ἱερὸς στίχος ὄρνυται ἡμῖν / Ἦκει παρθένος αὐθις ἄγους’ ἐρατὸν βασιλῆα” ³⁴³ (“Então surge

³³⁵ *Oratio*, 19.3.

³³⁶ *Oratio*, 19.4.

³³⁷ *Oratio*, 19.4.

³³⁸ *Sicelides Musae*/Σικελίδες Μοῦσαι, enquanto referência pagã, não é censurada, como algumas outras personagens ao longo da exegese. Voltaremos a isso abaixo.

³³⁹ *Oratio*, 19.4.

³⁴⁰ Segundo o *Dicionário grego-português*, φάτις é tanto “aquilo que se diz de alguém” como “palavra de um deus; oráculo”.

³⁴¹ *Oratio*, 19.4.

³⁴² Segundo o *Dicionário grego-português*, ὁμφή significa: voz, voz divina, voz profética, oráculo, profecia.

³⁴³ *Oratio*, 19.5.

para nós a ordem sagrada dos séculos novamente. / Retorna a Virgem, trazendo novamente o amável Rei”). Em primeiro lugar, devemos apontar que a citação inexata do v. 5 é um dos argumentos a favor de uma versão original em latim do discurso. Edwards aponta que (grifos do autor)

[...] o orador confundiu a écloa 4.5 (“*magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*”, “a grande ordem das eras nasce do princípio”) com a *Eneida* 7.44 (“*maior rerum mihi nascitur ordo*”, “uma nova ordem de coisas nasce para mim”) para precipitar um novo verso: “*magnus ab integro rerum mihi nascitur ordo*”. Em latim, a confusão é facilitada por semelhanças métricas e verbais que dificilmente teriam sido preservadas em grego, mesmo que ambos os versos já tivessem sido traduzidos.³⁴⁴

Desse modo, o comentarista nota que o texto de Constantino cria um híbrido entre dois versos diferentes de Virgílio, um erro compreensível quando se citam versos memorizados. Ainda no v. 5, notemos que “Ἰερός” substitui “*magnus*”, sublinhando o caráter sagrado, e que o orador omitiu “*Saturnia regna*”, talvez porque leitores da versão grega do discurso teriam associado Saturno a Cronos, o titã devorador de seus filhos, e não à Idade de Ouro, como os romanos.³⁴⁵ Quanto ao v. 6, como se a sua tradução não fosse suficientemente clara, Constantino ainda adiciona um comentário: “[Τ]ίς οὖν ἂν εἴη παρθένος ἡ ἐπανήσουκα; ἄρ’ οὐχ ἡ πλήρης τε καὶ ἔγκυος γενομένη τοῦ θεοῦ πνεύματος;”³⁴⁶ (“Quem seria, então, a virgem que retornaria? Não seria aquela que ficou plena e grávida do Espírito Divino?”). A Virgem, no poema original, é a deusa Justiça; como ela era associada à constelação de *Virgo*, “o poeta pode estar anunciando a finalização de um ciclo astronômico”.³⁴⁷ A insistência sobre a Virgem “se conforma à teologia cristã ao enfatizar o papel ativo da Virgem no estabelecimento da nova ordem”, notando-se que “o motivo de uma virgem gerando um rei vincula a écloa grega aos relatos evangélicos da Natividade em Mt. 1, 18-2, 11 e em Lc. 1, 26-35”.³⁴⁸ Mas de que modo “Retorna a Virgem”? O tradutor verteu “*redit*” como “ἦκει [...] αὖθις” (“[ela] vem / chegou / retorna novamente”), associando isso à Segunda Vinda, e não à Encarnação, embora a Segunda Vinda não apareça de novo na exegese.

³⁴⁴ Edwards, 2003, p. 45. “[...] *the speaker has confused Eclogue 4.5 (“magnus ab integro saeculorum nascitur ordo”, “the great order of ages is born from the beginning”) with Aeneid 7.44 (“maior rerum mihi nascitur ordo”, “a new order of things is born for me”) to precipitate a new line: “magnus ab integro rerum mihi nascitur ordo”. In Latin the confusion is facilitated by metrical and verbal similarities which are unlikely to have been preserved in Greek, even if both lines had already been translated”.*

³⁴⁵ Idem, *ibidem*, p. 45-46.

³⁴⁶ *Oratio*, 19.6.

³⁴⁷ Idem, *ibidem*. “... *the poet may be announcing the completion of some astronomical cycle*”.

³⁴⁸ Cf. Roessli, 2021, p. 160. “[...] *se conforme à la théologie chrétienne en soulignant le rôle actif de la Vierge dans l’établissement de l’ordre nouveau [...]. Le motif d’une vierge engendrant un roi lie l’Églogue grecque aux récits évangéliques de la Nativité en Mt 1, 18-12, et en Lc 1, 26-35*”.

Os versos citados a seguir também são cristianizados. Constantino cita da bucólica os v. 8 a 10a: “[T]u modo nascenti puero, quo ferrea primum / desinet ac toto surget gens aurea mundo, / casta faue Lucina” (“Tu agora ao menino nascente, por quem primeiro a [gente] férrea / cessará e em todo o mundo surgirá a gente áurea, / favorece, casta Lucina”), traduzindo-os assim: “Τὸν δὲ νεωστὶ πᾶϊν τεχθέντα, φαεσφόρε μήνη, / Ἀντὶ σιδηρεῖς χρυσῆν γενεὴν ὀπάσαντα, / Προσκύνει”:³⁴⁹ “E à criança recém-nascida, ó Lua portadora de luz, / que concedeu uma linhagem de ouro em vez de uma de ferro, / adora!” A alteração mais significativa ocorre na substituição do imperativo latino “*faue*” (“abençoa/sê favorável”), dirigido à deusa Lucina, pelo grego “Προσκύνει” (“adora”), termo que transpõe a cena de um contexto mitológico (a deusa Lucina era a protetora das mulheres parturientes) para um ato de devoção especificamente cristã ao Menino Jesus. Essa alteração ecoa o salmo 148:3, em que se ordena que o sol, a lua e os astros “louvem a Deus”. A invocação à Lua como “portadora de luz” (“φαεσφόρε μήνη”) é reinterpretada pela exegese de Constantino para vincular o poema aos relatos evangélicos da Natividade, pois “Προσκύνει [adora] remete ao vocabulário de Mt. 2, 11 (“προσκύνησαν αὐτῷ” [adoraram-no]); a estrela de Belém mencionada em Mt. 2, 2.9-10 serve à criança divina assim como a lua da écloga grega é encorajada a fazê-lo”.³⁵⁰

O orador então salta para os v. 13 e 14 imediatamente (junto aos dois precedentes, esses quatro versos são citados sem interrupção ou comentários). No original, “*te duce, si qua manent sceleris uestigia nostri, / inrita perpetua soluent formidine terras*” (“sob teu comando, se permanecem vestígios de nosso crime, / [eles], tornados vãos, libertarão as terras do medo perpétuo”). Na bucólica grega: “Τοῦδε γὰρ ἄρχοντος τὰ μὲν ἔλκεα πάντα βρότεια / ἴαται, στοναχαὶ δὲ κατευνάζονται ἀλιτρῶν”³⁵¹ (“Pois, sob o comando deste, todas as feridas mortais / são curadas, e são acalmados os lamentos dos pecadores”). Onde o latim fala em “vestígios de nosso crime” (“*sceleris uestigia nostri*”), o grego utiliza “ἔλκεα” (“feridas”) e “ἀλιτρῶν” (“pecadores”). O termo “ἀλιτρῶν” tem uma carga moral e religiosa mais específica do que o termo genérico para “crime” ou “erro” em latim. O uso do verbo “ἴαται” (“curar”) introduz a metáfora de Cristo como o médico. O tradutor substitui a “libertação do medo” pela cura das feridas, alinhando o poema à obra salvífica de Cristo. No original latino, a expressão “*te duce*” (“sob tua liderança / sendo tu o líder”) refere-se ao consulado de Polião (40 a.C.), situando a profecia em um tempo histórico e político romano. A tradução grega, contudo, ao

³⁴⁹ *Oratio*, 19.7.

³⁵⁰ Roessli, 2021, p. 160. “Προσκύνει rappelle le vocabulaire de Mt 2, 11 (προσκύνησαν αὐτῷ); l'étoile de Bethléem mentionnée par Mt 2, 2.9-10 sert l'enfant divin tout comme la lune de l'Églogue grecque est encouragée à le faire”.

³⁵¹ *Oratio*, 19.7.

utilizar “Τοῦδε γὰρ ἄρχοντος” (“Pois sob o comando deste”), desvincula a liderança de uma figura humana contemporânea a Virgílio para focá-la exclusivamente na criança divina.³⁵² Como observa Edwards,³⁵³ Constantino simplesmente ignora o que é alheio ao seu propósito, eliminando as referências a Polião para fortalecer a leitura cristológica.

O orador então segue para os v. 15 e 16: “[I]lle deum uitam accipiet diuisque uidebit / permixtos heroas et ipse uidebitur illis” (“Ele receberá a vida dos deuses e verá com deuses / os heróis misturados, e ele mesmo será visto por eles”). O original traz “*deum uitam*” como forma poética de “*deorum uitam*”, “vida dos deuses”. O grego elimina as referências aos deuses no plural: “Λήψεται ἀφθάρτοιο θεοῦ βίοτον καὶ ἀθρήσει / Ἡρώας σὺν ἐκείνῳ ἀολλέας· ἀδὲ καὶ αὐτὸς”³⁵⁴ (“Ele receberá a vida do Deus incorruptível e verá / os heróis reunidos com Ele; e também ele mesmo [será visto por eles]”). Os próximos quatro versos correspondem aos v. 17 a 20 do original:

*pacatumque reget patriis uirtutibus orbem.
At tibi prima, puer, nullo munuscula cultu
errantis hederas passim cum baccare tellus
mixtaque ridenti colocasia fundet acantho.*

e regerá o mundo pacificado pelas virtudes paternas.
E para ti, menino, a terra sem cultivo algum derramará
os primeiros presentinhos: heras errantes com valeriana
e colocásias misturadas com o sorridente acanto.

A tradução grega toma algumas liberdades:

Πατρίδι καὶ μακάρεσσιν ἐλδομένοισι φανετται,
Πατροδότοις ἀρετῇσι κυβερνῶν ἡνία κόσμου.
Σοὶ δ' ἄρα, παῖ, πρῶτιστα φύει δωρήματα γαῖα
Κριθὴν ἢ δὲ κύπειρον, ὁμοῦ κολοκασίῳ ἀκάνθῳ.³⁵⁵

Para a pátria e os bem-aventurados que [o] desejam aparecerá
com as virtudes dadas pelo pai governando as rédeas do mundo
e para ti, então, ó menino, a terra faz brotar os primeiros presentes
a cevada e o cípero, junto com a colocásia e o acanto.

³⁵² Idem, ibidem. “O genitivo absoluto ‘τοῦδε [...] ἄρχοντος’ possui uma forma semelhante ao ablativo absoluto ‘te duce’, mas aquele a quem ele se refere é radicalmente diferente, uma vez que o Polião de Virgílio (‘te’) é substituído pelo menino-rei na versão grega” (“*Le génitif absolu ‘τοῦδε [...] ἄρχοντος’ a une forme semblable à l’ablatif absolu ‘te duce’, mais celui auquel il se réfère est radicalement différent, puisque le Pollion de Virgile (‘te’) est remplacé par l’enfant-roi dans la version grecque*”).

³⁵³ Cf. Edwards, 2003, p. 46.

³⁵⁴ *Oratio*, 20.1.

³⁵⁵ *Oratio*, 20.1.

Após uma breve interrupção em louvor do poeta, um “homem admirável” (“θαυμαστός ἀνὴρ”),³⁵⁶ o texto da *Oratio* segue: “Σοὶ δ’ αἶγες θαλεραὶ (Φησὶν) Μαστοῖς καταβεβριθυῖαι, / Αὐτόματοι γλυκὺ νᾶμα συνεκτελέουσι γάλακτος, / Οὐδὲ δέμεις ταρβεῖν βλοσυροὺς ἀγέλησι λέοντας”:³⁵⁷ “E para ti cabras vicejantes (diz ele [interjeição do orador apontando para Virgílio]) com os úberes pesados / espontaneamente oferecem o doce fluxo de leite / nem é preciso que os rebanhos temam os ferozes leões”. Esses três versos gregos traduzem os v. 21 e 22 do latim: “[*Ipsae lacte domum referent distenta capellae / ubera, nec magnos metuent armenta leones*]” (“As próprias cabritas retornarão para casa com os úberes / cheios de leite; e os rebanhos não temerão os grandes leões”). A tradução grega mantém a imagem da Idade de Ouro virgiliana, em que a natureza serve à criança sem a necessidade de trabalho humano. Hadas observa:

O v. 22 (“*nec magnos metuent armenta leones*”; “nem os rebanhos temerão os grandes leões”) fornece talvez o eco bíblico mais impressionante do poema. Esperaríamos que qualquer exegeta cristão apontasse isso, ou pelo menos vinculasse o verso (se estivesse inclinado a isso) ao reino milenar de Cristo na terra, ou à paz do mundo vindouro. Mas a *Oratio* age como se o verso não tivesse conexão com o contexto da Idade de Ouro do poema, e o vincula, em vez disso (ao que parece), à perseguição cristã:

ἡ γὰρ πίστις τῆς βασιλικῆς αὐλῆς τοὺς δυνάστας οὐ φοβηθήσεται.
“Pois a fé não temerá os potentados da corte real”:³⁵⁸

Esse é de fato o único comentário que o orador faz sobre o v. 22, antes de citar os v. 23 a 25. Em latim: “[*Ipsa tibi blandos fundent cunabula flores. / occidet et serpens et fallax herba ueneni / occidet; Assyrium uulgo nascetur amomum*]” (“o próprio berço para ti derramará brandas flores. / E perecerá a serpente, e a erva enganadora de veneno / perecerá; o amomo assírio nascerá por toda parte”). Em grego, lemos: “Φύσει δ’ εὐώδη τὰ σπάργανα σεῖο γε ποίην / Ὀλλυται ἰοβόλου φύσις ἐφπετοῦ, ὄλλυται... / Λοίγιος, Ἀσσύριον θάλλει κατὰ τέμπε’ ἄμωμον”³⁵⁹ (“Os teus panos envoltórios produzirão ervas perfumadas; / perece a natureza da serpente venenosa, perece... / a [erva] perniciosa; o amomo da Assíria floresce pelos vales”). O uso do termo “σπάργανα” (lenços ou panos envoltórios para recém-nascidos)

³⁵⁶ *Oratio*, 20.2.

³⁵⁷ *Oratio*, 20.2.

³⁵⁸ Hadas, 2013, p. 100-101. “L. 22 (*nec magnos metuent armenta leones*; ‘nor shall the flocks fear the great lions’) provides perhaps the poem’s most striking biblical echo. We would expect any Christian exegete to point this out, or at least link the line either (if he were thus inclined) with Christ’s millennial reign on earth, or with the peace of the world to come. But the *Oratio* acts as if the line had no connection with the poem’s Golden Age context, and links it instead (it seems) to Christian persecution:

ἡ γὰρ πίστις τῆς βασιλικῆς αὐλῆς τοὺς δυνάστας οὐ φοβηθήσεται.
‘For faith shall not fear the potentates of the royal court’.

³⁵⁹ *Oratio*, 20.2.

em substituição ao latino “*cunabula*” (berço) estabelece uma conexão com a narrativa lucana da Natividade (Cf. Lucas 2:12), permitindo a Constantino sustentar que Virgílio previu o detalhe exato do nascimento de Cristo. Constantino o diz explicitamente no comentário que se segue a esses versos: os panos envoltórios de Cristo, pelo poder do Espírito Santo, emitem uma fragrância de flores. Da mesma forma, a morte da serpente é associada à vitória sobre o diabo, simbolizado pela serpente nas *Escrituras* cristãs. Constantino associa ainda o amomo assírio ao crescimento dos cristãos:

E quando Virgílio diz que “por toda parte crescerá o amomo assírio” (v. 25), ele fala, segundo o autor da *Oratio*, da expansão do cristianismo. Os cristãos, diz ele, são como uma multidão de ramos, saídos de uma mesma raiz, decorados com flores (20, 5). Notar-se-á, a esse respeito, o jogo de palavras entre “*amomum*” (“ἄμωμον”, neutro), “arbusto”, e “ἄμωμος”, o adjetivo que significa “irrepreensível” e que é frequentemente utilizado no *Novo testamento* (1 Pe 1, 19; Hb 9, 14; Ef 1, 4; Col 1, 22; 2 Pe 3, 14; Fl 2, 15; Ap 14, 5).³⁶⁰

Seguem os v. 26 e 27: “[A]t simul heroum laudes et facta parentis / iam legere et quae sit poteris cognoscere uirtus” (“[e] quando os louvores dos heróis e os feitos do pai / já puderes ler, e reconhecer o que seja a virtude”). Em grego: “Αὐτίκα δ’ ἡρώων ἀρετὰς πατρὸς τε μεγίστου / Ἔργ’ ὑπερηνόρησι κεκασμένα πάντα μαθήσῃ”³⁶¹ (“e logo as virtudes dos heróis e do Pai Supremo / as obras que se distinguem por atos de bravura aprenderás”). Em Virgílio, “*parentis*” é ambíguo, podendo referir-se ao pai da criança ou a um ancestral. O tradutor grego elimina a ambiguidade ao usar “μεγίστου” (Supremo), um epíteto clássico para Zeus, mas que em Constantino refere-se inequivocamente a Deus Pai. A criança, portanto, aprenderá as obras de seu Pai celestial, bem como as virtudes dos “heróis”. Assim como nos versos anteriores, os “ἥρωες” (heróis) são reinterpretados na *Oratio* como os santos e profetas do *Antigo testamento*. Mas isso levanta a questão sobre como Cristo, o Verbo que existia antes da sua Encarnação, poderia “aprender” (27: “*legere* [...] *cognoscere*”; trad. “μαθήσῃ”) algo:

A *Oratio* ignora esse problema, ou melhor, o agrava, ao sugerir que aquilo que Ele aprende (em vez de ensinar) pode incluir “τοὺς νόμους, οἷς ἡ θεοφιλὴς ἐκκλησία χρῆται” (‘as leis que a Igreja teófila utiliza’). O autor não demonstra ter consciência aqui de que derivou para águas teológicas profundas.³⁶²

³⁶⁰ Roessli, 2021, p. 161. “Et lorsque Virgile dit que ‘partout poussera l’amome assyrien’ (v. 25), il parle, selon l’auteur de l’*Oratio*, de l’expansion du christianisme. Les chrétiens, dit-il, sont comme une multitude de branches, issues d’une même racine, décorées de fleurs (20, 5). On relèvera à cet égard le jeu de mots sur amomum (ἄμωμον, neutre), ‘l’arbrisseau’, et ἄμωμος, l’adjectif signifiant ‘irréprochable’ et fréquemment utilisé dans le Nouveau Testament (1 P 1, 19; Hb 9, 14; Eph 1, 4; Col. 1, 22; 2 P 3, 14; Phil 2, 15; Ap 14, 5)”.

³⁶¹ *Oratio*, 20.6.

³⁶² Hadas, 2013, p. 101. “The *Oratio* ignores this problem, or rather compounds it, by suggesting what He learns (rather than teaches) may include ‘τοὺς νόμους, οἷς ἡ θεοφιλὴς ἐκκλησία χρῆται’ (‘the laws which the God-loving Church uses’). The author shows no awareness here that he has drifted into deep theological water”.

O orador cita então a sua tradução dos v. 28 a 30. Em latim: “[M]olli paulatim flauescet campus arista / incultisque rubens pendebit sentibus uua / et durae quercus sudabunt roscida mella” (“o campo, aos poucos, ficará dourado com a espiga macia, / e a uva vermelha penderá dos espinheiros sem cultivo, / e os carvalhos duros suarão orvalhos de mel”). E em grego: “Πρῶτα μὲν ἀνθερίκων ξανθῶν ἤγοντο ἄλωαί· / Ἐ δ’ ἐρυθροῖσι βάτοισι παρήγορος ἦλδανε βότρυς, / Σκληρῶν δ’ ἐκ πεύκης λαγόνων μέλιτος ῥέε νᾶμα”³⁶³ (“[p]rimeiramente, os campos ficaram cheios de espigas douradas, / e nas sarças vermelhas, o cacho de uvas crescia pendente, / e dos flancos duros do pinheiro, corria um fluxo de mel”). No comentário de Constantino aos v. 28 a 30³⁶⁴, a transformação da natureza é apresentada como uma alegoria do progresso gradual da alma humana, que recusa a “imprevidência de uma mudança instantânea”³⁶⁵ em favor de um amadurecimento “entre bens e males”. O imperador identifica as “flores douradas” com o fruto da lei divina e o “fluxo de mel” como a doçura espiritual que recompensa a resistência daqueles que trabalham no labor de Deus, contrastando com a estupidez e o caráter endurecido da humanidade pregressa. Assim, a exegese de Constantino vincula a regeneração do cosmos diretamente à organização do mundo por Deus e às leis observadas pelos devotos.

Citam-se então os v. 31 a 36:

*pauca tamen suberunt priscae uestigia fraudis,
quae temptare Thetin ratibus, quae cingere muris
oppida, quae iubeant telluri infindere sulcos.
alter erit tum Tiphys et altera quae uehat Argo
delectos heroas; erunt etiam altera bella
atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles.*

Restarão, porém, poucos vestígios da antiga fraude,
os quais obrigarão a tentar Tétis com navios, a cingir com muros
as cidades, a fender sulcos na terra.
Haverá então um segundo Tífis e uma segunda Argo que leve
os heróis escolhidos; haverá também outras guerras,
e novamente para Troia o grande Aquiles será enviado.

Em grego, lemos:

Παῦρα δ’ ὅμως ἵχνη προτέρας περιλείπεται ἄτης·

³⁶³ *Oratio*, 20.7.

³⁶⁴ Ver a tradução do discurso em Edwards, 2003, p. 49.

³⁶⁵ Esse comentário de Constantino sobre a recusa de uma mudança instantânea é relevante para a sua tradução do v. 28. A palavra *paulatim* (“gradualmente”) foi omitida da tradução grega, mas o comentário sugere que Constantino tinha a palavra latina em mente. Segundo Edwards (2003, p. 49), esse comentário poderia justificar a lentidão das reformas políticas do imperador.

Πόντον ἐπαΐξαι περὶ τ' ἄστυα τείχεσι κλεῖσαι,
 Ῥῆξαι τ' εἰλιπόδων ἐλκύσμασι τέλσον ἀρούρης·
 Ἄλλος ἔπειτ' ἔσται Τῖφος, καὶ Θεσσαλὶς Ἀργώ,
 Ἀνδράσιν ἡρώεσσιν ἐγαλλομένη, πολέμου δὲ
 Τρώων καὶ Δαναῶν πειρήσεται αὐθις Ἀχιλλεύς.³⁶⁶

Restam, contudo, poucos vestígios do antigo erro:
 lançar-se sobre o mar e cercar cidades com muralhas,
 e romper a extremidade do campo com os sulcos dos bois de passo arrastado.
 Então haverá outro Tífis, e uma Argo tessália,
 Orgulhosa de seus homens heroicos; e para a guerra
 contra os Troianos e os Dânaos, mais uma vez lançar-se-á Aquiles.

No comentário de Constantino aos v. 31 a 36 (os quais, no esquema virgiliano, representam os últimos suspiros do modo de vida sob Júpiter e as suas consequências: a navegação, a fortificação das cidades e a guerra; além de uma segunda idade dos heróis), a figura de Aquiles é elevada à condição de tipo de Cristo: o herói enviado para a destruição de Troia torna-se o Filho enviado pelo Pai para o extermínio das potências do Mal no universo.³⁶⁷ Hadas completa:

Os v. 31-36 são, naturalmente, um problema para intérpretes de qualquer convicção. A solução da *Oratio* é ignorar os Argonautas e identificar Aquiles com Cristo, e a Guerra de Troia com o Seu combate contra o mal. Isso é fiel à tradição da exegese do *Antigo testamento*, onde todos os combates são imediatamente interpretados como batalhas espirituais. Mas, novamente, não encontramos nenhuma tentativa de encaixar essa equivalência entre Cristo e Aquiles na identificação global de Cristo com a criança recém-nascida do poema.³⁶⁸

Após essa exegese da passagem anterior, há a maior citação contínua do poema, com os v. 37 a 59, que reproduzimos a seguir:

*hinc, ubi iam firmata uirum te fecerit aetas,
 cedet et ipse mari uector, nec nautica pinus
 mutabit merces; omnis feret omnia tellus.
 non rastros patietur humus, non uinea falcem;
 robustus quoque iam tauris iuga solvet arator;
 nec uarios discet mentiri lana colores,
 ipse sed in pratis aries iam suaue rubenti
 murice, iam croceo mutabit uellera luto;
 sponte sua sandyx pascentis uestiet agnos.*

*“Talía saecla” suis dixerunt “curríte” fúsis
 concordés stabili fátorum numine Parcae.*

³⁶⁶ *Oratio*, 20.8.

³⁶⁷ Roessli, 2021, p. 161.

³⁶⁸ Hadas, 2013, p. 102. “Ll. 31-36 are of course a problem for interpreters of any persuasion. The *Oratio*’s solution is to ignore the Argonauts, and identify Achilles with Christ and the Trojan war with His combat against evil.²⁷¹ This is faithful to the tradition of Old Testament exegesis, where all combats are immediately interpreted as spiritual battles. But again we find no attempt to fit this Christ – Achilles equivalence into the overall identification of Christ with the birth-child of the poem”.

*adgredero o magnos (aderit iam tempus) honores,
cara deum suboles, magnum Iouis incrementum.
aspice conuexo nutantem pondere mundum,
terrasque tractusque maris caelumque profundum;
aspice, uenturo laetantur ut omnia saeclo!
o mihi tum longae maneant pars ultima uitae,
spiritus et quantum sat erit tua dicere facta:
non me carminibus uincet nec Thracius Orpheus
nec Linus, huic mater quamuis atque huic pater adsit,*

*Orphei Calliopea, Lino formosus Apollo.
Pan etiam, Arcadia mecum si iudice certet,
Pan etiam Arcadia dicat se iudice uictum.*

Daqui, quando a idade firmada já tiver te feito homem,
até o marinheiro deixará o mar, e o pinheiro náutico
não mais negociará mercadorias; a terra toda dará tudo.
O solo não sofrerá enxadas, não [sofrerá] a vinha a foice;
o robusto lavrador também soltará o jugo aos touros.
E a lã não aprenderá a imitar as várias cores,
mas o próprio carneiro nos prados mudará seu velo,
ora com a púrpura suavemente avermelhada, ora com o amarelo-açafrão,
[e] espontaneamente o escarlata vestirá os cordeiros que pastam.

“Correi, séculos tais”, disseram aos seus fusos
as Parcas, concordes com o imutável desejo dos fados.
Aceita as grandes honras (chegará já o tempo),
ó cara prole dos deuses, grande acréscimo de Júpiter.
Olha o mundo vacilante sob seu peso curvo,
e as terras e as extensões do mar e o céu profundo;
Olha como se alegram todas as coisas com o século que virá.
Oh, que me reste então a parte final de uma vida longa,
e fôlego o bastante que baste para narrar teus feitos:
não me vença em cantos nem o trácio Orfeu
nem Lino, embora a este mãe e a este pai assista

(a Orfeu Calíope, a Lino o formoso Apolo).
Pã também, se comigo — com a Arcádia como juíza — competisse,
Pã também — com Arcádia como juíza — dir-se-ia vencido.

Em grego (após o primeiro verso, há uma breve glosa de Constantino explicando que a maturidade da criança-Cristo significa a imposição da paz sobre o mundo):

Ἀλλ' ὅταν ἡγορέης ὥρη καὶ καρπὸς ἵκηται,
Οὐχ ὅσιον ναύτησιν ἀλιτρυτοῖσιν ἀλᾶσθαι,
Φυομένων ἄμυδις γαίης ἅπο πίονι μέτρῳ,
Αὐτὴ δ' ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτος · οὐδὲ μὲν ἀκμήν
Ὅτραλέου δρεπάνοιο ποθηζόμεν ἄμπελον οἶμαι.

Οὐδ' ἐρίου δεύοιτο βροτὸς πόκον, αὐτόματος δὲ
Ἀρνεῖος Τυρίησι περιπρέφει λίβάλεσσι,
Σάνδυκι πορφυρέῳ λάχνην ρυπόεσσαν ἀμείβων.
Ἀλλ' ἄγε τιμῆεν σκῆπτρον βασιλῆϊδος ἀρχῆς
Δεξιτερῆς ἀπὸ πατρὸς ἐριβρεμέταο δέδεξο.

Κόσμου κητώεντος ὁρῶν εὐπηκτα θέμεθλα,
Χαρμοζύνην γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἡδὲ θαλάσσης,

Γηθόσυνόν τ' αἰῶνος ἀπειρεσίου λάσιον κῆρ.
 Εἶθε με γηραλέον δῶη πότε νήδυμος ἰσχὺς
 Σὴν ἀρετὴν κελαδεῖν, ἐφ' ὅσον δύναμὶς γε παρεῖη·

Οὐκ ἄν μ' ἐκπλήξειεν ὁ Θρακῶν διὸς ἀοιδός,
 Οὐ Λίνος, οὐ Πᾶν αὐτός, ὃν Ἀρκαδίη τέκετο χθών·
 Ἀλλ' οὐδ' αὐτὸς ὁ Πᾶν ἀνθέξεται εἵνεκα νίκης.³⁶⁹

Mas quando a estação e o fruto da maturidade chegarem,
 não será lícito aos marinheiros desgastados pelo mar vagar,
 brotarão todas as coisas juntas da terra, em farta medida;
 ela própria sem semeadura e sem arado; nem da ponta
 da foice afiada a vinha sentirá falta, creio.

E o mortal não precisará de um velo de lã, mas espontaneamente
 o carneiro se destaca pelas gotas purpúreas de Tiro,
 trocando a lã suja pelo carmesim purpúreo.
 Mas vem, o honrado cetro do poder real
 da mão direita do Pai que troveja no alto recebe!

Observando os fundamentos bem firmados do cosmos imenso,
 a alegria da terra, do céu e também do mar,
 e o coração jubiloso e pleno de uma era infinita
 Quem me dera que um dia a doce força me permitisse, na velhice,
 cantar a tua virtude, enquanto houver poder em mim.

Não me assombraria o divino cantor dos trácios,
 Nem Lino, nem o próprio Pã, a quem a terra da Arcádia gerou;
 nem o próprio Pã resistirá por causa da vitória.

No v. 38, o tradutor introduz uma dimensão de sacrilégio ausente no original: ao verter a retirada do mercador do mar como “Οὐχ ὅσιον” (“não é lícito/sagrado”), a navegação comercial é denunciada como uma profanação da ordem natural, uma fraude que a lei divina finalmente encerra.³⁷⁰ A natureza renovada é descrita com termos privativos (“ἄσπαρτος”, “ἀνήροτος”; “sem semente”, “sem arado”) para enfatizar a reversão da maldição do trabalho penoso e se aproveitando da noção pastoral do paraíso como a ausência da intervenção humana sobre a natureza. Conforme desenvolvido no capítulo 20 da *Oratio*, essa longa sequência (v. 38-59) prevê os benefícios da paz e a alegria que o Cristo traz ao mundo: uma paz que Ele instaura ao se tornar homem, selada por Sua morte redentora.³⁷¹ Já na abertura do capítulo 21, o orador, ciente de que críticos contemporâneos poderiam ver nos versos de Virgílio apenas a celebração do nascimento de um ser humano comum, refuta essa leitura como impossível, argumentando que um nascimento ordinário não teria o poder de subverter e transfigurar as leis da natureza da forma como o poema descreve.³⁷² Os milagres naturais

³⁶⁹ *Oratio*, 20.10.

³⁷⁰ Cf. Edwards, 2003, p. 51.

³⁷¹ Cf. Hadas, 2013, p. 102.

³⁷² O que, excluindo-se a ideia de que Virgílio previra o nascimento de Cristo, foi precisamente o que aconteceu: o Mantuano escreveu o poema para celebrar o nascimento de uma criança que, divina como fosse, não era

(como a lã que muda de cor “αὐτόματος”, trocando a sujeira pelo carmesim purpúreo) são apresentados por Constantino como evidências irrefutáveis de que o nascimento é divino. Na investidura da criança (v. 46-47), o tradutor substitui os fusos das Parcas pelo “σκῆπτρον” (“cetro”) e o destino pagão pela autoridade direta “do Pai” (“ἀπὸ πατρὸς”), cuja designação pelo epíteto “ἐριβρεμέταο” (“trovejante”, “que troveja no alto”) substitui o nome de Júpiter para preservar a transcendência monoteísta ao mesmo tempo que evoca Sua onipotência. Quando o cosmos contempla seu destino (v. 50), a oscilação virgiliana é substituída pelos “fundamentos bem firmados”, um eco de Jó 38:4, Provérbios 8:23 e Isaías 40:21.³⁷³ A oração final de Virgílio (v. 51-54), em que o poeta anseia que sua vida seja prolongada para cantar as virtudes da criança, é interpretada como um eco da Sibila e uma prova de que o poeta latino tinha Deus em mente, pois tal poder sobre a extensão da vida não poderia ser esperado de um mortal comum. O encerramento da seção com a “alegria” (“Χαρμοσύνην”) universal e a capitulação de Orfeu e Pã, que não podem “resistir” (“ἀνθέξεται”) à vitória do poeta, sinaliza o triunfo definitivo do poema cristão os mitos arcádios. Como observa Bruno Rochette, é por meio desses “remanejamentos” e “adaptações” que se consolidou, a despeito da resistência de certos Padres latinos, a *interpretatio christiana* da bucólica, que permaneceria influente até o Renascimento.³⁷⁴

O 21o. capítulo da *Oratio* contém a exegese dos versos finais do poema, 60 a 63. Em latim:

*Incipe, parue puer, risu cognoscere matrem;
(matri longa decem tulerunt fastidia menses)
incipe, parue puer: qui non risere parenti,
nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est.*

Começa, pequeno menino, por um sorriso a reconhecer a mãe;
à mãe dez longos meses trouxeram incômodos.
Começa, pequeno menino. Quem não sorriu à progenitora
nem deus o considerou digno à mesa nem deusa no leito.

A versão grega traz algumas alterações relevantes, já que desde tempos antigos há controvérsias sobre a leitura correta desses versos finais. Encontramos na *Oratio*:

Ἄρχεο μειδιῶσαν ὁρῶν τὴν μητέρα κεδνὴν
Γνωρίζειν· ἡ γάρ σε φέρειν πολλοὺς λυκάβαντας.
Σοὶ δὲ γονεῖς οὐ πάμπαν ἐφημερίῳ γ' ἐγέλασαν,

“ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ”, “consustancial com o Pai”, na linguagem do Credo que o Concílio de Niceia, convocado por Constantino, produziu.

³⁷³ Cf. Edwards, 2003, p. 51.

³⁷⁴ Rochette, 2003, p. 230.

Οὐδ' ἦψω λεχέων, οὐδ' ἔγνωσ δαῖτα θάλειαν³⁷⁵

Começa, observando o sorriso da tua virtuosa mãe,
a reconhecê-la; pois ela te carregou por muitos meses.
Para ti, porém, os pais absolutamente não sorriram apenas por um dia³⁷⁶
nem tu tocaste o leito, nem conhecestes o banquete festivo.

Exceto pelo penúltimo verso, cujo sentido é elusivo mesmo no original latino, a direção do argumento de Constantino é bastante clara no seu comentário ao último verso: Cristo não conheceu o sexo e prazeres carnavais. Mas ainda há problemas quanto à leitura dos primeiros versos. No v. 62 (*“Incipe, parve puer: qui non risere parenti”*), a maioria dos editores modernos adota a leitura que estabelece a seguinte condicional: aquele que não sorrir à mãe nos primeiros momentos de seu nascimento não é dignificado com a mesa de um deus ou o leito de uma deusa.³⁷⁷ Contudo, Edwards sugere que Constantino pode ter lido a variante *“incipe, parue puer, cui non risere parentes, nec deus hunc mensa, nec dea dignata cubile est”* (“começa, pequeno menino, aquele a quem os pais não sorriram...”). Isso explicaria o comentário de Constantino: “Πῶς γὰρ ἂν πρὸς τοῦτον οἱ γονεῖς ἐμειδίασαν; ὁ μὲν γὰρ αὐτῶν θεός, ἄποιος δύναμις, καὶ ἀσχημάτιστος μὲν, ἐν περιγραφῇ δὲ ἄλλων, οὐκ ἀνθρωπίνου δὲ σώματος”³⁷⁸ (“[p]ois como poderiam os pais ter sorrido para este? Pois um deles é Deus, um poder sem qualidades, e de fato sem forma, embora na circunscrição de outros [seres], mas não de um corpo humano”). Se ignorarmos essa última frase, podemos nos perguntar o que aconteceu com a mãe de Jesus. “Nenhum dos pais poderia ter sorrido para a criança”, é dito, o que é compreensível em se tratando de Deus Pai (o qual, sendo informe ou incorpóreo, “ἀσχημάτιστος”, não pode sorrir), mas e quanto a Maria? Por que é dito que ela não pode sorrir quando o verso comentado diz precisamente que ela sorriu? Esses questionamentos são de Hadas;³⁷⁹ Edwards, por sua vez, ciente da problemática, traduz o comentário assim: “Pois como poderiam os pais ter sorrido para este, que era seu Deus?”³⁸⁰ Hadas não concorda que o grego se preste a essa leitura. O orador não nos oferece uma resposta satisfatória para essa aporia.

³⁷⁵ *Oratio*, 21.2.

³⁷⁶ O original é obscuro. Hadas (2013, p. 102) menciona em nota de rodapé duas opções baseadas na tradição manuscrita. A primeira substitui “ἐφημερίῳ” (adjetivo no dativo, concordando com “Σοὶ”; ora, a criança é efêmera?) por “ἐφημέριοι” (no nominativo plural, concordando com “pais”, “γονεῖς”; o sentido seria “os pais, seres efêmeros/de um único dia”); a segunda, opção nossa e de Hadas, é usar o advérbio “ἐφημερίως”. A frase significaria algo como “os pais não sorriram de maneira passageira/efêmera”.

³⁷⁷ Ver nota 109 sobre a “sintaxe áspera” do verso e a inconsistência entre plural e singular no original latino.

³⁷⁸ *Oratio*, 21.3.

³⁷⁹ Cf. Hadas, 2013, p. 103.

³⁸⁰ Cf. Edwards, 2003, p. 52.

Sendo essa a extensão do uso da quarta bucólica na *Oratio*, podemos observar que, apesar das dificuldades que o comentário nos proporciona, há um elemento que permanece consistente: o modo de cristianizar o texto por meio da tradução. O autor da versão grega conscientemente tornou o texto grego mais cristão. Em vários momentos, os limites da versão (como tradução menos rigorosa) são a tal ponto ultrapassados que devemos circunscrever essa operação **também** ao domínio da **apropriação** nos termos de Hardwick, isto é, a “tomada de uma imagem ou texto antigo e seu uso para o sancionamento subsequente de ideias ou práticas”.³⁸¹ Vimos em nossa tradução do grego, por exemplo, que “*deum uitam*” se tornou “vida do Deus imortal”; “*iam regnat tuus Apollo*” e “*magnum Iouis incrementum*” foram simplesmente eliminados, enquanto os “*Saturnia regna*” foram substituídos por “ordem sagrada dos séculos” e “*casta Lucina*” por “Lua portadora de luz”. Na bucólica, a “*Virgo*” não é a mãe da criança; o verso “ἤκει παρθένος αὖθις ἄγους ἑρατὸν βασιλῆα” (“Retorna a Virgem, trazendo novamente o amável Rei”) muda a identidade da Virgem. “*Paulo maiora*” se torna “μεγάλην φάτιν”, um “grande oráculo”. Polião é excluído totalmente. Se alguns elementos pagãos são eliminados, é importante apontarmos também aqueles que foram preservados. O poema continua se iniciando com uma invocação às Musas; Pã, Tífis e Argo, Troia e Aquiles, Lino e Orfeu encontram lugar na tradução:

Assim, o tradutor teve o cuidado de manter a linguagem pagã quando esta não era teologicamente perigosa demais. [...] Tudo isso é distintamente grego, mas relativamente inofensivo para os cristãos. De fato, no geral, o tradutor criou um poema que pertence firmemente à antiga ordem e, no entanto, anuncia de forma inequívoca a vinda de Cristo. A écloga 4 original parece ser isso também, à primeira vista, mas a impressão logo se desfaz.³⁸²

O texto mais importante para a história da cristianização de Virgílio levanta mais perguntas do que somos capazes de responder. Além de tudo, “nada de muito preciso é dito, na *Oração à assembleia dos santos*, sobre o modo como Virgílio pôde se beneficiar desta revelação do mistério cristão”.³⁸³ Seria necessário um Agostinho que elaborasse uma visão mais abrangente e coerente sobre os habitantes pagãos da cidade de Deus. Lendo a *Oratio*, temos a impressão de uma erudição desorganizada e alegações mais fortes do que os

³⁸¹ Hardwick, 2003, p. 9.

³⁸² Hadas, 2013, p. 104-105. “So the translator has taken care to leave in pagan language when it was not too theologically dangerous. [...] All of this is distinctly Greek, yet relatively inoffensive to Christians. In fact, all in all, the translator has created a poem that belongs firmly to the old order, and yet unambiguously heralds the coming of Christ. The original Ecl. 4 seems to be that too, at first sight, but the impression soon melts away”.

³⁸³ Soler, 2019, 714: “Rien de bien précis n’est dit, dans le Discours à l’assemblée des saints, sur la façon dont Virgile a pu bénéficier de cette révélation du mystère chrétien”.

argumentos podem sustentar. Por que Constantino teria escolhido falar dessas coisas, desse modo? Hadas inclui um comentário de Charles Alexander:

*Nos quidem eo loquente uidere nobis uidemur sanctos doctosque, qui multi aderant, episcopos, Graecos praesertim, iamdudum ista carmina parui facere assuetos, inuicem se respectantes cum stupore quodam et pudore.*³⁸⁴

Nós, por certo, enquanto ele falava, parecemos ver diante de nós os santos e doutos bispos que lá estavam presentes em grande número, especialmente os gregos, acostumados há muito a fazer pouco caso desses poemas, entreolhando-se uns aos outros com uma espécie de estupor e pudor.

Se pensarmos que a *Oratio* é uma falsificação, somos levados a indagar por qual razão um falsificador atribuiria esse discurso ao imperador. Não há, nos textos cristãos antigos sobreviventes, outra exegese de um texto pagão tão abrangente quanto essa. É difícil imaginarmos que objetivo teria tido um falsificador, ou qual tenha sido a razão para a escolha de Eusébio, que teria querido ilustrar a competência oratória e a piedade de Constantino. Mesmo assim, e apesar de todas as dificuldades, a *Oratio ad sanctorum coetum* foi fundamental para cristianização das figuras da Sibila e de Virgílio, embora com abordagens distintas. Enquanto a Sibila já possuía uma tradição de apropriação cristã bem estabelecida, que o autor da *Oratio* apenas reforça ao apresentar a versão completa do famoso acróstico, a apropriação de Virgílio é muito mais profunda e inovadora. O autor da *Oratio* (que aceitamos ser Constantino) foi o responsável por conferir à quarta bucólica uma exegese puramente messiânica e cristológica que ela não possuía anteriormente, superando as leituras milenaristas de autores como Lactânio.³⁸⁵ Dessa forma, o texto não apenas oferece a interpretação cristã mais completa da bucólica virgiliana na Antiguidade Tardia, como também lança os fundamentos de sua influência duradoura na literatura cristã posterior e sua grande popularidade na Idade Média e no Renascimento.

3.3.4 A exegese messiânica da quarta bucólica e a latinização do cristianismo

A *Oratio ad sanctorum coetum*, sendo o documento mais relevante para a história da recepção da quarta bucólica de Virgílio, é o protótipo das exegeses messiânicas e cristológicas que o poema havia de receber na Idade Média e no Renascimento. Embora essas leituras posteriores nem sempre sigam de perto a exegese constantiniana,³⁸⁶ ela é um marco por ter

³⁸⁴ Alexander, *Volumen alterum*, p. 279 apud Hadas, 2013, p. 109.

³⁸⁵ Cf. Roessli, 2021, p. 165.

³⁸⁶ Cf. Hadas, 2013, p. 109.

expandido os limites do que se poderia considerar como elementos messiânicos (explicitamente entendidos como de origem divina) em fontes pagãs. Tendo tamanha importância para a história das leituras cristãs de Virgílio, podemos nos perguntar também quais foram os efeitos desse discurso sobre a identidade cristã, entendendo o discurso como construtor de identidades e realidades. Sob a ótica dos estudos de textos cristãos antigos, a análise desse discurso fundamenta-se sobre os princípios da recepção clássica, que investiga como autores cristãos receberam e transformaram ativamente a cultura clássica a fim de legitimar novas estruturas de poder e identidade. Nesse sentido, concluímos essa seção nos voltando para a “latinização do cristianismo” operada por Constantino, apresentando-a como um exemplo de como a recepção de autoridades literárias clássicas permitiu ao cristianismo reivindicar para si o cerne da *Romanitas*, apresentando-se não como uma ruptura, mas como a consumação patriótica do destino romano. Nossa análise se baseia principalmente na tese de Aidan Scully, que detalha as implicações teológicas e políticas dessa estratégia retórica. Esperamos contribuir com uma perspectiva centrada no discurso e nas estratégias de recepção.

O artigo de Aidan Scully *Latinizing the Messiah* argumenta que a *Oratio* “cria um legado alternativo de messianismo cristão que existe inteiramente dentro do próprio cerne da identidade cultural da elite romana”.³⁸⁷ Constantino, afirma Scully, prioriza Cícero e Virgílio em detrimento das Sibilas e, ao fazê-lo, reconfigura a genealogia da profecia cristã e “desjudaíza” o cristianismo, exaltando Roma sobre Israel. Recordemos que o objetivo de Constantino ao citar tanto a Sibila como Virgílio era apresentar “alguns testemunhos de estrangeiros” (“τῶν ἄλλοδαπῶν τι μαρτυριῶν”) como prova isenta da verdade do cristianismo. Enquanto os testemunhos de Moisés e Daniel servem como a prova de que a fé cristã é a consumação das revelações feitas ao povo hebreu, Deus também teria se manifestado de vários modos aos gentios. Assim, as duas tradições textuais analisadas como profecias messiânicas pagãs são o poema da Sibila Eritreia (supostamente preservado por Cícero) e a quarta bucólica de Virgílio, que teria retrabalhado uma profecia da Sibila de Cumas (aparentemente colapsada com a Sibila Eritreia). Essas duas tradições “provaram, para Constantino, que a mensagem do cristianismo estava disponível aos gentios mesmo antes da vinda de Cristo”,³⁸⁸ mas Scully insiste que a maneira como Constantino as maneja é assimétrica e ideologicamente carregada.³⁸⁹ Constantino julga a Sibila Eritreia como

³⁸⁷ Scully, 2024, p. 36: “Addressing this relative lacuna in modern scholarship, the present study argues that Constantine prioritizes Cicero and Vergil over the Sibyls to create an alternate legacy of Christian messianism that exists entirely within the very core of elite Roman cultural identity”.

³⁸⁸ Idem, ibidem: “These texts proved, to Constantine, that the message of Christianity was available to Gentiles even before the coming of Christ”.

³⁸⁹ Cf. Idem, ibidem, p. 40.

“bem-aventurada” (“Μακαρίαν [...] κρίνω”), porque “o Salvador a escolheu como profetisa” (“ὁ σωτὴρ ἐξελέξατο προφήτιν”). Já Virgílio é apresentado como tendo acesso à verdade profética de outro modo.

Na verdade, não há uma visão definitiva do orador acerca do *status* profético de Virgílio. Afinal, para o autor da *Oratio*, Virgílio é ou não um profeta? Se nos prendêssemos à letra do texto, a resposta seria não. No 20o. capítulo, após citar os v. 31 a 36 (com as referências à Argo, Tífis e Aquiles), o autor inicia a sua exegese com o seguinte louvor ao poeta:

εὖγ', ὦ σοφώτατε ποιητά· τὴν γὰρ ποιητικὴν ἐξουσίαν μέχρι τοῦ προσήκοντος ἐταμιεύσω. Οὐ γὰρ ἦν σοί προκείμενον ἀποδεσπίσαι μὴ ὄντι γε προφήτῃ, ἐκώλυνεν δέ τις οἶμαι καὶ κίνδυνος τοῖς ἐλέγχουσι τὰ ὑπὸ τῶν προγόνων νομισθέντα ἐπισημμένους.³⁹⁰

Muito bem, ó sábio poeta; pois tu dosaste a autoridade poética até o que era conveniente. De fato, não era para ti proferir oráculos, já que não és, de todo, um profeta; e, além disso, creio que um perigo impedia aqueles que repreendiam as coisas tidas como leis pelos antepassados.

Nessa passagem, Constantino estabelece uma distinção entre a Sibila e Virgílio: enquanto a Sibila é chamada de “προφήτις” (“profetisa”) por sua inspiração direta e involuntária, Virgílio é elogiado por seu discernimento intelectual e prudência política. Ele teria dosado sua autoridade poética para velar a verdade cristã sob enigmas, evitando o antagonismo das autoridades pagãs de sua época. No entanto, alguns comentadores diriam que deveríamos ver nessa passagem “uma forma de prudência [da parte de Constantino] motivada pelo fato de o cristianismo ainda [ser] minoritário no seio do Império”.³⁹¹

Por outro lado, podemos falar numa prudência não do orador, mas de Virgílio aos olhos do orador: segundo a *Oratio*, Virgílio escolheu se expressar de modo obscuro para não perturbar as autoridades de seu tempo, dando-nos a entender que o poeta tinha consciência plena do caráter profético de suas palavras, o que por sua vez justifica o método alegórico da exegese apresentada na *Oratio*. Ao mesmo tempo, se o poeta coloca sua bucólica sob a égide da Sibila de Cumas, talvez ele seja apenas um “mediador esclarecido” da profecia sibilina.³⁹² O discurso, no entanto, nos dá razões para crer que Virgílio teria estado insatisfeito com o oráculo e que teria se proposto a ir mais longe. Assim o orador fala de Virgílio após iniciar sua exegese: “[K]αὶ οὐκ ἠρκέσθη τούτοις, ἀλλὰ περαιτέρω προεχώρησεν, ὥς τῆς χρείας τὴν

³⁹⁰ *Oratio*, 20.8.

³⁹¹ Roessli, 2021, p. 162: “[...] il ne faut pas prendre cette déclaration au pied de la lettre mais y voir plutôt une forme de prudence motivée par le fait que le christianisme est encore minoritaire au sein de l'Empire”.

³⁹² Idem, ibidem, p. 163.

αὐτοῦ μαρτυρίαν ἐπιποθοῦσης· τί λέγων αὖθις;”³⁹³ (“[e] ele não se deu por satisfeito com estas coisas [as palavras da Sibila], mas avançou ainda mais, como se a necessidade ansiasse pelo seu testemunho; o que diz [ele] novamente?”). E a partir daí cita os v. 5 e 6 (“*magnus ab integro* [...]”). Roessli chega à seguinte conclusão sobre o modo de conhecimento profético de Virgílio na *Oratio*:

Em minha opinião, o que ressalta dessa afirmação não é que Virgílio queira se emancipar da Sibila, à qual estaria subordinado — o autor não diz ‘não contente com ela’, mas ‘com isso’ —, mas que ele deseja trazer um testemunho (“μαρτυρία”) complementar ao da profetisa. Tenho dificuldade em crer, de fato, que o autor da *Oratio* possa pensar que Virgílio estivesse insatisfeito com o oráculo da Sibila, quando ele acaba de afirmar com força que a ‘julga bem-aventurada’ (18, 5). A meu ver, levando em conta os versos da quarta écloga citados até então (v. 7, 1 e 4), o orador estimava talvez que apenas uma parte do oráculo cumano estivesse cumprida (v. 4) e que Virgílio tivesse como missão revelar o que viria a seguir — as consequências do advento do Salvador para o mundo e a humanidade —, mas, ainda assim, guiado pela Sibila, para a qual ele se volta, aliás, mais uma vez na última parte de sua exegese do poema virgiliano (21, 2).³⁹⁴

Comentando essa passagem, da *Oratio*, Soler chega à conclusão de que Virgílio não era um “profeta”, mas um “iniciado” no mistério do cristianismo, o que ele chama de “um modo bastante singular de cristianizar Virgílio”:

Virgílio não é, portanto, um profeta, mas um iniciado que criptografa a verdade, graças à técnica da alegoria, para a intenção exclusiva daqueles que podem compreendê-la, e a dissimula aos olhos dos ignorantes suscetíveis de condená-lo por seu conhecimento. É verdade que os autores cristãos dos primeiros séculos utilizavam o vocabulário dos mistérios pagãos — presente nos evangelhos sinóticos e nas epístolas de Paulo — para evocar, nomeadamente, o ensino por parábolas de Cristo. Constantino busca universalizar a doutrina cristã, em sua versão esotérica, e utiliza para isso o léxico misteriológico antigo: tal como os apóstolos, Virgílio compreende os mistérios de Deus, que ele exprime sob uma forma velada que apenas os iniciados poderão decifrar, a fim de se proteger contra eventuais perseguições.

[...]

Assim, na *Oratio Constantini*, Virgílio seria iniciado no cristianismo, talvez por um efeito da graça divina evocada por Agostinho a propósito de outros sábios exteriores à doutrina cristã; mas para Agostinho, como para Lactâncio antes dele, e toda uma

³⁹³ *Oratio*, 19.5.

³⁹⁴ Roessli, 2021, p. 163-164: “À mon avis, ce qui ressort de cette affirmation n’est pas que Virgile veut s’émanciper de la Sibylle à laquelle il serait subordonné – l’auteur ne dit pas ‘non content d’elle’ mais ‘de cela’ – mais qu’il veut apporter un témoignage (μαρτυρία) complémentaire à celui de la prophétesse. J’ai du mal à croire en effet que l’auteur de l’*Oratio* puisse penser que Virgile était insatisfait de l’oracle de la Sibylle, alors qu’il vient d’affirmer avec force qu’il la ‘juge bienheureuse’ (18, 5). À mon sens, compte tenu des vers de la Quatrième Éclogue cités jusque-là (vv. 7, 1 et 4), l’orateur estimait peut-être que seule une partie de l’oracle cuméen était accompli (v. 4) et que Virgile avait pour mission de révéler ce qui allait advenir ensuite – les conséquences de l’avènement du Sauveur pour le monde et l’humanité –, mais là encore guidé par la Sibylle, vers laquelle il se tourne du reste une fois encore dans la dernière partie de son exégèse du poème virgilien (21, 2)”.

tradição de comentadores cristãos, é a Sibila quem é o verdadeiro profeta, em razão de seus famosos oráculos monoteístas.³⁹⁵

O texto da *Oratio* apoia a ideia de que Virgílio conhecia o mistério do Salvador. Num dos comentários de Constantino, se diz: “[H]πίστατο γὰρ οἶμαι τὴν μακαρίαν καὶ ἐπώνυμον τοῦ σωτῆρος τελετήν”³⁹⁶ (“[p]ois ele conhecia, creio eu, o bem-aventurado e epônimo³⁹⁷ rito³⁹⁸ do Salvador”). Virgílio parece ter tido, então, uma espécie de licença-poética para misturar a verdade da profecia e a falsidade da religião romana.³⁹⁹

Em suma, como ponto de partida para uma análise comparativa entre o tratamento da Sibila e de Virgílio na *Oratio*, pode ser dito que o autor aceita a Sibila como uma profetisa do único Deus e aceita Virgílio como um gênio poético que intuiu as verdades mais profundas das profecias a que ele tinha acesso, mascarando-as sob a forma da poesia pagã, a fim de não ofender o seu público e os poderosos de seu tempo. Scully propõe que a historiografia consolidou um entendimento da *Oratio* como uma obra quase-apologética, focando especificamente na utilização que Constantino faz de fontes pagãs, categoria na qual ele insere Virgílio, Cícero e as Sibilas. Ao citar Mark Edwards, o autor observa que o objetivo de Constantino seria simplesmente “mostrar que uma vidente pagã havia proclamado o julgamento final”⁴⁰⁰ (ainda que a *Oratio* não mostre interesse algum sobre o conteúdo do poema; em vez de comentar sobre a visão sibilina do juízo final, parece interessar mais ao autor o fato de que a Sibila pôde soletrar o acróstico “Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador, Cruz”). Nesse contexto, Scully reporta que Jeremy Schott descreve o uso das Sibilas como um desdobramento da “teoria do consenso” de Lactâncio, que apela a fontes não bíblicas para corroborar a verdade cristã. Contudo, Scully argumenta que essa abordagem, ao focar

³⁹⁵ Soler, 2019, p. 713-714, 716: “*Virgile n’est donc pas un prophète, mais un initié, qui crypte la vérité, grâce à la technique de l’allégorie, à l’intention de ceux-là seuls qui peuvent la comprendre, et la dissimule aux yeux des ignorants susceptibles de le condamner pour sa science. Il est vrai que les auteurs chrétiens des premiers siècles utilisaient le vocabulaire des mystères païens, présent dans les évangiles synoptiques et les épîtres de Paul, pour évoquer, notamment, l’enseignement par parabole du Christ. Constantin cherche à universaliser la doctrine chrétienne, dans sa version ésotérique, et utilise pour cela le lexique mystérique antique : comme les apôtres, Virgile comprend les mystères de Dieu, qu’il exprime sous une forme voilée que seuls les initiés pourront déchiffrer, afin de se protéger contre d’éventuelles persécutions. [...] Ainsi, dans l’Oratio Constantini, Virgile serait initié au christianisme, peut-être par un effet de la grâce divine évoquée par Augustin à propos d’autres sages extérieurs à la doctrine chrétienne ; mais pour Augustin, como pour Lactance avant lui, et toute une tradition de commentateurs chrétiens, c’est la Sibylle qui est le véritable prophète, en raison de ses fameux oracles monothéistes*”.

³⁹⁶ *Oratio*, 19.9.

³⁹⁷ O uso de “ἐπώνυμον” é obscuro. Hadas (2013, p. 98) nota duas traduções da palavra para “laudable” e “bienheureux”, acepções de “ἐπώνυμος” que não existem em outros textos.

³⁹⁸ A palavra “τελετή” significa cerimônia ou rito de iniciação. Foi depois cristianizada, significando rito sacramental ou mistério (*Dicionário grego-português*).

³⁹⁹ Hadas, 2013, p. 99.

⁴⁰⁰ Edwards, 2003, p. xix: “*The purpose of adducing it is to show that a pagan seeress had proclaimed the final judgment and identified the judge as ‘Jesus Christ, Son of God, Saviour’*”.

excessivamente nas semelhanças entre a quarta bucólica e o poema sibilino, acaba por “simplificar excessivamente a natureza do messianismo na *Oração de Constantino*”⁴⁰¹ ao negligenciar os diferentes papéis atribuídos às Sibilas e aos autores romanos.

Scully nota que os dois textos citados (o poema sibilino e a bucólica virgiliana) são apresentados como uma cadeia de transmissão em dois estágios: “[H]á uma Sibila (Eritreia, depois de Cumas) cuja agência é minimizada e há um escritor romano (Cícero, depois Virgílio) ao qual Constantino atribui um conhecimento superior da verdade messiânica”.⁴⁰² Isto é, primeiro a Sibila Eritreia e o poema acróstico são citados, sendo depois validados pelo testemunho de Cícero (o qual, por meio de sua tradução dos oráculos, provaria a sua autenticidade e composição antes do nascimento de Cristo). Em seguida, vemos a Sibila de Cumas, cujo testemunho foi superado por Virgílio, como vimos acima. Nos dois casos, há uma “transmissão dupla”: a profecia dada pelas sibilas (mulheres, gregas) e a validação da parte de autoridades tipicamente latinas (homens, romanos). As Sibilas, escreve Scully, são “louvadas como porta-vozes legítimas, mas acidentais de Deus”, enquanto Cícero e Virgílio são “louvados como intérpretes autoritários da profecia divina, mas não profetas por direito próprio”.⁴⁰³ Isso explicaria Constantino ignorar o conteúdo do poema sibilino. Não havia necessidade de explicar ou justificar a teologia sibilina; só lhe interessava o acróstico, ou seja, a “demonstração maravilhosa do poder de Deus de profetizar mesmo através de falsos profetas”.⁴⁰⁴ É Herbert Parke quem enfatiza que, para Constantino, as Sibilas, na visão de Constantino, não estão conscientes de sua inspiração divina. A Sibila Eritreia é descrita como uma “sacerdotisa de Apolo”, dedicada a “um serviço produtivo de nada bom ou nobre, mas apenas de fúria indecente”, que, no entanto, em uma ocasião, foi “verdadeiramente repleta de inspiração divina” e declarou em versos proféticos o que haveria de acontecer com Jesus Cristo, produzindo o famoso acróstico. Para Constantino, observa Parke, “é evidente que a virgem proferiu esses versos sob a influência da inspiração divina”,⁴⁰⁵ mas sua inspiração é marcante precisamente porque ocorre apesar de seu *status* pagão e papel cúltico.

Cícero e Virgílio, por outro lado, personificam um modo diferente de inspiração. Virgílio é repetidamente elogiado na *Oratio* como “o mais excelso dos poetas da Itália” (“τὸν

⁴⁰¹ Scully, 2024, p. 38.

⁴⁰² Idem, ibidem, p. 39.

⁴⁰³ Idem, ibidem, p. 41: “*The Sibyls are lauded as legitimate but accidental mouthpieces of God, while Vergil and Cicero are lauded as authoritative interpreters of divine prophecy but not prophets in their own right*”.

⁴⁰⁴ Idem, ibidem, p. 42: “*Constantine has no need to explain her theological errors because he is not proposing that her claims are inherently theologically sound, simply that they are a wondrous demonstration of the power of God to prophesy through even false prophets*”.

⁴⁰⁵ Parke, 2015, p. 165.

ἐξοχώτατον τῶν κατὰ Ἱταλίαν ποιητῶν”)⁴⁰⁶ e “sapientíssimo poeta” (“σοφώτατος ποιητά”),⁴⁰⁷ e Constantino trata a quarta bucólica como um testemunho verdadeiro de Cristo, embora ele “intencionalmente obscureça a verdade” a fim de evitar antagonizar as sensibilidades religiosas romanas.⁴⁰⁸ Assim, apesar de Virgílio não ter pretensão a um ofício profético, a sua percepção poética da chegada da Idade de Ouro é entendida como um autêntico conhecimento messiânico cristão, prudentemente velado. Cícero recebe menos espaço, mas diz-se que ele estava familiarizado com o acróstico dos *Oráculos sibilinos* e que ele teria traduzido o mesmo poema para o latim (o que já vimos ser uma invenção do orador). Scully mostra que, na verdade, Constantino transforma uma breve referência de Cícero aos poemas acrísticos em *De divinatione* 2.112 em evidência de que Cícero compreendeu plenamente o significado cristão de um acróstico sibilino. Citando Marinčič, Scully observa que isso torna o papel de Cícero ainda mais forte que o de Virgílio, uma vez que ele é apresentado como capaz de “interpretar o acróstico, isto é, o elemento mais ‘racional’ dos oráculos sibilinos” e, portanto, como um intérprete intelectual paradigmático da revelação.⁴⁰⁹ Essa é, claro, uma grande ironia: Cícero de fato faz referência ao procedimento acróstico, mas somente para denunciar a sua artificialidade, que não condiz com uma profecia supostamente feita sob um êxtase divino.⁴¹⁰ O argumento de Constantino é o oposto: o aparecimento de um acróstico velado num poema sibilino (produzido sob o êxtase profético) mostra a sua origem divina, e Cícero tê-lo reconhecido como tal faz dele um intérprete e um preservador da leitura correta do oráculo.

Uma parte fundamental do argumento de Scully é a citação e redação seletiva de Constantino de seus textos-evidência. Com a quarta bucólica, Constantino suprime ou reinterpreta versos que não se prestam a uma rápida exegese cristã, mas ele se sente obrigado a explicar essas passagens dizendo que Virgílio obscurece a verdade para não ser acusado de subverter os costumes religiosos romanos. O oráculo sibilino é tratado de forma diferente: Constantino cita apenas a seção do acróstico do oráculo mais longo, ignorando outros segmentos e não oferecendo qualquer exegese para o conteúdo dos versos citados. Para Scully, esse tratamento diferenciado confirma que “as profecias sibilinas a que Constantino se

⁴⁰⁶ *Oratio*, 19.4.

⁴⁰⁷ *Oratio*, 20.8.

⁴⁰⁸ Scully, 2024, p. 40.

⁴⁰⁹ Cf. Marinčič, 2020, p. 240.

⁴¹⁰ Roessli, 2021, p. 153.

refere não possuíam legitimidade suficiente por si sós”, de modo que ele deve “apelar a Cícero e Virgílio para legitimá-las”.⁴¹¹

Na parte final do artigo, Scully desdobra as implicações políticas e teológicas dessa construção do messianismo pagão. Ele argumenta que a estratégia de Constantino é “mais do que apenas uma tentativa de ‘acusar filósofos pagãos contemporâneos... de falhar em seu próprio jogo’” e deve ser entendida como “um esforço consciente para usar o messianismo para desenvolver um cristianismo que tem em seu cerne as figuras que já estavam no cerne da identidade romana de elite”.⁴¹² Ao retratar Virgílio e Cícero como protocristãos, de algum modo cientes do advento messiânico, Constantino “cria um cristianismo que é romano e imperial e até antecede o nascimento de Cristo, tornando o cristianismo não apenas o caminho correto, mas também o patriótico”.⁴¹³ Scully liga isso a uma tipologia augustana mais ampla. Ora, já existia um precedente para o controle imperial dos oráculos, e Scully argumenta que, ao se colocar na posição de intérprete das sibilas, Constantino se vincula explicitamente a Augusto. Segundo Hadas, há dois episódios que ilustram essa prerrogativa que o Estado romano arrogou para si sobre a tradição sibilina. Em primeiro lugar, quando os *Livros sibilinos* originais se perderam num incêndio em 83 a.C., os romanos enviaram missões pelo mediterrâneo para recuperar e armazenar os oráculos sibilinos. Esses foram avaliados por sacerdotes para eliminar fraudes e depois foram colocados no novo templo Capitolino. Depois, quando Augusto queimou todos os livros proféticos em Roma, ele escolheu preservar as profecias sibilinas consideradas autênticas, que foram então levadas a um novo templo dedicado a Apolo.⁴¹⁴ Constantino “assume o poder de verificar e redigir profecias sibilinas para si mesmo”, usando critérios que combinam a atenção romana tradicional aos acrósticos com o endosso de autores romanos centrais como Cícero; dessa forma, ele “modifica o papel religioso do imperador romano para seus propósitos cristãos” enquanto o canaliza “através de uma lente mais patrioticamente ‘romana’ do que antes”.⁴¹⁵ Trata-se também de um uso instrumental das sibilas:

⁴¹¹ Scully, 2024, p. 39: “*The Sibylline prophecies Constantine references did not carry enough legitimacy on their own, and he appeals to Cicero and Vergil to legitimize them*”.

⁴¹² Idem, ibidem, p. 42. “*This rhetorical move is noteworthy because it is more than just an attempt to ‘accuse contemporary pagan philosophers... of failing at their own game.’ It is a conscious endeavor to use messianism to develop a Christianity which has at its core the figures who were already at the core of elite Roman identity*”.

⁴¹³ Idem, ibidem. “*This rhetorical move is noteworthy because it is more than just an attempt to ‘accuse contemporary pagan philosophers...of failing at their own game.’ It is a conscious endeavor to use messianism to develop a Christianity which has at its core the figures who were already at the core of elite Roman identity... [he] creates a Christianity that is Roman and imperial and even predates the birth of Christ, making Christianity not just the correct path, but the patriotic one as well*”.

⁴¹⁴ Hadas, 2013, p. 69-70.

⁴¹⁵ Scully, 2024, p. 44.

Podemos imaginar que Constantino passou a ver os oráculos como uma fonte conveniente de profecia, seguro de sua prerrogativa imperial de interpretá-los para seus próprios propósitos, e confiante de que seu próprio conhecimento fragmentário sobre as sibilas era suficiente e correto. Afinal, não haveria ninguém para contradizê-lo.⁴¹⁶

Mas a afirmação mais provocativa de Scully é a de que todo esse aparato serve para destacar o cristianismo de sua matriz judaica. Ele argumenta que

ao deslocar o *locus* central do cristianismo para Roma, Constantino efetivamente cria um cristianismo que não é apenas romano e imperial, mas também autossuficiente, sem necessidade de escritos proféticos judeus.⁴¹⁷

Constantino declara que seu propósito é derivar de fontes estrangeiras um testemunho da natureza divina de Cristo, mas, na prática, observa Scully, “a escassez de suas referências a textos bíblicos acaba divorciando o cristianismo de suas raízes judaicas quase inteiramente”.⁴¹⁸ Moisés e Daniel aparecem apenas brevemente, e suas histórias não são expostas com a mesma extensão e cuidado interpretativo dispensado a Virgílio e à Sibila. Mais ainda, logo antes de introduzir o testemunho de Moisés e Daniel, há uma breve polêmica contra o povo judeu: “Οὐδεὶς δ’ ἂν ἐκείνου τοῦ δήμου μακαριώτερος γεγόνει πώποτε ἢ γένοιτο, εἰς μὴ τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐκόντες τοῦ ἁγίου πνεύματος ἀπεκέρυξαν”⁴¹⁹ (“[e] ninguém seria mais bem-aventurado do que aquele povo, nem o seria [agora], se eles não tivessem, de livre vontade, separado suas almas do Espírito Santo?”). Para Scully, isso resulta em uma “genealogia espiritual clara: Deus inspirou as Sibilas, cujas profecias foram interpretadas por Virgílio e Cícero, que aprenderam nelas que um messias estava chegando”.⁴²⁰

Embora não possamos afirmar com Scully que um divórcio completo entre o cristianismo e a matriz judaica foi obtido com a *Oratio* — ou sequer que esse era um de seus objetivos, já que, desde as epístolas de Paulo no século I e as apologias contra os judeus no século II, o cristianismo já se posicionara como único herdeiro legítimo da Lei e dos profetas, em vez de repudiá-los como “judeus” —, é evidente que aqui se opera uma transformação que vai além da recepção da quarta bucólica. Trata-se, afinal, do século IV. Num espaço de

⁴¹⁶ Hadas, 2013, p. 108.

⁴¹⁷ Scully, 2024, p. 44: “*In shifting the central locus of Christianity to Rome, Constantine effectively creates a Christianity that is not only Roman and imperial, but is also self-contained with no need for Jewish prophetic writings*”.

⁴¹⁸ Idem, ibidem. “[...] *the scarcity of his references to biblical texts ends up divorcing Christianity from its Judean roots almost entirely*”.

⁴¹⁹ *Oratio*, 17.1.

⁴²⁰ Idem, ibidem, p. 45.

aproximadamente sete décadas, o cristianismo foi de religião perseguida pelo Império, a culto permitido e ocasionalmente promovido pelos imperadores, até finalmente se tornar a religião oficial do Império em 380 com o Édito de Tessalônica, do imperador Teodósio. A “romanização” do cristianismo não é um processo diferente da cristianização dos romanos: à medida que o cristianismo passou a se espalhar pelas classes abastadas do Império, uma nova linguagem filosófica e teológica surgiu. É muito natural que, em momentos de contato cultural, nenhum dos dois pólos fique imune à intervenção do outro. A adoção da religião cristã representava mais do que um comprometimento ideológico; como “discurso totalizante”,⁴²¹ o cristianismo demandava dos prosélitos uma reorientação de todas as suas referências intelectuais, políticas, filosóficas e metafísicas. Isso não significa que o cristianismo, em sua face mais conciliadora (em oposição ao radicalismo de um Tertuliano), exigiu um despojamento completo da cultura, da língua e da literatura de Roma; em vez disso, em praticamente todos os discursos cristãos antigos (tratados, homilias, polêmicas, apologias, etc.), podemos discernir uma dimensão de negociação entre as referências romanas tradicionais (pressuposições políticas, filosóficas e religiosas bem sedimentadas no imaginário romano) e as reivindicações radicais da fé cristã. Essa dimensão pode estar mais ou menos à disposição na superfície do discurso. Quando se trata de discursos que explicitamente avaliam a veracidade do falar profético dentro da poesia, evidentemente essa dimensão de negociação aparece muito explicitamente.

Talvez nenhum outro texto o demonstre tão claramente quanto a *Oratio* de Constantino; se a construção de um império cristão por Constantino figura entre os elementos que mais atraem atenção dos pesquisadores, urge considerarmos os dispositivos linguísticos e discursivos que possibilitaram ao imperador lançar as bases de um império romano cristão, para além dos movimentos políticos (essenciais quanto sejam para a historiografia). Tal como Virgílio vinculava a ascensão de Augusto ao mito troiano e a Eneias, filho de Vênus, Constantino agora associa “o mais excelso poeta da Itália”⁴²² à expectativa messiânica que já existia entre os judeus. Se os cristãos de língua grega podiam apontar para a profecia de Isaías, segundo a qual, na versão grega do *Antigo testamento*, “uma virgem conceberia”,⁴²³

⁴²¹ V. nota 217.

⁴²² *Oratio*, 19.4.

⁴²³ Há controvérsias quanto à ideia de uma concepção virginal no texto hebraico. No entanto, uma vez que o *Antigo testamento* dos primeiros cristãos, inclusive os autores do *Novo testamento*, era inequivocamente a Septuaginta, o parto virginal de Jesus sempre foi uma das crenças centrais da fé cristã, já que a narrativa da Natividade no evangelho de Mateus entende a *almah* de Isaías 7:14 como “παρθένος”, “virgem”, e não simplesmente uma “moça”. O texto hebraico não era visto como possuindo uma autoridade especial e, na verdade, chegou a ser visto como corrompido pelos judeus após o advento de Cristo, que o teriam modificado para negar as profecias messiânicas que teriam se cumprido em Jesus.

agora os romanos de língua latina também poderiam apontar para sua própria profecia: um menino e uma Virgem, a “ordem sagrada dos séculos”, a renovação da terra, enfim, toda a história da Encarnação e redenção, agora nos termos da poesia nacional romana. É curioso que esse discurso, que efetivamente latiniza o cristianismo e cristianiza a tradição literária e mitológica romana, só tenha sobrevivido em grego.⁴²⁴

3.4 Tipologia e alusão metapoética no centão virgiliano de Proba

Enquanto a *Oratio* foi um ponto de inflexão na história da recepção cristã da quarta bucólica, sendo a mais exaustiva exegese cristã tardo-antiga do poema virgiliano de uma perspectiva cristianizadora, é também verdade que a recepção do poema nos séculos seguintes não foi linear. Com isso, queremos dizer que a leitura constantiniana não foi imediatamente aceita por todos em toda parte. Em vez disso, observamos uma diversidade de opiniões e atitudes quanto ao seu estatuto profético e o próprio valor da literatura pagã. Sem dúvidas, a leitura cristã da *Oratio* é evidência de uma penetração no imaginário coletivo cristão da validade da busca por “sementes do Verbo”⁴²⁵ em fontes não cristãs e não hebraicas, bem como uma forte adição a esse imaginário; não haveria um Virgílio proto-cristão na Idade Média sem a *Oratio*. No entanto, isso não significa que as especificidades da exegese de Constantino foram canonizadas em sua totalidade.⁴²⁶ Antes, em vez de uma adoção ampla dos

⁴²⁴ Isso se deve ao fato de que o nosso acesso aos discursos de Constantino é mediado pela transmissão da *Vita Constantini* de Eusébio, ainda que o bispo de Cesareia diga que esses discursos eram compostos em latim e traduzidos para o grego por tradutores oficiais (*VC* 4.32). Não existe uma transmissão independente desses originais latinos.

⁴²⁵ A ideia de “sementes do Verbo”, de imenso alcance na história do pensamento cristão, vem do apologista e filósofo do século II Justino. Segundo ele, há fragmentos da verdade plantados pelo Verbo (isto é, Cristo) nas diferentes culturas e povos do mundo, de modo que seus filósofos poderiam ter alcançado um certo conhecimento salvífico. Essa perspectiva é um precedente filosófico fundamental para todo o fenômeno que analisamos, isto é, a recepção do poeta Virgílio enquanto conhecedor, de algum modo, da dimensão messiânica de seu poema. Cf. Maçaneiro, 2023.

⁴²⁶ A exceção, como especula Courcelle, é Agostinho, o qual teria seguido amplamente a exegese constantiniana em seus comentários à quarta bucólica. Courcelle se baseia em semelhanças textuais na progressão dos argumentos de cada um (sempre a partir dos mesmos versos citados na *Oratio*). No entanto, é bem sabido que Agostinho não compreendia bem a língua grega, e dificilmente se imaginaria que ele se daria ao trabalho de ler um discurso relativamente obscuro de Constantino em grego quando preferia a tradução latina das *Escrituras* ao original grego. Se Courcelle estiver certo, é possível que Agostinho tenha lido uma versão hipotética da *Oratio* em latim. Courcelle, 1957, p. 21: “Essas aproximações são tanto mais significativas quanto não existem pontos comparáveis entre Agostinho e as outras exegeses cristãs da bucólica, estudadas acima. Parece claro, de acordo com o primeiro paralelo, que Agostinho segue Constantino quanto à perífrase que designa Virgílio, quanto à relação estabelecida entre o v. 7, relativo à renovação vaticinada, e o v. 4, relativo ao *Cumaeum carmen*, e, enfim, quanto à interpretação deste *Cumaeum carmen* como uma predição sibilina” (“*Ces rapprochements sont d'autant plus significatifs qu'il n'en existe point de comparables entre Augustin et les autres exégèses chrétiennes de la Bucolique, étudiées plus haut. Il paraît clair, d'après le premier parallèle, qu'Augustin suit Constantin pour la périphrase désignant Virgile, pour le rapport établi entre le v. 7, relatif à la rénovation prédite, et le v. 4, relatif au Cumaeum carmen, enfin pour l'interprétation de ce Cumaeum carmen comme une prédiction sibylline*”).

comentários da *Oratio*, o que parece ter subsistido no imaginário cristão é a ideia de um Virgílio com dons proféticos, o qual de algum modo teria predito o advento de Cristo. A falta de uma exegese única que sistematizasse as alusões do poema demonstra a flutuação do estatuto profético do poeta entre autores cristãos. Nestas últimas três seções, após o clímax constantiniano, entraremos em um movimento descendente, em que serão examinados os comentários, alusões e atitudes de três autores cristãos que finalizam a história da recepção cristã tardo-antiga de Virgílio e da quarta bucólica: Proba, Jerônimo e Agostinho.

Quando se fala do *Cento Vergilianus Probae* (Centão Virgiliano de Proba), tem-se em mente duas possíveis autoras. A primeira é Faltônia Betícia Proba, esposa do prefeito de Roma em 351 Clódio Celsino Adelfo. Do alto escalão da sociedade romana (neta e filha de cônsules), a poetisa teria composto um poema épico em 694 hexâmetros, combinando versos de Virgílio para contar a história das *Escrituras* cristãs. Seu objetivo, supõe-se, era o de educar sua família na fé cristã por meio de versos em um estilo elevado, distintamente do estilo “rude” do *koiné* da *Bíblia*. A segunda possível autora é a neta da primeira, Anícia Faltônia Proba. Assim, o centão data do meio do século IV até, no máximo, o início do século V.⁴²⁷ De fato, só há uma indicação de autoria dentro da obra. No v. 12, lemos: “[A]rcana ut possim uatis Proba cuncta referre”⁴²⁸ (“para que eu, Proba, possa relatar todos os segredos do vate”).⁴²⁹ A poetisa se propõe, portanto, a relatar os segredos de Virgílio por meio de um centão, cuja definição podemos tomar emprestada de Isidoro de Sevilha:

*Centones apud grammaticos uocari solent, qui de carminibus Homeri seu Vergilii, ad propria opera more centonario ex multis hinc inde compositis in unum sarciant corpus, ad facultatem cuiusque materiae.*⁴³⁰

Costuma-se chamar, entre os gramáticos, de centões aqueles que, a partir dos poemas de Homero ou de Virgílio, remendam em um só corpo, para suas próprias obras e à maneira de um centão, elementos compostos de muitas partes de aqui e de ali, de acordo com a possibilidade de cada tema.

Um *cento* (“retalho”), assim, é uma colcha de retalhos literária, e o *Cento Vergilianus Probae* é o centão épico que conta, de forma abreviada, a história do *Antigo* e do *Novo testamento*. Proba, qualquer que seja a verdadeira autora do poema, reuniu versos virgilianos para revelar os seus segredos. Tecendo seu poema, a poetisa veste a fé cristã de material

⁴²⁷ Cf. Gouvêa Júnior (2010, p. 58-59) para a discussão da identidade da autora e o estabelecimento do *terminus a quo* e *ante quem*. Cullhed (2015, p. 23) argumenta a favor da autoria de Faltônia Betícia.

⁴²⁸ Proba, *Cento*, 12. O texto latino foi retirado de Cullhed, 2015.

⁴²⁹ Essa leitura presume que “*uatis*” seja um genitivo, referindo-se a Virgílio. Cullhed aponta que, alternativamente, o adjetivo poderia se referir a Proba, com a seguinte nova tradução: “para que eu, Proba a profetisa, possa relatar todos os segredos”. Um dos manuscritos traz *uates*, forçando a segunda leitura.

⁴³⁰ Cullhed, 2015, p. 5.

virgiliano, o maior dos poetas latinos. Mesmo em seu prefácio, os primeiros 55 versos, já se observam ecos de Virgílio, que vão se intensificando até que haja uma transição para o centão de fato. Daí o fato impressionante de que, apesar de Proba ser a mulher mais lida da Antiguidade, as suas palavras, exceto pelo prefácio, não são suas, mas de Virgílio, como nos diz Stephen Hinds.⁴³¹

O verso crítico do centão é o 23: “*Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi*” (“Direi que Virgílio cantou as piedosas dádivas de Cristo”). Como ato de recepção, essa declaração programática é de excepcional importância para a história do diálogo entre o cristianismo e os monumentos da literatura latina. O verso (dos poucos que pertencem unicamente à Proba, e não a Virgílio) parece sugerir que Proba reconhece algum conhecimento profético em Virgílio e que o sentido místico dos poemas virgilianos só poderia ser revelado por meio da reorganização centoniana. Hinds o diz de modo categórico:

O que Proba escreve, penso eu, não é “farei o pagão Virgílio cantar a palavra de Deus”, mas, mais precisamente, “contarei que Virgílio sempre cantou a palavra de Deus.” Ou seja, Proba adota a ideia de um Virgílio proto-cristão: o objetivo de seu centão não é atribuir uma nova intenção à poesia de Virgílio, mas, por meio de uma edição, esclarecer a intenção que já estava presente em sua obra.⁴³²

Mas aqui surge a questão: de que modo os segredos estão escondidos na obra virgiliana? Não se trata, como na *Oratio*, de uma exegese sobre **um** poema, mas de uma releitura global de toda a obra de Virgílio. Em outras palavras, qual é, para Proba, a relação exata entre os versos originais (o hipotexto) e o novo épico cristão (o hipertexto)?⁴³³ É possível que o uso de um dado verso no *Cento* sugira uma interpretação para o verso no seu contexto original? Essas são questões levantadas pela “taxa de correspondência de 100%” do centão, segundo Hinds:

Se **cada frase** em tal poema tem um equivalente no mesmo texto fonte (uma taxa de correspondência de 100%), o que isso faz com nossos protocolos de leitura entre

⁴³¹ Cf. Hinds (2024, p. 7-8): “O centão de Proba foi lido de maneira extraordinariamente ampla por séculos. De acordo com Jane Stevenson, em *Women Latin Poets*, ‘há mais manuscritos e edições do centão do que de qualquer outra obra individual escrita por uma mulher pré-moderna’. Por outro lado, como o centão é a única obra existente de Proba, nenhuma das palavras que sobreviveram são de sua própria autoria... exceto por uma breve passagem introdutória, na qual ela descreve sucintamente sua intenção poética e espiritual”.

⁴³² Hinds, 2024, p. 9.

⁴³³ Os termos hipotexto e hipertexto se inserem na definição que Gérard Genette dá de hipertextualidade, que é “toda relação que une um texto B (que chamarei hipertexto) a um texto anterior A (que, naturalmente, chamarei hipotexto) do qual ele brota de uma forma que não é a do comentário” (2006, p. 18). Em outras palavras, o hipertexto deriva do hipotexto, de vários modos. Assim, por exemplo, tanto a *Eneida* como o *Ulisses* de James Joyce são hipertextos de um mesmo hipotexto, a *Odisseia*. Cullhed (2015, p. 15) adota a terminologia de Genette, caracterizado o *Centão* de Proba como um hipertexto que surge a partir de dois hipotextos, a obra virgiliana e o texto bíblico.

textos? Se algumas (ou talvez a maioria) das frases recicladas no poema centonário reutilizam a linguagem virgiliana de maneiras que parecem desvinculadas do contexto original de Virgílio, isso significa que os casos em que há um engajamento significativo com o contexto virgiliano devem ser vistos como meras ocorrências fortuitas ou como improváveis de serem percebidos pelo leitor, devido à forte interferência de intertextos não significativos, mesmo quando tais engajamentos são pretendidos pelo centonista? E, de qualquer forma, seria possível distinguir uma reutilização que intencionalmente inverte seu contexto virgiliano de uma que é simplesmente indiferente a ele?⁴³⁴

Hadas se posiciona firmemente contra a ideia de que o centão, enquanto técnica e gênero, se proponha a discernir qualquer significado subjacente à obra original. Para o autor, os casos de semelhança entre o verso virgiliano em seu contexto original e o seu uso no centão não devem ser entendidos como uma exegese do contexto original, ou como evidência de qualquer alegação doutrinária quanto ao conhecimento profético de Virgílio feito por Proba:

Se argumentarmos que Proba usou a écloga 4 porque acreditava que ela tratava de Cristo, devemos também dizer (para nos mantermos nos exemplos usados por Jerônimo) que ela acreditava que o discurso de Vênus a Cupido de alguma forma significava o Pai falando ao Filho, ou que existe alguma equivalência direta entre a recusa de Anquises em deixar Troia e a resistência de Cristo na cruz. Isso é claramente absurdo. Quando Proba escreve “*Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi*”, ela quer dizer apenas “usarei as palavras de Virgílio para falar de Cristo”. Não há margem para dúvida sobre isso para nós, muito menos para Jerônimo.⁴³⁵

No entanto, grande parte da exaustiva análise de Cullhed na obra *Proba the Prophet* busca avaliar os ecos intertextuais entre o centão, o original virgiliano e um segundo hipotexto: o bíblico. Como procedimento narrativo, “o hipertexto justapõe e funde as diegeses dos hipotextos, criando uma nova narrativa na qual os versos individuais produzem um novo significado”.⁴³⁶ Abundam os exemplos, como quando um verso da *Eneida* (2.204) que descreve a serpente que estrangula Laocoonte é usado para descrever a serpente no Paraíso edênico (v. 173). Esse tipo de conexão fora anteriormente examinado por Elizabeth Clark e Diana Hatch em *The Golden Bough, the Oaken Cross*, que inauguraram o estudo do método

⁴³⁴ Hinds, 2024, p. 6-7.

⁴³⁵ Hadas, 2013, p. 111. “If we argue that Proba used Ecl. 4 because she thought it was about Christ, we must also say (to stick to the examples used by Jerome) that she thought Venus’ address to Cupid somehow signified the Father speaking to the Son, or that there is some direct equivalence between Anchises’ refusal to leave Troy and Christ’s endurance on the cross. This is clearly absurd. When Proba writes *Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi* (“I shall say that Virgil sang the holy gifts of Christ”; 13), she means only “I shall use Virgil’s words to speak of Christ”. There is no room for doubt on this for us, let alone for Jerome”.

⁴³⁶ Cullhed, 2015, p. 15. “In the Cento, the hypertext juxtaposes and merges the diegeses of the hypotexts, creating a new narrative in which the individual verses produce new meaning”.

tipológico no centão. A tipologia⁴³⁷ é tradicionalmente entendida como uma figura exegética bíblica que demonstra a relação entre vários eventos bíblicos.⁴³⁸ Mas o conceito de tipologia também pode ser entendido “como um dispositivo literário geral, criado através de ‘símbolos miméticos, narrativas paralelas, caracterizações correspondentes, padrões exemplares ou ressonâncias intertextuais’”.⁴³⁹ Auerbach, como vimos, chama de método figural aquilo que aqui chamamos de tipologia.⁴⁴⁰ Assim, do mesmo modo que para os exegetas cristãos antigos os personagens e eventos do *Antigo testamento* (“tipos”) encontravam um paralelo e realização em personagens e eventos do *Novo testamento* (“antítipos”),⁴⁴¹ é possível realizar-se uma leitura tipológica das ressonâncias intertextuais presentes no *Cento* de Proba.

Cullhed, como vimos, examina exaustivamente as tipologias presentes no *Cento*. Observa-se a emergência de padrões tipológicos quando, por exemplo, Cristo aparece como tipo tanto de Adão e Moisés (figuras bíblicas) como de Hércules e Heitor (figuras pagãs); há ainda tipologias tipicamente bíblicas, quando versos sobre Dido descrevem Eva e Maria;⁴⁴² há, finalmente, tipologias internas ao *Cento*, quando o mesmo verso (ou hemistíquio) é usado em momentos diferentes, estabelecendo uma conexão entre os dois. Contrariando a crítica de Hadas, Cullhed continua:

Além de tais combinações de heróis épicos na caracterização de Cristo, o texto também o conecta a personagens femininas no hipotexto, como a jovem guerreira amazona Camila e a deusa Íris, desestabilizando, assim, ocasionalmente o seu gênero. Como regra, as figuras principais não são constituídas exclusivamente por versos que descrevem personagens de um único sexo. [...] Além disso, Deus e Cristo são frequentemente representados através de versos que descrevem Vênus e Cupido na *Eneida*. Dessa forma, o *Cento* sugere que o Filho de Deus é enviado à terra para despertar a raça humana através do amor. Da mesma forma, o amor de Dido e Eneias é repetidamente usado para descrever o amor de Cristo, especialmente em conexão com a ressurreição, onde palavras proferidas pelo herói romano e pela rainha africana são transformadas no amor sagrado entre Cristo e seus seguidores.⁴⁴³

⁴³⁷ Gouvêa Júnior (2010) chama de analogia a conexão estabelecida por Proba entre Adão e Cristo, os dois protagonistas das duas partes do poema, centradas sucessivamente na queda e na redenção da humanidade.

⁴³⁸ Popular nos comentários patrísticos às Escrituras, era um método utilizado pelos próprios autores do *Novo testamento* sempre que estabeleciam paralelos entre figuras ou eventos do *Antigo testamento* e sua atualização no anúncio da fé cristã. Para Paulo, Cristo é explicitamente um “novo Adão” (cf. 1 Co. 15:45; Rm. 5:12-21).

⁴³⁹ Schottenius, 2010, p. 45. “*Frances Margaret Young for instance, describes typology as a general literary device, created through ‘mimetic symbols, parallel narratives, corresponding characterisations, exemplary patterns, or intertextual resonances’*”. Note-se que Schottenius e Cullhed são a mesma autora, com publicações sob nomes diferentes.

⁴⁴⁰ Cf. Auerbach, 2013, p. 63.

⁴⁴¹ Cullhed, 2015, p. 16.

⁴⁴² A tradição exegética já unira Eva e Maria como o par fundamental de mulheres na história da humanidade (acompanhando o par Adão-Cristo). Aquela, ao dialogar com a serpente, desencadeou a queda da humanidade; esta, ao ouvir a anunciação do anjo, deu início à salvação. No adágio de Irineu de Lyon (século II): “O nó da desobediência de Eva foi desatado pela obediência de Maria” (*Adversus haereses*, 3.22.4).

⁴⁴³ Cullhed, 2015, p. 187. “*Besides such combinations of epic heroes in the characterization of Christ, the text also connects him to female characters in the hypotext, such as the Amazon maiden warrior Camilla and the goddess Iris, thus occasionally destabilizing his gender. As a rule, the main figures are not constituted*

Assim, em *Proba*, toda a história cristã é apresentada em termos familiares aos romanos por meio do método tipológico, “central ao método literário da centonista”, não apenas como exercício de erudição ou demonstração de virtuosismo, mas a fim de que se operasse “a fusão da cultura pagã e cristã”, que era “o principal objetivo do centão de *Proba*”.⁴⁴⁴ É assim que Cullhed entende a declaração programática do v. 23 (“*Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi*”, “[d]irei que Virgílio cantou as piedosas dádivas de Cristo”): o centão é um “projeto tipológico” no qual “os dois hipotextos são fundidos, e personagens e eventos dos textos virgilianos tornam-se prefigurações ou ‘tipos’ de ‘antítipos’ bíblicos”.⁴⁴⁵ O projeto, em si mesmo, no entanto não declara explicitamente como o poema ou a autora entendem o modo de conhecimento profético de Virgílio:

É difícil julgar se *Proba* e sua descrição programática de sua obra no v. 23 expressam uma convicção radical de que a verdade cristã já estava presente em um nível mais profundo nas obras de Virgílio, revelada através da centonização, ou a posição um pouco mais convencional de que várias passagens isoladas em Virgílio podem ser interpretadas alegoricamente como referindo-se a Cristo e que estas serão destacadas no *Cento*. Certamente existem exemplos de tais casos: no v. 34, *Proba* recicla programaticamente o famoso verso da quarta égloga: “Agora, uma nova descendência é enviada do alto céu” (“[i]am nova progenies caelo demittitur alto”, E 4.7). Ela acrescenta que “toda era acreditou” (“*omnis credidit aetas*”, 34) nesta nova descendência, usando um verso da descrição do escudo de Eneias no qual Vulcano retrata a invenção do fogo “na qual todas as gerações confiaram” (“*omnis quem credidit aetas*”, A 7.680). Assim, antigas expressões messiânicas são tomadas como evidência de que era de fato possível ser um *Christianus sine Christo* [cristão sem Cristo], possivelmente sugerindo que o verdadeiro Deus era tão natural para todas as gerações de seres humanos quanto é o fogo.⁴⁴⁶

exclusively by verses that describe characters of one sex. [...] Moreover, God and Christ are often represented through verses describing Venus and Cupid in the Aeneid. In this way, the Cento hints that the Son of God is sent to earth to awaken the human race through love. Similarly, the love of Dido and Aeneas is repeatedly used to describe the love of Christ, especially in connection with the resurrection, where words spoken by the Roman hero and the African queen are transformed into the sacred love between Christ and his followers”.

⁴⁴⁴ Schottenius, 2010, p. 45.

⁴⁴⁵ Cullhed, 2015, p. 16. “*The two hypotexts are merged, and characters and events from the Virgilian texts become prefigurations or ‘types’ of biblical ‘antitypes’*”.

⁴⁴⁶ Idem, ibidem, p. 127. “*It is difficult to judge whether Proba and her programmatic description of her work in verse 23 expresses a radical conviction that the Christian truth was already present on a deeper level in Virgil’s works, delivered through centonization, or the slightly more conventional position that several isolated passages in Virgil can be interpreted allegorically as referring to Christ and that these will be highlighted in the Cento. There are certainly examples of such cases: In verse 34, Proba programmatically recycles the famous verse of the fourth Eclogue: “Now, a new descendant is sent from the high heaven” (Iam nova progenies caelo demittitur alto, E 4.7).⁴³ She adds that “every age believed” (omnis credidit aetas, 34) in this new descendant, using a verse from the description of Aeneas’ shield on which Vulcan depicts the invention of fire “on which all generations have trusted” (omnis quem credidit aetas, A 7.680). Thus, ancient messianic expressions are taken as evidence that it was indeed possible to be a Christianus sine Christo, possibly suggesting that the true God was as natural for all generations of human beings as is fire”.*

Mais do que definir metodicamente o modo de conhecimento profético de Virgílio ou oferecer uma exegese completa de uma de suas obras, Proba estava preocupada com estabelecer um elo entre a novidade da religião cristã (algo que causava constrangimento aos convertidos romanos, razão pela qual tanto os testemunhos do *Antigo testamento*, como os contatos com os mitos e poesia pagã eram mobilizados em favor de uma antiguidade da revelação cristã) e toda a formação civilizacional romana, de modo que qualquer alusão messiânica antiga poderia funcionar como argumento a favor da antiguidade do cristianismo.⁴⁴⁷

Nesse contexto, apresentamos o seguinte recolhimento do uso da quarta bucólica no *Cento*: ao todo, são usados 10 versos (ou, mais comumente, hemistíquios de versos) da quarta bucólica, nessa ordem: 7; 40; 24; 61; 18; 23; 20; 19; 28; 20; 27. O v. 20 aparece duas vezes; na primeira vez, o primeiro hemistíquio é citado e, no verso seguinte, o segundo hemistíquio. No verso 34 do *Cento*, ainda no prefácio, o primeiro hemistíquio do v. 7 é usado: “[*I*]am noua progenies, | omnis quem credidit aetas” (“já uma nova progênie, em quem toda era acreditou”; B 4.7 | E 7.680).⁴⁴⁸ O contexto é o anúncio da matéria do poema, e a poetisa liga diretamente a “noua progenies” a Cristo, invocado nos versos precedentes. Então, depois de relatar a criação de Eva a partir de Adão, Deus se dirige ao casal, ordenando que se multipliquem e descrevendo o jardim onde habitavam assim: “[*N*]on rastros patietur humus, non uinea falcem” (“[o] solo não sofrerá enxadas, não [sofrerá] a vinha a foice”, *Cento* 144; B 4.40). O eco aqui não é messiânico, mas milenarista. O verso dedicado à Idade de Ouro é usado para descrever o Paraíso inicial, e, como em Lactâncio, existe uma forte relação entre o retorno da Idade de Ouro e o retorno ao Paraíso, que é o próprio reino que o Messias inauguraria. Em seguida, já na expulsão do Paraíso, Deus diz: “[*l*]appaeque tribolique | et fallax herba ueneni” (“as bardanas e os abrolhos | e a erva enganadora de veneno”, *Cento* 257; G 1.153 | B 4.24). Há no trecho uma longa descrição das maldições que se seguem à Queda da humanidade. O verso das *Geórgicas* descreve as pragas que infestam as plantações, como parte das dificuldades do trabalho agrícola impostas por Júpiter. Já o meio verso das *Bucólicas* tem o sentido contrário no original: a “erva enganadora de veneno” perecerá, à medida que o menino cresce. Logo após a expulsão do Paraíso, o casal perambula por florestas, enquanto o tempo passa: “[*M*]atri longa decem tulerunt fastidia menses” (“à mãe dez longos meses trouxeram incômodos”, *Cento* 279; B. 61). Vemos um eco tipológico interessante: se para Constantino a mãe da quarta bucólica é, evidentemente, a Virgem Maria,

⁴⁴⁷ Idem, ibidem, p. 128.

⁴⁴⁸ B = Bucólicas; G = Geórgicas; E = Eneida.

aqui o verso faz alusão à Eva. Podemos argumentar que é um uso ocasional do verso, já que parece contraditório associar a gestação da quarta bucólica (o qual inicia o retorno da Idade de Ouro) com a gestação nesse trecho do *Cento*. No entanto, como vimos, dentro de um esquema tipológico, não só Cristo recapitula a figura de Adão, mas Maria recapitula a figura de Eva. As duas são, a seu modo, “mães da humanidade”, a primeira por geração biológica, e a segunda enquanto mãe da Igreja (cf. Jo. 19:27).⁴⁴⁹ Os próximos versos da quarta bucólica são citados em sequência (*Cento* 377-379), e já dizem respeito a Cristo:

hic tibi prima, puer, | fundent cunabula flores, B 4.18 (at)⁴⁵⁰ | 4.23
mixtaque ridenti | passim cum baccare tellus B 4.20 | 4.19
molli paulatim | colocasia fundet acantho. B 4.28 | 4.20

Aqui para ti, menino, primeiro o berço derramará brandas flores,
 e a terra espalhará por toda parte colocásias misturadas
 com o sorridente ciclame, gradualmente com o macio acanto.

Esses versos de forte aroma bucólico descrevem no *Cento* os primeiros momentos do menino após seu nascimento, sendo nutrido por sua mãe que o salvara do massacre dos inocentes (cf. Mt. 2:16–18). O último verso da quarta bucólica a ser utilizado é o 27: “[F]inge deo, | et quae sit poteris cognoscere virtus” (“torna-te [digno] de Deus, e poderás conhecer qual seja a virtude”, *Cento* 535; E 8.365 | B 4.27). Essas palavras são ditas pelo próprio Cristo, não a respeito de si mesmo (já que no poema esse verso diz respeito ao menino), mas como admoestação ao jovem rico, episódio que analisaremos abaixo. No geral, ao coletarmos todos os usos de versos da quarta bucólica no *Cento*, não discernimos uma atenção especial dada a ela, já que versos do poema são usados tanto para falar de Cristo (principalmente o epíteto “*noua progenies*”), como ocasionalmente para se referir a outros personagens ou episódios. As imagens de renovação cósmica do poema são o elemento que mais interessa a Proba, que as utiliza para descrever o Paraíso edênico, e também o breve momento de descanso que tiveram a mãe e o menino após a fuga para o Egito. O eco tipológico mais forte acontece entre Eva e Maria, quando um verso que descreve a gestação da mãe virgiliana (Maria, se fizermos uma leitura messiânica) é aplicado à Eva.

Ainda que a bibliografia se divida, e alguns autores argumentem que Proba, como Constantino na *Oratio*, “parecem ter tomado a obra de Virgílio em seu conjunto, e não apenas a quarta égloga, como uma obra que anunciava o cristianismo, sobre a qual eles podiam

⁴⁴⁹ Cullhed (2015, p. 163-168) desenvolve os ecos tipológicos entre Eva e Maria no *Cento*, bem como a caracterização desta no poema como heroína, com dons de presciência e, no nível hipotextual, comparada a Vênus e Dido.

⁴⁵⁰ Proba substitui *at* por *hic*.

proceder a um trabalho de exegese tipológica”,⁴⁵¹ observamos no *Cento* um esforço consciente de, acima de tudo (e acima da especulação teológica acerca do indivíduo Virgílio), reconciliar a fé cristã e as referências culturais romanas. Uma tal síntese é observada, por exemplo, no trecho que parafraseia o relato do encontro entre Jesus e o jovem rico (*Cento* 505–530; Mt. 19:16–22; Mc. 10:17–22; Lc. 18:18–23). Em vez de dizer “Vende tudo o que tens e dá aos pobres”, o Jesus de Proba diz:

disce, puer; | contemnere opes et te quoque dignum E 12.435 | 8.364
finde deo, | et quae sit poteris cognoscere uirtus. E 8.365 | B 4.27
da dextram misero et | fratrem ne desere frater. E 6.370 | 10.600
si iungi hospitio properat, | coniunge volentem. E 7.264 | 5.712
casta pudicitiam seruet domus. | en age segnes G 2.524 | 3.42
rumpe moras | rebusque ueni non asper egenis. G 3.43 | A 8.365⁴⁵²

Aprende, menino, a desprezar as riquezas e também tu digno
 torna-te de Deus, e poderás conhecer qual seja a virtude.⁴⁵³
 Dá a mão direita ao miserável; um irmão não abandone um irmão.
 Se ele apressa-se em unir-se por hospitalidade, une-o [a ti] de boa vontade.
 Que a casta casa conserve a modéstia. Eia, as lentas
 demoras rompe, e vem aos necessitados sem aspereza.

Ora, é dito que as palavras de Jesus lembram mais “os valores morais de uma aristocracia guerreira frugal do que tradições ascéticas”; o “*disce contemnere opes*” é próximo o suficiente, e uma atenuação dos imperativos ascéticos dos Evangelhos são explicados por outras “interpretações lenientes da renúncia de Cristo às riquezas entre os primeiros cristãos romanos ricos”.⁴⁵⁴ Mas, se essa passagem mostra de que modo Proba em seu centão aproxima a ética cristã dos valores tradicionais romanos, nessa mesma passagem há também uma indicação quanto ao estatuto de Virgílio como poeta e profeta. O jovem rico, que na narrativa evangélica pergunta a Jesus o que ele deve fazer para herdar a vida eterna, é descrito como “*studiis florens ignobilis oti*” (“florescendo nos estudos de um ócio ignóbil”, *Cento* 507; G 4.564), verso que no hipotexto se refere a ninguém menos que o próprio Virgílio:

Haec super aruorum cultu pecorumque canebar [...]
illo Vergilium me tempore dulcis alebat
Parthenope studiis florentem ignobilis oti,

⁴⁵¹ Soler, 2019, p. 718. “En revanche, les premiers auteurs de centons, eux, proches en cela de l’Oratio constantinienne, paraissent avoir pris l’œuvre de Virgile dans son ensemble, et pas seulement la quatrième églogue, comme une œuvre qui annonçait le christianisme, sur laquelle ils pouvaient procéder à un travail d’exégèse typologique”.

⁴⁵² Proba, *Cento*, 522–527.

⁴⁵³ Observe-se o verso da quarta bucólica (27) usado em contexto não-messiânico, isto é, embora seja uma fala de Cristo, o que é dito no verso é que o *jovem rico* poderá conhecer a virtude. Não há qualquer relação aparente com o *puer* da bucólica e a narrativa do seu crescimento.

⁴⁵⁴ Cullhed, 2015, p. 173.

*carmina qui lusi pastorum audaxque iuuenta,
Tityre, te patulae cecini sub tegmine fagi.*⁴⁵⁵

Isto sobre o cuidado dos campos e dos rebanhos eu cantava [...]
Naquele tempo, a mim, Virgílio, nutria a doce
Partênopo, florescendo eu em estudos de ignóbil sossego,
eu que brinquei com cantos pastoris e, audaz na juventude,
ó Títiro, celebrei-te sob o dossel da vasta faia.⁴⁵⁶

Esta alusão metapoética pode nos indicar de que modo Proba concebe Virgílio, pois confronta diretamente o poeta e Cristo; em outras palavras, com essa cena “Proba é capaz de encenar um diálogo entre Virgílio, como o epítome da cultura pagã romana, e a nova religião”.⁴⁵⁷ Em outras palavras, a cena é o ponto de encontro entre a *Romanitas* e a *Romanitas* cristã. O jovem rico de Proba primeiro intercepta Cristo usando um vocativo de Virgílio dirigido a Mecenas: “[O] *decus, o famae merito pars maxima nostrae*” (“[ó] glória, por direito a maior parte da nossa fama”, *Cento* 512; G 2.40). A seguir, em vez de perguntar “[b]om Mestre, que hei de fazer para herdar a vida eterna?” (Mt. 19:16; cf. Mc. 10:17; Lc. 18:18), ele se dirige a Cristo com as palavras de Vênus a Cupido: “[A] *d te confugio et supplex tua numina posco*” (“[a] ti recorro e, suplicante, peço a tua divindade”, *Cento* 513; E 1.666). Segundo Cullhed, “como em outras passagens do *Cento*, Cristo é representado com versos pertencentes a Cupido, e, neste caso particular, o anseio do jovem rico por Cristo é representado pelo desejo erótico retratado em Virgílio”.⁴⁵⁸ Cristo admoesta o jovem rico (v. 522-527), que não suporta as palavras de Jesus e vai embora.

[...] Através de solenes momentos virgilianos [...], a cena termina de forma bastante trágica e sem qualquer reconciliação, assim como nos Evangelhos (Mt 19:22; Mc 10:22; Lc 18:23). Se fôssemos continuar a leitura metapoética do jovem rico como um substituto para Virgílio, este seria o único momento de ansiedade sobre a relação do poeta romano com o Cristianismo no *Cento*. No fim, Virgílio não consegue abrir mão de suas riquezas e é, assim, incapaz de fazer parte plenamente da nova religião.⁴⁵⁹

⁴⁵⁵ Virgílio, *Geórgicas*, 4.559 e 563–566.

⁴⁵⁶ Tradução de Matheus Trevizam.

⁴⁵⁷ Cullhed, 2015, p. 175. “Proba is able to stage a dialogue between Virgil as the epitome of Roman pagan culture and the new religion”.

⁴⁵⁸ Idem, ibidem. “As in other passages of the *Cento*, Christ is represented with verses belonging to Cupid, and in this particular case, the rich young man’s longing for Christ is represented by the erotic desire represented in Virgil”.

⁴⁵⁹ Idem, ibidem, p. 176. “Through solemn Virgilian moments (*Aeneas and Deiphobus, Dido and Sychaeus, Juturna cursing her immortality, Aeneas and Dido*), the scene ends quite tragically and without any reconciliation, just as in the Gospels (Matt. 19:22; Mark 10:22; Luke 18:23). If we were to continue the metapoetic reading of the rich young man as standing in for Virgil, this would be the only moment of anxiety about the Roman poet’s relationship to Christianity in the *Cento*. In the end, Virgil cannot let go of his riches and is thus unable to fully form part of the new religion”.

3.5 A ira e ansiedade de Jerônimo

Como vimos, contemporaneamente o centão tem atraído renovada atenção dos pesquisadores, e vem sendo revisitado não como um gênero menor⁴⁶⁰ da Antiguidade (devido ao seu caráter derivativo), mas lido como algo original em suas ressonâncias intertextuais. Da mesma forma, Proba, enquanto mulher mais lida da Antiguidade, é lida e traduzida com entusiasmado interesse, em que pese tanto a obra quanto sua autora não terem desfrutado de aprovação universal pelos seus coetâneos. É famoso o ataque contra os centões desferido por Jerônimo de Estridão (347-420), que os deplorou como “*puerilia et circulatorum ludo similia*”⁴⁶¹ (“infantilidades e semelhantes ao jogo de charlatães”). Especula-se que Jerônimo tivesse em mente Proba na seguinte passagem de sua epístola 53 (dirigida ao presbítero Paulino, futuro bispo de Nola), em que instrui seu interlocutor quanto à sua formação e a importância do estudo detido sobre as *Esrituras*, dizendo:

*Sola scripturarum ars est, quam sibi omnes passim uindicent: ‘scribimus indocti doctique poemata passim’ [Hor. Epist. 2.1.117]. hanc garrula anus, hanc delirus senex, hanc soloecista uerbosus, hanc uniuersi praesumunt, lacerant, docent, antequam discant. alii adducto supercilio grandia uerba trutinantes inter mulierculas de sacris litteris philosophantur, alii discunt—pro pudor!—a feminis, quod uiros doceant, et, ne parum hoc sit, quadam facilitate uerborum, immo audacia disserunt aliis, quod ipsi non intellegunt. taceo de meis similibus, qui si forte ad scripturas sanctas post saeculares litteras uenerint et sermone composito aurem populi mulserint, quicquid dixerint, hoc legem dei putant nec scire dignantur, quid prophetae, quid apostoli senserint, sed ad sensum suum incongrua aptant testimonia, quasi grande sit et non uitiosissimum dicendi genus deprauare sententias et ad uoluntatem suam scripturam trahere repugnantem. quasi non legerimus Homerocentonas et Vergiliocentonas ac non sic etiam Maronem sine Christo possimus dicere Christianum, quia scripserit: ‘iam redit et uirgo, redeunt Saturnia regna, iam noua progenies caelo demittitur alto’ [Virg. Bc.4.6–7], et patrem loquentem ad filium: ‘nate, meae uires, mea magna potentia solus’ [Virg. En. 1.664], et post uerba saluatoris in cruce: ‘talía perstabat memorans fixusque manebat’ [Virg. En. 2.650]. puerilia sunt haec et circulatorum ludo similia, docere, quod ignores, immo, et cum stomacho loquar, nec hoc quidem scire, quod nescias.*⁴⁶²

Somente a arte das *Esrituras* é aquela que todos, em toda parte, reivindicam para si: “[E]screvemos poemas, doutos e indoutos, em toda parte” (Hor. *Epist.* 2.1.117). Esta [a arte das *Esrituras*], a velha tagarela, esta, o velho delirante, esta, o solecista verboso, todos a presumem, a dilaceram e a ensinam antes de a aprenderem. Outros, de sobranceira franzida, pesando palavras grandiloquentes, filosofam sobre as *Sagradas Letras* entre mulherzinhas; outros aprendem — que vergonha! — com mulheres o que deveriam ensinar aos homens e, para que isso não baste, com certa facilidade de palavras, ou melhor, com audácia, dissertam para os outros aquilo que eles próprios não entendem. Calo-me sobre os meus semelhantes que, se por acaso chegam às *Sagradas Esrituras* após as letras seculares e acariciam o ouvido do povo com um discurso elaborado, julgam ser lei de Deus tudo o que disserem, e não se dignam a saber o que os profetas ou o que os apóstolos sentiram, mas adaptam aos seus próprios sentidos testemunhos incongruentes; como se fosse algo grandioso, e não o mais vicioso gênero de dizer, deturpar sentenças e arrastar a *Esritura* relutante à sua própria vontade. Como

⁴⁶⁰ Ilustrativamente, o vol. 16 do *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL; série de edições críticas de autores cristãos da Antiguidade Tardia, iniciada em 1866 e contando até hoje com mais de 100 volumes), o qual inclui o *Centão* de Proba, é intitulado *Poetae Christiani minores*.

⁴⁶¹ Jerônimo, Ep. 53.7.

⁴⁶² Jerônimo, Ep. 53.7. In: Tsartsidis, 2020, p. 453-454.

se nós não tivéssemos lido os centões de Homero ou de Virgílio, e como se não pudéssemos chamar Maro de “cristão sem Cristo” só porque escreveu: “Já retorna a Virgem, retornam os reinos saturninos; já uma nova progênie é enviada do alto céu” (Virg. *Bc.* 4.6–7), e o pai falando ao filho: “[F]ilho, minhas forças, tu que és sozinho minha grande potência” (Virg. *En.* 1.664), e, após as palavras do Salvador na cruz: “[T]ais coisas persistia lembrando e permanecia fixo” (Virg. *En.* 2.650). Estas coisas são infantilidades e semelhantes ao jogo de charlatães: ensinar o que ignoras ou mesmo — e falo com indignação — nem sequer saber o que desconheces.

A principal preocupação de Jerônimo nessa passagem é, por um lado, denunciar aqueles que se lançam levianamente e sem preparação intelectual à exegese das *Escrituras* e, por outro, polemizar acerca da técnica literária empregada “por toda parte”. Como exemplo, ele cita a “*garrula anus*” (“velha tagarela”), o “*delirus senex*” (“velho delirante”) e o “*soloecista uerbosus*” (“solecista verboso”). Entre aqueles que Jerônimo dá a Paulino como exemplo estão os que, como ambos, vieram “*ad scripturas sanctas post saeculares litteras*” (“às *Sagradas Escrituras* após as letras seculares”) e, por meio de “*sermones compositi*” (“discursos elaborados”), forçam certa leitura das *Escrituras* de acordo com a sua própria vontade. Ora, imitar modelos canonizados e “recheiar a própria prosa com citações e reminiscências dos autores clássicos era uma característica de grande parte da boa escrita na Antiguidade Tardia”, como nos lembra Hadas; Jerônimo não era estranho ao procedimento (essa mesma passagem se inicia com uma citação de Horácio). Na verdade, Jerônimo foi um dos mais eruditos autores eclesiásticos da Antiguidade, e os exemplos de seus usos de autores clássicos chegariam aos “milhares”.⁴⁶³ É antigo o embaraço que a crueza da linguagem escriturística causava àqueles educados aos moldes clássicos (supõe-se, como vimos, que tenha sido esse o motivo da composição do centão de Proba), de modo que, mais à frente na mesma epístola, Jerônimo diz a Paulino: “[*N*]olo offendaris in scripturis sanctis simplicitate et quasi uilitate uerborum”⁴⁶⁴ (“não quero que te ofendas com as *Escrituras Sagradas* pela simplicidade e pela quase vileza das palavras”). Jerônimo, instruindo o futuro bispo de Nola possivelmente a pedido desse,⁴⁶⁵ alerta-o quanto ao risco de discursar sobre as *Escrituras* sem estudo suficiente delas, substituindo-as por referências clássicas. É um duplo ataque: Jerônimo diz que não somente seus oponentes não conhecem as *Escrituras*, mas citam os autores clássicos a partir de centões,⁴⁶⁶ o que é um “*uitiosissimum dicendi genus*” (“o mais vicioso gênero de dizer”).

⁴⁶³ Cf. Hadas, 2013, p. 112. Hadas continua: “Nem Jerônimo nem Paulino são inteiramente avessos à prática. [...] No geral, os exemplos poderiam ser contados aos milhares” (“*To stuff one’s prose with quotes and reminiscences from the classical authors was characteristic of much fine writing in late antiquity. Neither Jerome nor Paulinus is entirely averse to the practice [...] Overall, examples could be counted in the thousands*”).

⁴⁶⁴ Jerônimo, Ep. 53.10.

⁴⁶⁵ Cf. Leite, 2024, p. 22.

⁴⁶⁶ Cf. Hadas, 2013, p. 112.

Os comentários viram nessa passagem um ataque frontal contra Proba,⁴⁶⁷ que, a esta altura (a epístola data de 394), já seria uma “*garrula anus*” (“velha tagarela”). De fato, os três versos virgilianos citados (*Bc.* 4.6–7, *En.* 1.664 e 2.650) são usados pela poetisa, e *En.* 2.650 é encontrado somente nela (*Cento* 624) entre os centões sobreviventes.⁴⁶⁸ Mas isso não deve necessariamente ser entendido como uma referência individual a Proba. Aqui, Jerônimo demonstra “que existem passagens no *corpus* virgiliano que são facilmente suscetíveis a uma interpretação cristã”, o que já era uma prática generalizada.⁴⁶⁹ Não era seu objetivo particularizar uma “velha tagarela”, mas mostrar quão comum eram as más práticas de leitura das *Escrituras*. Cullhed argumenta nesse sentido: se identificamos a primeira caricatura com Proba, por que nunca se tentaram identificar o “*delirus senex*” (“velho delirante”) e o “*soloecista uerbosus*” (“solecista verboso”)?⁴⁷⁰ Pelo contrário, a “velha tagarela” era um *tópos* na Antiguidade, usado pelo próprio Jerônimo alhures. Tsartsidis conclui:

Em outras palavras, tanto o *tópos* dos “contos de velhas” quanto a interpretação cristã de (pelo menos alguns) versos de Virgílio são comuns. Portanto, estes não apenas não apontam para a centonista Proba (ou para qualquer outra pessoa histórica, aliás), mas, em vez disso, reforçam a qualidade estereotipada da *garrula anus* e de suas práticas exegeticas. A “*garrula anus*” da *Ep.* 53.7 de Jerônimo é tão anônima quanto o restante das velhas que oferecem seus contos sem sentido na literatura clássica e da antiguidade tardia.⁴⁷¹

Jerônimo recusa acidamente um Virgílio “*sine Christo christianus*”. A ira de Jerônimo se dirige contra aqueles centonistas que chamam Virgílio de “cristão sem Cristo”. Depreendemos disso que, algumas décadas após o discurso de Constantino e durante o auge

⁴⁶⁷ Tsartsidis (2020, p. 454, n. 3) identifica comentadores e estudiosos que viram na passagem uma referência direta a Proba.

⁴⁶⁸ Tsartsidis, 2020, p. 455.

⁴⁶⁹ Idem, ibidem, p. 456. “Assim, das três passagens virgilianas que Jerônimo menciona na *Ep.* 53.7, apenas *En.* 2.650 é utilizada unicamente por Proba e não por qualquer outro escritor de centões que tenha chegado até nós. Pelo contrário, os textos que examinamos nesta seção mostram que os versos virgilianos citados por Jerônimo provam exatamente o seu ponto: que existem passagens no *corpus* virgiliano que são facilmente suscetíveis a uma interpretação cristã. Jerônimo citou essas passagens a fim de destacar uma prática geral. Ao fazê-lo, Jerônimo não apenas deixa de apontar para uma pessoa específica, mas, de fato, nos detém de identificar uma personalidade histórica por trás de suas três caricaturas (“*garrula anus*, *delirus senex*, *soloecista uerbosus*”)” (“So, of the three Virgilian passages that Jerome mentions in *Ep.* 53.7, only *Aen.* 2.650 is used solely by Proba and not by any other cento writer that has come down to us. On the contrary, the texts we examined in this section show that the Virgilian verses quoted by Jerome prove exactly his point, that there are passages in the Virgilian corpus that are easily susceptible to a Christian interpretation. Jerome quoted these passages in order to highlight a general practice. In so doing, Jerome not only does not point to a specific person but in fact deters us from identifying a historical personality behind his three caricatures [...]).

⁴⁷⁰ Cf. Cullhed, 2015, p. 57-58.

⁴⁷¹ Tsartsidis, 2020, p. 458. “In other words, both the ‘old wives’ tales’ *topos* and the Christian interpretation of (at least some) lines of Virgil are common. Therefore, not only do these not point to the centonist Proba (or to any other historical person for that matter) but rather underscore the stereotypical quality of the *garrula anus* and her exegetical practices. The *garrula anus* of *Jer. Ep.* 53.7 is as anonymous as the rest of the old women who offer their nonsensical tales in classical and late antique literature”.

dos centões virgilianos, havia se popularizado a noção de que Virgílio, de algum modo, teria tido acesso profético à revelação cristã. Cada autor (ou cada cristão) teria uma suposição particular quanto ao modo de conhecimento profético de Virgílio (e nem sempre é fácil tirar conclusões definitivas nesse sentido a partir dos textos que chegaram a nós), mas o homem Virgílio em geral e a quarta bucólica em particular, no fim do século IV, parecem já ter tomado, no imaginário coletivo cristão, a forma que veremos mais claramente nas interpretações medievais. Isso se insere no seguinte contexto mais amplo: no século IV, os argumentos dos cristãos contra os deuses pagãos tinham se tornado previsíveis e cheios de lugares-comuns; os apologistas já diziam que “as sibilas e sábios pagãos, incluindo Virgílio em sua quarta écloga, haviam previsto a vinda de Cristo e que os pagãos deveriam dar crédito aos seus próprios grandes escritores”,⁴⁷² assim como Lactâncio fizera. Ao longo do tempo, os argumentos dos apologistas contra o paganismo por meio do apelo à autoridade de testemunhos pagãos que concordassem com o cristianismo se cristalizou e se padronizou em uma noção geral de que essas mesmas autoridades, possuíam, de alguma forma, conhecimento da revelação cristã. A ira de Jerônimo é evidência da existência de tais atitudes; isto é, se a censura de uma figura eclesiástica tem, de um lado, valor doutrinário ou pastoral, do ponto de vista histórico ela revela não a vitória da ortodoxia proposta, mas uma ansiedade quanto ao estabelecimento dessa ortodoxia, que o leva então à elaboração desses discursos que, além de nos informar quanto a sua posição, também nos dão uma imagem clara do ambiente cultural que rodeava Jerônimo. O monge e sacerdote rejeita os esforços explícitos de **apropriação** e **refiguração** da literatura pagã. A quarta bucólica não o comove, e, com esse ataque, Jerônimo se posiciona firmemente acima daqueles que buscam em versos de Homero ou de Virgílio pontos de contato com as *Escrituras*. Afinal, como prossegue seu argumento, ele conhece ambos e poderia, se quisesse, brincar com tais “infantilidades”:

É contra essa confusão, esse pressuposto, que Jerônimo se insurge, em nome do bom senso, mas também para justificar sua própria superioridade de exegeta erudito e seu próprio trabalho rigoroso de tradutor da *Bíblia*, fundado em aproximações com os originais hebraicos e as versões gregas do texto, e não em comparações arriscadas com os poemas de Virgílio.⁴⁷³

⁴⁷² MacCormack, 1998, p. 140. “*Christian apologists had come to feel that pagan sibyls and wise men, including Vergil in his fourth eclogue, had predicted the coming of Christ and that pagans ought to lend credence to their own great writer*”.

⁴⁷³ Soler, 2019, p. 718. “*C’est contre cette confusion, ce présupposé, que s’insurge Jérôme, au nom du bon sens, mais aussi pour justifier sa propre supériorité d’exégète savant et son propre travail rigoureux de traducteur de la Bible, fondé sur des rapprochements avec les originaux hébreux et les versions grecques du texte, et non pas sur des comparaisons hasardeuses avec les poèmes de Virgile*”.

Essa polêmica poderia fazer parecer ao não iniciado que Jerônimo repetiu a renúncia de Tertuliano à sabedoria clássica. No entanto, essa percepção ignoraria que Jerônimo teve uma relação muito mais tensa e ambivalente com a educação clássica, por meio da qual obteve sua vasta erudição, do que um Tertuliano. Para além da análise da aparição da quarta bucólica numa das cartas de Jerônimo, nosso tratamento do presbítero de Estridão não estaria completo se não mencionássemos também, ainda que brevemente, a sua complicada relação com a cultura clássica, especialmente no que diz respeito ao uso de autores pagãos em suas próprias obras. Foi a partir de suas ansiedades quanto à validade da erudição clássica que muitos dos fundamentos da *paideia* cristã medieval⁴⁷⁴ foram lançados, e poucas figuras (só uma, diríamos) são tão importantes para a sedimentação do cristianismo latino como identidade distinta quanto Jerônimo.

Nascido em Estridão, na Dalmácia, entre 345 e 347, em uma família cristã, Jerônimo recebeu excelente formação clássica⁴⁷⁵ em Roma, onde estudou entre 359 e 367 com Élio Donato, célebre comentador de Virgílio, adquirindo grande domínio dos autores latinos e conhecimento de língua e filosofia grega.⁴⁷⁶ Megan Williams pinta a seguinte imagem:

A criação de Jerônimo foi em grande parte a padrão para um jovem do sexo masculino da elite de sua época. Foi incomum apenas na medida em que seus pais obtiveram para ele uma educação consideravelmente acima do *status* deles. Notáveis provincianos de uma pequena cidade, eles o enviaram para a escola com os filhos de senadores romanos. Ele aprendeu suas primeiras letras em casa, em Estridão, e então iniciou seus estudos gramaticais em Aquileia, no topo do Adriático, que era na época a grande cidade da região. De Aquileia, ele seguiu para Roma, onde estudou com o mais famoso gramático latino da época, Donato.⁴⁷⁷

⁴⁷⁴ Nos séculos IV e V, os traços gerais da *paideia* clássica eram os mesmos de 800 anos antes, mesmo no ocidente latino (Brown, 2000, p. 24). O fundamento da *paideia* é grego: “Para Jaeger, *paideia* é o processo histórico pelo qual se chegou à formação do homem grego como compreensão de educação e o desenvolvimento espiritual no qual os gregos lograram conceber o seu paradigma de humanidade, elaborando intelectualmente o ideal que essa própria cultura almejava” (Klautau, 2020, p. 473). Essa *paideia* clássica era compartilhada por cristãos e pagãos educados. No entanto, “cedo no cristianismo evidenciou-se a necessidade de se estabelecer nexos entre fé cristã, conhecimento e educação, dentro do contexto de crer e aprender, e da integração da Fé com o ensino. Contrapondo-se à *Paideia* anterior, determinista, seletiva e elitista, surge agora a *Paideia* cristã – *Paideia Christi*, a todos aqueles que a ela estivessem dispostos a aderir” (Gross, 2006, p. 143). Para Klautau, a apropriação cristã da *paideia* clássica a partir do século I (2020, p. 474) se caracteriza pela introdução de um novo paradigma metafísico: “Tal como nos gregos, essa contemplação (*theoria*) da essência (*eidos*) do homem, do mundo e do Transcendente é a base da *paideia* cristã medieval como via para realizar o propósito (*télos*) da natureza humana” (2020, p. 479).

⁴⁷⁵ À essa altura, o ensino da elite romana se iniciava com o *ludus litterarius*, um primeiro contato com as letras; aparecia então a figura do *grammaticus*, quando o aluno avançava do letramento para o estudo da literatura; finalmente, vinha o estágio retórico, quando o jovem dominava a arte da composição e da argumentação (cf. Williams, 2006, p. 6-7).

⁴⁷⁶ Cf. Leite, 2024, p. 2-3.

⁴⁷⁷ Williams, 2006, p. 16. “*Jerome’s upbringing was very much the standard one for a young elite male of his day. It was unusual only insofar as his parents obtained for him an education rather above their own status. Provincial notables from a small town, they sent him to school with the sons of Roman senators. He learned his letters at home in Stridon, then began his grammatical studies at Aquileia, at the head of the Adriatic, at that*

Batizado em Roma antes de 366, passou por um período de viagens (Gália, Dalmácia, Aquileia) no qual amadureceu seu interesse pelas controvérsias teológicas e tomou a decisão de abandonar ambições mundanas para levar uma vida ascética, o que gerou tensões familiares, sobretudo por ter influenciado a irmã a seguir o mesmo caminho. O monaquismo cristão já era uma instituição estabelecida no Oriente, tendo surgido em suas formas eremítica e cenobítica no Egito, mas àquela altura ainda havia de se estabelecer no Ocidente. Partindo em peregrinação para o Oriente, fixa-se em Antioquia na década de 370, de quando datam suas primeiras produções literárias. Nelas encontramos “um convertido apaixonado pelos novos modelos de renúncia cristã que então surgiam dos desertos do Egito e da Síria, e um produto orgulhoso da melhor educação que o Ocidente latino poderia oferecer”.⁴⁷⁸ É desse período que data o sonho em que ele se encontra diante de um juiz e ouve a acusação “*Ciceronianus es, non Christianus*” (“és ciceroniano, não cristão”), relatado na epístola 22, escrita mais de uma década depois. Essa é a “mais famosa expressão da ansiedade cristã sobre sua relação com a literatura clássica”,⁴⁷⁹ e, como veremos, não lhe gerou mais que um afastamento momentâneo das letras clássicas.⁴⁸⁰ Nesse período, foi ordenado presbítero em Antioquia, embora sempre se visse sobretudo como monge.⁴⁸¹ Entre 379/380 e 382, esteve em Constantinopla e em seguida em Roma, onde serviu ao papa Dâmaso como secretário e conselheiro, sendo então encarregado de preparar uma tradução latina da *Bíblia*. Em Roma, tornou-se também diretor espiritual de um grupo de mulheres aristocráticas voltadas à vida ascética, especialmente Paula e sua filha Eustóquia. Com a morte de Dâmaso, em 384, deixou a cidade pressionado por clérigos e leigos. A partir de 386, Jerônimo se fixa definitivamente na região de Belém com Paula e Eustóquia, onde funda dois mosteiros (um masculino e outro

time the great city of the region. From Aquileia he went on to Rome, where he studied with the most famous Latin grammarian of the day, Donatus”.

⁴⁷⁸ Williams, 2006, p. 25. “Jerônimo aparece no registro literário como um jovem asceta latino residente em Antioquia e seus arredores na década de 370. As cartas que ele escreveu durante esses anos mostram uma curiosa combinação de entusiasmo fervoroso pelo ascetismo e um esforço autoconsciente em busca de efeito literário. Jerônimo era, ao mesmo tempo, um convertido apaixonado pelos novos modelos de renúncia cristã que então surgiam dos desertos do Egito e da Síria, e um produto orgulhoso da melhor educação que o Ocidente latino poderia oferecer” (“*Jerome appears in the literary record as a young Latin ascetic resident in Antioch and its hinterland in the 370s. The letters he wrote during these years show a curious combination of burning enthusiasm for asceticism and self-conscious striving after literary effect. Jerome was both a passionate convert to the new models of Christian renunciation then emerging from the deserts of Egypt and Syria, and a proud product of the best education the Latin West could provide*”).

⁴⁷⁹ Cf. Tarrant, 2019, p. 59. “Na mais famosa expressão da ansiedade cristã sobre sua relação com a literatura clássica, Jerônimo relata um sonho no qual se viu arrastado perante o tribunal divino para ouvir a terrível acusação: ‘*Ciceronianus es, non Christianus*’ (Epist. 22.30)” (“*In the most famous expression of Christian anxiety about its relation to classical literature, Jerome relates a dream in which he found himself haled before the divine judgement seat to hear the dread accusation ‘Ciceronianus es, non Christianus’ (Epist. 22.30)*”).

⁴⁸⁰ Caprino Taborda, 2024, p. 11.

⁴⁸¹ Para as informações biográficas deste parágrafo a partir daqui, v. Olsen, 2023.

feminino) e se dedica a uma vida de penitência, oração e estudo. Em Belém, retoma o estudo do hebraico, relativiza sua condenação anterior aos clássicos e, convencido de que a tradução latina do *Antigo testamento* deve partir diretamente do texto hebraico, reinicia o trabalho que resultará na parte principal da futura *Vulgata*, enfrentando acusações de “judaizante” e forte oposição. Os últimos anos são marcados por sofrimentos: saúde frágil, morte de Paula em 404, invasões bárbaras à Terra Santa a partir de 405, o saque de Roma em 410, o qual ele interpreta como ruína da civilização, e o ataque que destrói os mosteiros de Belém em 416. Jerônimo morre em Belém, provavelmente em 420, deixando, como contribuição central, sua tradução bíblica e o modelo de monaquismo erudito que influenciaria enormemente a cultura e a espiritualidade do Ocidente medieval.

Esses dois pólos, erudição e ascetismo, foram analisados em profundidade por Megan Williams em *The Monk and the Book*. A iconografia renascentista demonstra bem o paradoxo da figura de Jerônimo: de um lado, vemo-lo como um acadêmico, concentrado em sua cela de estudos (com luxuosas estantes, invejáveis até a príncipes italianos), longe da política eclesiástica e debruçado sobre um volume; de outro, encontramos um asceta seminu no ermo, de joelhos, representando o regime de labores ascéticos, na tradição egípcia. “Paradoxo” porque o acadêmico, embora casto, exerce atividades que demandam uma caríssima infraestrutura, de modo que a vocação para os estudos violaria o voto monástico de pobreza.⁴⁸² Os dois pólos da vida e obra de Jerônimo refletem uma tensão mais ampla que se pode observar no ambiente cultural romano do fim do século IV. Enquanto as elites imperiais romanas compartilhavam uma “cultura literária”, na expressão de Williams, fundada sobre um estreito cânone de textos literários que ia de Homero aos oradores e poetas latinos do século I a.C., o surgimento e institucionalização do cristianismo como força política desafiaram essa cultura tradicional das elites romanas:

A questão do valor da literatura grega e latina para os cristãos não era de modo algum nova na segunda metade do século IV. A educação tradicional focava implacavelmente em um cânone de literatura clássica no qual deuses pagãos apareciam em cada página. Seus objetivos eram moldados por uma sociedade agonística na qual homens da elite competiam publicamente por prestígio, posição cívica e as recompensas que estes traziam. A cultura retórica não era apenas competitiva, egoísta e potencialmente coercitiva, mas sancionava um nível de duplicidade que se ajustava mal às ênfases cristãs na simplicidade e na verdade. Em muitos níveis, a cultura da elite letrada esteve fundamentalmente em conflito com o cristianismo desde o momento de seu primeiro encontro.⁴⁸³

⁴⁸² Cf. Williams, 2006, p. 4.

⁴⁸³ Idem, ibidem, p. 9. “The question of the value of Greek and Latin literature for Christians was by no means new in the second half of the fourth century. Traditional education focused unrelentingly on a canon of classical literature in which pagan gods appeared on every page. Its aims were shaped by an agonistic society in which

Jerônimo, por sua vez, “era mestre de todos os ofícios literários. Ainda em vida, e mesmo depois, ficou conhecido por suas traduções, comentários bíblicos e uma considerável coleção de correspondências”.⁴⁸⁴ Aqueles que contribuíram para a criação de uma *paideia* cristã⁴⁸⁵ foram, eles mesmos, mestres da *paideia* clássica, e tiveram de reconciliar o duro percurso e as demandas da educação romana e helenística com a nova ética cristã. Não obstante os momentos de ansiedade quanto ao uso da literatura pagã, Jerônimo, mais do que seus pares que haviam sido educados segundo esses mesmos modelos (como Minúcio Félix, Arnóbio, Lactâncio, Ambrósio e Agostinho), “se destaca quanto à profundidade e persistência com as quais ele volta aos clássicos, ou melhor, de como os insere constantemente na sua redação”.⁴⁸⁶ Os autores cristãos, conquanto formados nessa tradição e relutantes em abandoná-la, tratavam-na com um grau de suspeita,⁴⁸⁷ e à cristianização das instituições políticas a partir do século IV correspondeu uma cristianização da própria *paideia*: enquanto a *paideia* antiga preparava as elites romanas para a esfera pública (na forma de um capital simbólico que canalizava a energia agonística da sociedade romana e preparava os jovens da elite para carreiras burocráticas, sobretudo por meio de padrões canonizados de expressão oral e escrita),⁴⁸⁸ a *paideia* cristã “se configurava, basicamente, como um conjunto de fatores que orientava o cristão numa conduta desejável para cumprir os mandamentos de Cristo”.⁴⁸⁹ Essa nova *paideia*, portanto, contrapunha ao retor o **santo**.

O ascetismo cristão é tão antigo quanto o próprio cristianismo, de modo que não é tão fácil precisar exatamente as suas causas. Aponta-se que diversos segmentos religiosos possuíam, antes do surgimento do cristianismo, uma vertente ascética, o que mostra que o monaquismo “se trata de um fenômeno humano”.⁴⁹⁰ Segundo Mondoni, especulou-se que os cristãos podem ter herdado o monaquismo dos essênios ou dos terapeutas, vertentes radicais do judaísmo que viviam isoladamente (aqueles no deserto de Judá, estes no norte do Egito) e que desapareceram por volta do século III; falou-se também dos monges budistas, sem que

elite males competed in public for prestige, civic standing, and the rewards these brought. Not only was rhetorical culture competitive, selfish, and potentially coercive, but it sanctioned a level of duplicity that sat poorly with Christian emphases on simplicity and truth. On many levels, the culture of the literate elite had been fundamentally at odds with Christianity from the moment of their first encounter”.

⁴⁸⁴ Leite, 2024, p. 3.

⁴⁸⁵ V. nota 474.

⁴⁸⁶ Caprino Taborda, 2024, p. 13.

⁴⁸⁷ Cf. Williams, 2006, p. 9. Para Agostinho, por exemplo, o ideal cristão de *caritas*, com suas implicações de honestidade e transparência, não se reconciliava com a retórica, uma técnica de persuasão que poderia, inclusive, fazer o bom parecer mau e vice-versa. A duplicidade embutida na retórica faria dela uma espécie de violência.

⁴⁸⁸ Williams, 2006, p. 6-7.

⁴⁸⁹ Leite, 2024, p. 12.

⁴⁹⁰ Tamanini, 2016, p. 181.

haja evidências de sua chegada ao Oriente próximo. Finalmente, entendeu-se erroneamente a disseminação e institucionalização do monaquismo após o fim das perseguições no século IV (como modo de preservação do zelo pelo martírio dos primeiros séculos, em oposição à comodidade do cristianismo urbano, agora legalizado) como a causa do fenômeno do monaquismo cristão, que no entanto já existia antes da era constantiniana. Na verdade, continua Mondoni, a vida celibatária fundamenta-se no exemplo de Jesus e Paulo, e na forte insistência teológica do *Novo testamento* sobre a superioridade do celibato sobre o casamento.⁴⁹¹ Enquanto nos primeiros séculos o celibato voluntário era praticado sem que se abandonassem as famílias e as comunidades, o monaquismo eremítico (*eremos*, “deserto”) começa no século III com Antônio (ou Antão) do Egito. Antônio viu reunirem-se ao redor de si anacoretas (*anachorein*, “retirar-se”), ascetas que deixaram o mundo para seguir um mestre, mas não se organizavam institucionalmente. No início do século IV, Pacômio organiza a vida monástica cenobítica (*koinos bios*, “vida comum”), que em fins do século IV recebe sua forma definitiva com a regra de vida comunitária e monástica desenvolvida por Basílio, ainda hoje fundamento do monaquismo de tipo oriental (bizantino). Agostinho também foi autor de uma regra monástica, e Jerônimo, como já vimos, foi responsável pela difusão do monaquismo entre mulheres da aristocracia romana, mas a verdadeira base da vida monástica ocidental foi Bento de Núrsia, cujas principais atividades datam já do século VI.⁴⁹²

A *askesis* dos cristãos diferia radicalmente daquela da elite masculina do mundo greco-romano, segundo Williams. Se estes possuíam uma ética de autocuidado, centrada no cultivo da sobriedade e do *otium*, a ética dos monges cristãos baseava-se na automortificação.⁴⁹³ A rotina de oração, trabalho e jejum distanciava os monges dos aspirantes a reis-filósofos; sua imagem é uma de autoprivação rigorosa e submissão voluntária ao abade ou a um pai espiritual como meio de mortificação da vontade própria. Em resumo, “a ética do cuidado de si próprio era um caminho de vida direcionado à cidade dos homens; a da automortificação, direcionada à cidade de Deus”.⁴⁹⁴

Essa é uma tensão de natureza geral, inevitável quando se chocaram a cultura literária da elite erudita romana e a veia ascética do cristianismo, com sua insistência sobre a pobreza, a humildade e a Bíblia, apologeticamente defendida não pelo seu valor retórico (segundo os padrões romanos), mas pela sua autoridade divina. Mas se essa é uma tensão de natureza

⁴⁹¹ Mondoni, 2014, p. 97-98. Sobre a superioridade do celibato sobre o casamento no *Novo testamento*, v. Mt. 19:3-12 e 1 Co. 7.

⁴⁹² Idem, ibidem, p. 99-105, para uma história do monaquismo cristão.

⁴⁹³ Williams, 2006, p. 11.

⁴⁹⁴ Idem, ibidem, p. 12. “*The ethic of care of the self was a way of life directed toward the city of men; that of self-mortification toward the city of God*”.

geral, sentida por praticamente todos os autores cristãos que confrontaram as incongruências entre a fé cristã e a cultura romana, é de Jerônimo que se diz que essa tensão moldou tudo o que ele “fez, pensou e escreveu”.⁴⁹⁵ Se retornarmos ao famoso sonho no qual Jerônimo foi acusado (por um juiz, em sua descrição, provavelmente Cristo; ou ainda, sua consciência) de ser um ciceroniano e não um cristão, devemos ter em mente que a epístola em que se relata o episódio foi escrita mais de uma década depois do ocorrido. Os escritos de Jerônimo da década de 370 não fazem qualquer alusão ao evento, nem se observa uma inclinação para abandonar os clássicos (antes, em suas epístolas do período, continuam a abundar as citações de Horácio, Terêncio, Virgílio e Cícero). Segundo Williams, o evento deve ser entendido como uma peça de autoficção, uma “reinterpretação estilizada da juventude de Jerônimo, governada por um senso da incompatibilidade entre a cultura literária latina e a piedade ascética cristã que ele não havia sentido uma década antes ou mais”.⁴⁹⁶

Devemos concluir, a partir disso, que Jerônimo tenha tido, pelo menos em uma fase posterior de sua vida, uma alma torturada por dois amores, a fé cristã em sua rudeza de expressão e o estilo elevado dos clássicos? Dificilmente. Passagens como essa demonstram uma afetação retórica característica não de crises de consciência, mas de uma cuidadosa elaboração literária, de modo que não podem ser tomadas como evidência sobre a psicologia do autor.⁴⁹⁷ O programa cultural de Jerônimo como aparece na epístola 22, em que se relata o sonho, traz a literatura clássica como uma sedutora em termos embelezados, enquanto ele mesmo se apresenta como um asceta falho que contorna as durezas da vida monástica com a indulgência da leitura:

*Referam tibi meae infelicitatis historiam. Cum ante annos plurimos domo, parentibus, sorore, cognatis et, quod his difficilior est, consuetudine lautioris cibi propter caelorum me regna castrassem et Hierosolymam militaturus pergerem, bybliothea, quam mihi Romae summo studio ac labore confeceram, carere non poteram. Itaque miser ego lecturus Tullium ieiunabam. Post noctium crebras uigilias, post lacrimas, quas mihi praeteritorum recordatio peccatorum ex imis uisceribus eruebat, Plautus sumebatur in manibus. Si quando in memet reuersus prophetam legere coepissem, sermo horrebat incultus.*⁴⁹⁸

Relatarei a ti a história da minha infelicidade. Quando, há muitos anos, eu me castrara por causa do reino dos céus,⁴⁹⁹ privando-me da casa, dos pais, da irmã, dos parentes e, o que é mais difícil do que isso, do hábito de uma comida mais requintada, e partia para Jerusalém a fim de servir como soldado, não conseguia abandonar a biblioteca que para mim, em Roma, com

⁴⁹⁵ Idem, ibidem, p. 261.

⁴⁹⁶ Idem, ibidem, p. 27. “We ought, therefore, to read this narrative as a stylized reinterpretation of Jerome’s younger self, governed by a sense of the incompatibility of Latin literary culture and Christian ascetic piety that he had not felt a decade or more earlier”.

⁴⁹⁷ Cf. Williams, 2006, p. 31, nota 16.

⁴⁹⁸ Jerônimo, Ep. 22.30. In: Williams, 2006, p. 54.

⁴⁹⁹ Cf. Mt. 19:12 para a expressão “castrar-se por causa do reino dos céus”, isto é, comprometer-se com o celibato.

sumo estudo e trabalho, eu havia reunido. Assim, eu, miserável, jejuava para ler Túlio [Cícero]. Após frequentes vigílias noturnas, após as lágrimas que a recordação dos pecados passados arrancava do íntimo das minhas entranhas, Plauto era tomado em minhas mãos. Se, porventura, voltando a mim mesmo, eu comesse a ler um profeta, o discurso inculto me causava horror.

Williams chama atenção para a conexão entre comer e ler. Jerônimo, que se privara do hábito de comidas requintadas, liga o estudo das Escrituras ao ato do jejum. Sua violação do jejum não era por meio da comida, mas da leitura de Cícero e Plauto. O que ele está dizendo, na verdade, é que o ato de ler as Escrituras para uma alma educada é em si mesmo uma forma de ascese. Assim, Williams mostra que sua autocensura é uma forma de autopromoção: ele está se posicionando como asceta, como autoridade provada pelo deserto, à maneira dos santos que vinham substituindo os retores.⁵⁰⁰ Em meio à tensão entre os dois pólos, o cristão e o clássico, Jerônimo propõe o estudo monástico como forma de ascese e a renúncia à sua educação como automortificação. Como dinâmica interna de seu programa cultural, o grau mais elevado de renúncia só pode ser realizado por aqueles que têm algo a renunciar:

Por um lado, Jerônimo apresenta as riquezas mundanas e o aprendizado cristão como intrinsecamente incompatíveis. Por outro lado, ele assume que a verdadeira erudição bíblica só pode ser alcançada por aqueles imbuídos de uma cultura restrita à elite. [...] O grau mais elevado de renúncia está disponível apenas para aquele que tem o máximo a renunciar. Em tal circunstância, a independência do aprendizado cristão pode ser apenas parcial, sua autoridade sempre ligada à da cultura tradicional e, portanto, à das elites tradicionais.⁵⁰¹

Como erudito e figura eclesiástica ao mesmo tempo, a ambivalência de Jerônimo quanto ao uso dos clássicos (a ocasional renúncia, conjugada com a sempre presente reverência aos modelos retóricos clássicos e copiosas citações de autores clássicos) continua a atrair atenção, a fim de que se estabeleça uma síntese. No entanto, a reconciliação dos dois pólos se deu mais no âmbito pessoal que na forma de uma atitude sistematizada:

O que Jerônimo criou, no modelo do erudito bíblico cristão que ele descreveu e, de forma única, encarnou, não foi tanto um programa para uma nova cultura cristã, mas sim para a cristianização, por meio de uma disciplina ascética especializada, de um intelecto já formado por uma sólida educação clássica.⁵⁰²

⁵⁰⁰ Williams, 2006, p. 55.

⁵⁰¹ Idem, ibidem, p. 257. “*On the one hand, Jerome presents worldly riches and Christian learning as intrinsically incompatible. On the other hand, he assumes that true scriptural erudition can be attained only by those imbued with a culture restricted to the elite. [...] The highest degree of renunciation is available only to him who has the most to renounce. In such a circumstance, the independence of Christian learning can be only partial, its authority always linked to that of traditional culture and thus to that of the traditional elites*”.

⁵⁰² Idem, ibidem, p. 265. “*What Jerome created, in the model of the Christian biblical scholar that he described and, uniquely, embodied, was not so much a program for a new Christian culture as for the Christianization, through a specialized ascetic discipline, of an intellect already formed by a solid classical education*”.

Essa síntese entre a renúncia ascética às riquezas (materiais e intelectuais) e a formação clássica revela o paradoxo do modelo de autoridade intelectual que Jerônimo propõe: um erudito que, embora voltado para a transcendência, permanece ancorado nas estruturas de prestígio do mundo. Em vez de romper com o passado pagão, Jerônimo transfere competências, redirecionando o intelecto moldado pela educação pagã para a exegese bíblica, transformando a disciplina intelectual em uma forma de ascese. No entanto, essa “cristianização do intelecto” carrega consigo uma contradição:

Ironicamente, na medida em que Jerônimo convencia seus leitores a adotar, ou ao menos a admirar, sua prática técnica e laboriosa de leitura [das *Escrituras*], ele o fazia empunhando sem escrúpulos as armas da retórica latina, tão afiadas em sua pena. Isto é, Jerônimo promovia a renúncia ao prazer [da leitura de autores pagãos] como base da autoridade interpretativa por meio de uma linguagem cuja força dependia do prazer dos leitores no que liam; na verdade, de sua aquiescência admirada aos seus poderes de sedução como um produto consumado da educação de elite.⁵⁰³

Assim, a autoridade da *Escritura* acabava sendo validada pela própria sofisticação estilística que ele, em seus momentos de maior fervor ascético, pretendia desprezar. Isso nos traz de volta à epístola 53, com a qual iniciamos. Nela, como vimos, Jerônimo denuncia o fato de que “por toda parte” há não especialistas reivindicando a “arte das Escrituras”. Num nível de leitura superficial, poderíamos pensar que Jerônimo prega uma independência absoluta do exegeta cristão da formação clássica (pois, além de denunciar as três caricaturas, também censura aqueles que, como ele, vieram às *Escrituras* depois das “letras clássicas”), mas sua advertência a Paulino quanto à “vileza” de expressão das Escrituras denuncia uma hierarquização de leitores:

*Nolo offendaris in scripturis sanctis simplicitate et quasi uilitate uerborum, quae uel uitio interpretum uel de industria sic prolatae sunt, ut rusticam contionem facilius instruerunt, et in una eademque sententia aliter doctus, aliter audiret indoctus.*⁵⁰⁴

Não quero que te ofendas com as Escrituras Sagradas pela simplicidade e pela quase vileza das palavras, as quais, seja por falha dos tradutores ou de propósito, foram proferidas de tal modo para que instruísem mais facilmente uma assembleia rústica, e para que, em uma mesma e única sentença, o douto entendesse de um modo e o indouto de outro.

⁵⁰³ Idem, ibidem, p. 266. “Ironically, to the extent that Jerome persuaded his readers to adopt, or at least to admire, his technical and laborious practice of reading, he did so by wielding without scruple the weapons of Latin rhetoric, so sharp on his pen. That is, Jerome promoted the renunciation of pleasure as the ground of interpretative authority by means of language whose force depended on its readers’ enjoyment of what they read, indeed on their admiring acquiescence to his powers of seduction as a consummate product of elite education”.

⁵⁰⁴ Jerônimo, Ep. 53.10. In: Williams, 2006, p. 255-256.

Ou seja, Paulino (e Jerônimo) são os doutos, que não devem se scandalizar com a vileza da linguagem das *Esrituras*. Em outras cartas, Jerônimo insiste ainda mais veementemente que o estudo da *Esrituras* é matéria para especialistas, e que “a relação da educação cristão com a proficiência retórica não é tanto uma de oposição quanto uma de completude”.⁵⁰⁵ O contexto aqui é um diálogo com um par, e não um tratado. Jerônimo constrói, assim, menos uma teoria sistemática sobre a relação entre fé e cultura clássica do que a si mesmo como uma figura de autoridade cuja ansiedade interna é performativa. Ao atacar os centonistas que fazem de Virgílio um “*sine Christo christianus*”, ele demarca fronteiras entre a exegese rigorosa que pratica e o jogo literário dos não especialistas, ao mesmo tempo em que recicla os instrumentos literários que denuncia, canonizando o estudo bíblico como forma de ascese monástica reservada a poucos, precisamente porque depende de um capital cultural elitista a que ele pretende renunciar, mas de que não cessa de se servir.

Se a tensão entre erudição pagã e fé cristã não está resolvida satisfatoriamente em Jerônimo, e o estudo de Williams nos leva a essa conclusão, é porque em fins do século IV e início do século V o processo de cristianização da cultura procede aceleradamente, sem que ainda tenha chegado a uma verdadeira síntese, como foram as academias medievais. Talvez seja demais exigir de Jerônimo um posicionamento objetivo e distanciado. Tomando as palavras de Solzhenitsyn, a linha que separava o cristianismo e o paganismo passava pelo próprio coração de Jerônimo. Podemos pensar em sua denúncia contra os centões tanto como o cuidado zeloso de um cristão que suspeita de intromissões pagãs no depósito da fé, quanto como um desprezo soberbo de um erudito para com um gênero menor (afinal, *puerilia* não são **blasfêmia**).

Ao fazer esse ataque, tinha Jerônimo em mente Proba? Para Hadas, é improvável que Jerônimo tivesse pensado em Proba como “*meis similibus*”.⁵⁰⁶ No entanto, há ainda outro erudito que chegou “*ad scripturas sanctas post saeculares litteras*”, o qual se iguala em estatura a Jerônimo (e, a bem dizer, o ultrapassa), e que chegou a ver na quarta bucólica algo de profético: Agostinho de Hipona.

3.6 Agostinho à sombra de Virgílio

Há figuras cuja estatura monumental impede uma abordagem direta pela dificuldade que a tarefa impõe. Virgílio, uma dessas figuras, nos constrange a limitar nossa pesquisa a

⁵⁰⁵ Cf. Williams, 2006, p. 256.

⁵⁰⁶ Cf. Hadas, 2013, p. 111.

uma única bucólica; Agostinho merece estar em sua companhia. Não podemos dedicar-lhe o tratamento possível e, talvez, merecido, limitando-nos a apontar as sucessivas leituras que fez Agostinho⁵⁰⁷ da quarta bucólica, sua complexa relação com o nosso poeta e, finalmente, o que isso nos diz sobre a passagem no mundo antigo para o medieval. Como um de seus seguidores aconselhou séculos depois, entremos “pelos riachos, e não imediatamente no mar, porque convém chegar às coisas mais difíceis por meio das mais fáceis”.⁵⁰⁸

Em cinco ocasiões, ao longo de mais de vinte anos, Agostinho citou ou aludiu à quarta bucólica. A primeira vez foi num comentário à *Epístola aos Romanos*, antes de 395. As três ocasiões seguintes são cartas, uma sem data e duas escritas entre 409 e 412. Finalmente, a última referência à quarta bucólica vem na fase mais madura de seu pensamento, a *Cidade de Deus*, em 417.⁵⁰⁹ O comentário a *Romanos* jamais foi finalizado, mas foi analisando a abertura da epístola paulina que Agostinho cita o poeta. Ora, Paulo diz que Deus prometera o Evangelho “διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις”⁵¹⁰ (“por meio dos *seus* profetas nas escrituras sagradas”). Agostinho está interessado na expressão “seus profetas”, e se indaga se há profetas que não são “seus” (de Deus):

*Fuerunt enim et prophetae non ipsius, in quibus etiam aliqua inueniuntur quae de Christo audita cecinerunt, sicut etiam de Sybilla dicitur: quod non facile crederem, nisi quod poetarum quidam in Romana lingua nobilissimus antequam diceret ea de innouatione saeculi, quae in Domini nostri Iesu Christi regnum satis concinere et conuenire uideantur, praeposuit uersum, dicens: Vltima Cumaei iam uenit carminis aetas. Cumaeum autem carmen Sibyllinum esse nemo dubitauerit.*⁵¹¹

Portanto, houve também profetas que não eram seus, nos quais também se encontram algumas coisas que cantaram sobre o que ouviram a respeito de Cristo, como se diz inclusive sobre a Sibila; no que eu não acreditaria facilmente, não fosse o fato de que um certo poeta, dos mais nobres na língua romana, antes de dizer aquelas coisas sobre a renovação da era — que parecem harmonizar e convir suficientemente com o reino de nosso Senhor Jesus Cristo —, antepôs um verso, dizendo: “Vem já a última era do canto de Cumas”.⁵¹² Ora, ninguém duvidaria que o canto de Cumas seja o sibilino.

Agostinho diz que há profetas fora da linhagem hebraica do Antigo Testamento, e os associa ao anúncio da vinda de Cristo. Ele concede que a Sibila de Cumas foi uma profetisa, sem no entanto elaborar como ela pôde ter acesso a essa profecia. Ele diz somente que cantaram sobre “coisas que ouviram” (“*audita*”). Mais: seria difícil crer nisso, não fosse pelo

⁵⁰⁷ Exceto quando indicada outra fonte, as citações do original latino de Agostinho vêm da versão digital de sua obra completa.

⁵⁰⁸ Tomás de Aquino, *Epístola de modo studendi*. “... ut per riuulos, non statim in mare, eligas introire, quia per faciliora ad difficiliora oportet deuenire”.

⁵⁰⁹ Hadas, 2013, p. 120.

⁵¹⁰ Rm. 1.2.

⁵¹¹ Agostinho, *Ep. Rm. Inch.* 3. In: Hadas, 2013, p. 113.

⁵¹² Bc. 4.4.

fato de que o “poeta dos mais nobres em língua romana” afirmou a origem sibilina das “coisas sobre a renovação da era”. Esse procedimento nos lembra o de Constantino, que valida a Sibila pelo testemunho de Virgílio. Uma vez que Virgílio falou da “renovação da era”, as quais parecem concordar com o reino de Jesus, e antepôs ao poema a fonte sibilina, a Sibila é então autorizada como profetisa. Em outras palavras, a quarta bucólica é uma profecia **sibilina** de Cristo. Enquanto é lugar-comum na bibliografia dizer-se que “Agostinho acreditava que o conteúdo profético da écloga vinha não de Virgílio, mas da Sibila de Cumas”,⁵¹³ é pertinente nos questionarmos quanto ao desenvolvimento exato de seu argumento. Se a Sibila tinha uma autoridade profética independente, qual seria a necessidade de mobilizar Virgílio como testemunha ou continuador da tradição sibilina? Por que seria mais fácil crer que há profetas entre os pagãos após ler Virgílio? Talvez seja um argumento cronológico, como Constantino fizera: Virgílio veio antes de Cristo e registrou a profecia sibilina, que não poderia, portanto, ter sido forjada por cristãos, como acusavam os cétricos e os pagãos. Este é o argumento de Constantino. Mas não há indicação, na passagem de Agostinho, quanto a um fator cronológico. Parece, a nosso ver, que Virgílio desfrutava de um outro tipo de autoridade, não meramente cronológica e, se não profética, pelo menos pessoal para Agostinho.

Nas suas quatro referências seguintes à quarta bucólica, Agostinho centraliza a sua atenção sobre os v. 13 e 14. A epístola 104 faz parte da correspondência entre Agostinho e Nectário, um pagão da elite da cidade de Calama, na Numídia. A razão para a correspondência foi um sério conflito entre pagãos e cristãos em junho de 408, quando uma celebração religiosa pagã, afrontando as leis imperiais de Teodósio e Honório, ocasionou um motim violento que resultou no incêndio de uma igreja, o assassinato de um clérigo cristão e a fuga desesperada do bispo local, Possídio.⁵¹⁴ Nectário, agindo como patrono e representante dos interesses civis de sua cidade, escreve cartas a Agostinho (preservadas no epistolário agostiniano como epístolas 90 e 103) apelando à sua clemência cristã e ao “amor pátrio”, pedindo que o bispo intercedesse junto às autoridades imperiais para evitar punições severas, como execuções ou confiscos devastadores. Agostinho, por sua vez, com a Epístola 104, representa um acirramento do discurso cristão, redefinindo o conceito de misericórdia e patriotismo: ele rejeita a impunidade, que considera nociva à alma dos culpados, pois “o exercício da *correctio* não se opõe à mansidão ou à misericórdia cristãs, antes as confirma,

⁵¹³ MacCormack, 1998, p. 29. “Augustine believed that the prophetic content of the eclogue came not from Vergil, but from the Sibyl of Cumae”.

⁵¹⁴ Gonçalves, 2017, p. 35-36.

uma vez que é realizada para o bem daqueles que são corrigidos”;⁵¹⁵ ademais, argumenta que o verdadeiro amor pela pátria deve estar subordinado à busca pela cidadania na “pátria celeste”, adiantando o tema das “duas cidades” que seria tratado anos depois na *Cidade de Deus*.⁵¹⁶ É nesse contexto que Agostinho, entre 409 e 410, diz:

Habes expositas in hac causa cogitationes et uota pectoris mei. Quid autem lateat in consilio Dei, fateor, homo sum, nescio: quidquid illud est, id est iustius, atque sapientius, et firmissime stabilitum, incomparabili excellentia prae omnibus mentibus hominum. Verum est quippe quod legitur in Libris nostris: Multae cogitationes sunt in corde uiri, consilium autem Domini manet in aeternum. Proinde quid tempus afferat, quid nobis facultatis aut difficultatis oriatur, quid postremo uoluntatis ex rerum praesentium, uel correctione, uel spe, subito possit existere, utrum Deus sic indignetur his factis, ut ea, quam petunt, impunitate magis seueriusque puniantur; an illo modo quo nobis placet coercendos misericorditer iudicet, an aliqua duriore, sed salubriore eorum praecedente correctione, nec ad hominum, sed ad suam misericordiam ueraci conuersione quidquid terroris praeparabatur, auertat et conuertat in gaudium, iam nouit ipse, nos autem ignoramus. Quid ergo hic ante tempus, inter nos ego et Praestantia tua frustra laboremus? Seponamus paululum curam cuius hora non est, et quod semper instat, si placet, agamus. Nudum enim tempus est, quo non deceat et oporteat agere, unde Deo placere possimus; quod in hac uita usque ad eam perfectionem impleri, ut nullum omnino peccatum insit in homine aut non potest, aut forte difficillimum est: unde praecisus omnibus dilationibus, ad illius gratiam confugiendum est, cui uerissime dici potest quod carmine adulatorio nescio cui nobili dixit, qui tamen ex Cumaeco, tamquam ex prophetico carmine se accepisse confessus est:

*Te duce, si qua manent sceleris uestigia nostri,
Irrita perpetua soluent formidine terras.*⁵¹⁷

*Hoc enim duce, solutis omnibus dimissisque peccatis, hac uia ad coelestem patriam peruenitur, cuius habitatione cum eam tibi amandam, quantum potui, commendarem, admodum delectatus es.*⁵¹⁸

Tens aqui expostos os pensamentos e os desejos do meu coração nesta causa. O que, porém, se esconda no conselho de Deus, confesso (sou humano) que não sei: o que quer que seja, é o mais justo e o mais sábio, e firmemente estabelecido com incomparável excelência acima de todas as mentes dos homens. Pois é verdade o que se lê em nossos Livros: Muitos são os pensamentos no coração do homem, mas o conselho do Senhor permanece para sempre. Por conseguinte, o que o tempo trará, que facilidade ou dificuldade nos surgirá, que disposição de vontade poderá subitamente emergir diante da correção ou da esperança das coisas presentes; se Deus está de tal modo indignado com estes feitos que eles sejam punidos mais severamente pela própria impunidade que pedem, ou se julgará misericordiosamente que devam ser contidos da maneira que nos apraz, ou se, precedendo alguma correção mais dura porém mais salutar, e uma conversão verdadeira não aos homens, mas à Sua misericórdia, Ele afastará todo o terror que se preparava e o converterá em alegria, Ele próprio já o sabe, mas nós ignoramos. Por que, então, antes do tempo, trabalharíamos em vão aqui, eu e tua excelência, entre nós? Ponhamos de lado por um pouco a preocupação cuja hora não chegou e tratemos, se te apraz, daquilo que sempre urge. Pois não há tempo algum em que não convenha e importe agir de modo a podermos agradar a Deus; o que, nesta vida, ou não pode ser cumprido até aquela perfeição em que pecado algum habite no homem, ou talvez seja difícilimo: por isso, cortadas todas as dilações, deve-se refugiar na graça daquele a quem se pode dizer com toda a verdade o que alguém disse em poema adulator a não sei qual nobre, confessando, contudo, tê-lo recebido da canção cumana como de uma canção profética:

⁵¹⁵ Idem, ibidem, p. 51.

⁵¹⁶ Idem, ibidem, p. 38.

⁵¹⁷ Bc. 4.13-14.

⁵¹⁸ Agostinho, Ep. 104.11.

“Sob o teu comando, se restam quaisquer vestígios de nosso crime,
Tornados vãos, libertarão as terras do perpétuo medo”.

Pois sob este comando, desatados e perdoados todos os pecados, chega-se por este caminho à pátria celeste, de cuja habitação ficaste muito deleitado quando, tanto quanto pude, a recomendei ao teu amor.

A argumentação de Agostinho não se limita a uma disputa jurídica sobre as penalidades aplicadas aos cidadãos de Calama, mas constitui uma reflexão sobre a inescrutabilidade da vontade e justiça divinas e um exercício de redefinição da virtude cívica. Enquanto Nectário apela ao bispo em nome de uma misericórdia que preserve a paz civil e a tranquilidade de seus concidadãos, mesmo que reconheça seus erros como graves, Agostinho responde deslocando a questão da punição legal para o plano teológico. Ele propõe que a utilidade de uma sentença não está na manutenção da paz social, mas na sua capacidade de conduzir o indivíduo à salvação e no imperativo de “agradar a Deus”. Ao insistir na inacessibilidade do “*consilium Dei*” por meio de um discurso de humildade (“*homo sum, nescio*”), o bispo desautoriza a pretensão humana de controlar os efeitos espirituais das decisões jurídicas, apresentando a alternativa entre impunidade e severidade como secundária diante da finalidade última: a conversão verdadeira à misericórdia divina. Assim, a *correctio* ultrapassa o expediente disciplinar para tornar-se um instrumento pedagógico cujo objetivo é o direcionamento para a pátria celeste. É nesse ponto que a citação da quarta bucólica (vv. 13–14) serve como uma ponte com a *paideia* de Nectário. Agostinho ativa a leitura cristã da quarta bucólica como um texto “profético”, mas o faz com cautela; ele sabe que os versos pertencem originalmente a um “*carmen adulatorium*” dedicado a Polião (o que Nectário também saberia). A operação hermenêutica agostiniana consiste em deslocar o “*te duce*” virgiliano de qualquer referente histórico concreto para Cristo. Sob este comando (“*hoc enim duce*”), os “*sceleris vestigia*” são dissolvidos pela remissão dos pecados, reinterpretando a libertação do “medo perpétuo” à luz da soteriologia cristã. O poema é, assim, integrado como um testemunho cultural que só encontra plenitude quando subordinado à economia divina, contrastando o “*amor patriae*” terreno de Nectário com a esperança definitiva da “*patria caelestis*”. Há procedimentos semelhantes nas epístolas seguintes.

O que distingue a epístola 137 das demais em sua alusão à quarta bucólica é o fato de que somente nela Agostinho cita Virgílio sem recorrer à Sibila. Essa epístola foi redigida como uma resposta às inquietações de Volusiano, um destacado senador romano que, em 411, questionava o bispo sobre a plausibilidade racional da Encarnação. No epistolário preservado, Volusiano revela a penetração da literatura clássica no debate religioso ao indagar se Maria

teria de fato carregado Cristo por “dez longos meses”, aludindo textualmente à linguagem que Virgílio utilizara na quarta bucólica para descrever a mãe do *puer*. Como nota a historiografia,⁵¹⁹ tal aplicação de uma fonte pagã ao mistério da Virgem sugere que Volusiano operava sobre um pano de fundo cultural onde a exegese cristã do poeta já era, em certa medida, familiar a cristãos e pagãos:

Miror, utrum mundi dominus et rector intemeratae feminae corpus impleuerit, pertulerit decem mensium longa illa fastidia mater⁵²⁰ et tamen uirgo enixa sit sollemnitate pariendi et tamen post haec uirginitas putatur intacta.⁵²¹

Admira-me se o senhor e regente do mundo teria preenchido o corpo de uma mulher imaculada, se a “mãe suportou aqueles longos incômodos de dez meses” e, no entanto, sendo virgem, deu à luz segundo o costume do parto e, contudo, depois disso, a virgindade seja considerada intacta.

Como questiona Hadas, “teria Volusiano aplicado isto à Maria a menos que outros o tivessem feito?”⁵²² Já que Agostinho pôde presumir que Volusiano estava familiarizado com os versos virgilianos, foi possível incorporá-los à sua resposta; não, porém, como o fundamento da sua argumentação:

Quod ergo ad magisterium eius attinet, quis nunc extremus idiota, uel quae abiecta muliercula non credit animae immortalitatem uitamque post mortem futuram? Quod apud Graecos olim primus Pherecydes Assyrius cum disputasset, Pythagoram Samium illius disputationis nouitate permotum ex athleta in philosophum uertit. Nunc ergo quod Maro ait, et omnes uidemus; Amomum Assyrium uulgo nascitur: quod autem ad adiutorium gratiae pertinet, quae in Christo est, ipse est omnino, Quo duce si qua manent sceleris vestigia nostri, Irrita perpetua solvent formidine terra.⁵²³

No que, portanto, tange ao seu magistério [de Cristo], que extremo idiota agora, ou que mulherzinha abjeta não crê na imortalidade da alma e na vida futura após a morte? O que outrora, entre os gregos, tendo sido disputado primeiro por Ferécides Assírio, converteu Pitágoras Sâmio de atleta em filósofo pela novidade daquela disputa. Agora, portanto, ocorre o que diz Maro, e todos vemos: “O amomo assírio nasce em toda parte”,⁵²⁴ no que, porém, pertence ao auxílio da graça, que está em Cristo, é Ele mesmo, em suma: “Sob cujo comando, se permanecem vestígios de nosso crime, tornados vãos, libertarão as terras do medo perpétuo”.⁵²⁵

Agostinho está defendendo a veracidade da doutrina cristã da Encarnação, que é o “magistério” de Cristo no trecho citado. Ora, no mesmo trecho, é dito desse mistério que ele

⁵¹⁹ MacCormack, 1998, p. 29.

⁵²⁰ cf. *Bc.* 4.61: *matri longa decem tulerunt fastidia menses.*

⁵²¹ *Ep.* 135.12. In: Hadas, 2013, p. 123. Volusiano alega estar repetindo a indagação de um conhecido.

⁵²² Hadas, 2013, p. 123. “*Would Volusianus have applied this to Mary unless he knew others had done so?*”.

⁵²³ *Ep.* 137.12.

⁵²⁴ *Bc.* 4.25.

⁵²⁵ *Bc.* 4.13-14.

foi dito não só pelos Profetas, mas também por filósofos e poetas, os quais misturam verdades e falsidades:

*... ut ea quae hic ante dicta sunt utiliter uera, non solum a Prophetis sanctis, qui omnia vera dixerunt, verum etiam a philosophis atque ipsis poetis, et cuiuscumodi auctoribus litterarum (quos multa vera falsis miscuisse quis ambigat?), illius etiam in carne praesentata confirmaret auctoritas, propter eos qui illa non possent in ipsa intima veritate cernere atque discernere: quae Veritas et antequam hominem assumeret, ipse aderat omnibus, qui eius participes esse potuerunt.*⁵²⁶

Para que aquelas coisas que antes foram ditas aqui como verdadeiras e úteis — não apenas pelos santos Profetas, que disseram todas as verdades, mas também pelos filósofos e pelos próprios poetas e por autores de literatura de todo gênero (quem duvidaria que estes misturaram muitas verdades com falsidades?) —, fossem confirmadas por Sua autoridade apresentada também na carne, por causa daqueles que não podiam cernir e discernir aquelas coisas na própria verdade íntima; verdade esta que, mesmo antes de assumir o homem, estava presente a todos os que puderam ser dela participantes.

Ou seja, nesse trecho, Agostinho desenvolve uma teoria da revelação ao apresentar a Encarnação como o selo de autoridade que valida e democratiza as intuições fragmentárias da *paideia* clássica. O argumento pressupõe que a verdade, preexistente à Encarnação, já se manifestava de modo verdadeiro e útil tanto nos profetas legítimos (os “profetas de Deus”, na linguagem do *Comentário a Romanos*) quanto em filósofos e poetas, embora nestes últimos aparecesse mesclada a falsidades. Ao introduzir a “autoridade apresentada na carne” (*in carne praesentata auctoritas*), o bispo justifica a vinda de Cristo como uma necessidade pedagógica para aqueles que, desprovidos de uma capacidade contemplativa puramente espiritual, não podiam discernir a verdade em sua pureza íntima. Daí o exemplo do “amomo assírio”: se o magistério de Cristo universalizou crenças antes restritas a uma elite de sábios, como a imortalidade da alma que transformou Pitágoras, foi porque a Encarnação conferiu uma evidência histórica sensível àquilo que a literatura pagã apenas lograra tatear. Isto é, agora até “idiotas e mulherzinhas” crêem na imortalidade da alma; como dissera Maro, “o amomo assírio nasce por toda parte”.⁵²⁷ Virgílio fornece a Agostinho a linguagem com a qual ilustrar a difusão da revelação. Assim, o cristianismo não é apresentado a Volusiano como uma ruptura com a tradição, mas como a confirmação definitiva que resgata o que há de verdadeiro nas fontes clássicas, subordinando-as à eficácia da revelação divina e ao comando de Jesus Cristo, sob quem os “vestígios de nossos crimes” são nulificados. Os crimes não são mais as guerras civis, e sim os pecados.

⁵²⁶ *Ep.* 137.12.

⁵²⁷ *Cf. Bc.* 4.25.

Finalmente, da terceira e última epístola só sabemos que data de depois do ano 395. Aqui, Agostinho resgata o conceito clássico de Cícero para celebrar a conversão de seu amigo de longa data, Marciano. Citando a famosa passagem ciceroniana (*“amicitia est rerum humanarum et diuinarum cum beneuolentia et caritate consensio”*),⁵²⁸ o bispo argumenta que a amizade genuína só se concretiza plenamente quando o consenso sobre as questões temporais e humanas é coroado pela unidade de pensamento acerca das realidades divinas. Para Agostinho, o vínculo que mantinham antes da adesão de Marciano ao cristianismo era incompleto e, em última análise, ilusório, pois carecia do fundamento em Cristo. Ao fundamentar a relação nos preceitos bíblicos do amor a Deus e ao próximo, Agostinho demonstra como a virtude cristã absorve e aperfeiçoa o ideal ético da *amicitia* latina, culminando seu apelo com o convite para que o amigo formalize sua entrada na Igreja através do batismo.⁵²⁹

Quod ut fiat, exhortor grauitatem et prudentiam tuam ut iam etiam fidelium Sacramenta percipias: decet enim aetatem, et congruit, quantum credo, moribus tuis. Memento quid mihi dixeris profecturo, comicum quidem de Terentio, recolens, uersum, sed tamen aptissimum et utilissimum:

*Nunc hic dies uitam aliam affert, alios mores postulat.*⁵³⁰

Quod si ueraciter dixisti, sicut de te dubitare non debeo; iam profecto sic vivis ut sis dignus Baptismo salutari remissionem praeteritorum accipere peccatorum. Nam omnino non est cui alteri praeter Dominum Christum dicat genus humanum:

Te duce si qua manent sceleris uestigia nostri,

*Irrita perpetua solvent formidine terras.*⁵³¹

*Quod ex Cumaeo, id est, ex Sibyllino carmine se fassus est transtulisse Virgilius; quoniam fortassis etiam illa uates aliquid de unico Salvatore in spiritu audierat, quod necesse habuit confiteri.*⁵³²

Para que isso ocorra, exorto a tua gravidade e prudência a que recebas agora também os sacramentos dos fiéis: pois convém à tua idade e harmoniza-se, tanto quanto creio, com os teus costumes. Lembra-te do que me disseste quando eu estava para partir, recordando aquele verso cômico de Terêncio, mas que é, contudo, sumamente apto e útil:

“Este dia traz agora uma outra vida, exige outros costumes”.

Se disseste isso com verdade, como não devo duvidar de ti, certamente já vives agora de tal modo que sejas digno de receber, pelo batismo salutar, a remissão dos pecados passados. Pois não há absolutamente nenhum outro a quem o gênero humano possa dizer, exceto ao Senhor Cristo:

“Sob teu guia, se permanecem vestígios de nosso crime, tornados vãos, libertarão as terras do medo perpétuo.”

O que Virgílio confessou ter transferido da canção de Cumas, isto é, do canto sibilino; pois talvez também aquela profetisa tivesse ouvido no espírito algo sobre o único salvador, o que se viu na necessidade de confessar.

⁵²⁸ Cícero, *De amicitia*, 6.20.

⁵²⁹ Cf. Teske, 2005, p. 15, 194.

⁵³⁰ Terêncio, *Andria*, 1.2.

⁵³¹ *Bc.* 4.13-14.

⁵³² Agostinho, *Ep.* 258.5.

Voltamos aqui à origem sibilina do poema, em termos semelhantes aos do *Comentário* (pois a Sibila “ouviu no espírito algo do único salvador”). A conexão sibilina é reafirmada na última referência à bucólica na obra de Agostinho, na *Cidade de Deus*. No Livro 10, Agostinho polemiza contra Porfírio e estabelece uma crítica à teurgia neoplatônica, apontando a incoerência de Porfírio ao prescrever ritos purificatórios para a “alma espiritual” das multidões enquanto os considera desnecessários para a elite que vive pela “alma intelectual”. O bispo argumenta que tal purificação técnica é intrinsecamente insuficiente e perigosa, pois depende da mediação de entidades demoníacas incapazes de conferir a imortalidade. Em oposição a esse sistema, Agostinho apresenta a Encarnação de Cristo como a única via de purificação integral, capaz de sanar a totalidade da natureza humana por meio da graça divina, e não de uma técnica ritualística. Para validar essa tese por meio da *paideia* clássica, ele recorre à quarta bucólica de Virgílio, sustentando que os versos sobre a extinção dos “vestígios do crime” representam uma verdade objetiva que o poeta, agindo como tradutor de oráculos da Sibila de Cumas, prefigurou ao vaticinar a necessidade de um Salvador. Assim, Agostinho subordina a autoridade da tradição profética pagã à eficácia soteriológica de Cristo, demonstrando que a plenitude da purificação almejada pela filosofia só se realiza na economia cristã.

Non enim te decepisset, quem uestra, ut tu ipse scribis, oracula sanctum immortalemque confessa sunt; de quo etiam poeta nobilissimus poetice quidem, quia in alterius adumbrata persona, ueraciter tamen, si ad ipsum referas, dixit:

Te duce, si qua manent sceleris uestigia nostri,

*Irrita perpetua soluent formidine terras.*⁵³³

Ea quippe dixit, quae etiam multum proficientium in uirtute iustitiae possunt propter huius uitae infirmitatem, etsi non scelera, scelerum tamen manere uestigia, quae non nisi ab illo Salvatore sanantur; de quo iste uersus expressus est. Nam utique non hoc a se ipso se dixisse Vergilius in Eclogae ipsius quarto ferme uersu indicat, ubi ait:

*Vltima Cumaei uenit iam carminis aetas;*⁵³⁴

*unde hoc a Cumaea Sibylla dictum esse incunctanter apparet.*⁵³⁵

Pois não te teria enganado aquele a quem os vossos próprios oráculos, como tu mesmo escreves, confessaram ser santo e imortal; sobre o qual também o nobilíssimo poeta disse, poeticamente decerto, porque disse figuradamente a respeito de outrem, contudo, de modo verdadeiro, se a Ele o referires:

“Sob teu comando, se permanecem vestígios de nosso crime, tornados vãos, libertarão as terras do medo perpétuo.”

Pois ele disse aquelas coisas nas quais, mesmo para os que muito progridem na virtude da justiça, podem restar — devido à enfermidade desta vida —, se não crimes, contudo vestígios de crimes, os quais não são sanados senão por aquele Salvador de quem este verso foi extraído. Pois Virgílio indica que não disse isso por si mesmo por volta do quarto verso da sua própria bucólica, onde diz:

“Vem já a última idade do canto de Cumas.”

⁵³³ Bc. 4.13-14.

⁵³⁴ Bc. 4.4.

⁵³⁵ De ciu. Dei, 10.27.

Donde aparece, sem hesitação, que isto foi dito pela Sibila de Cumas.

A postura de Agostinho em relação à Sibila e à quarta bucólica de Virgílio é pautada por uma prudência teológica ao aceitar a possibilidade de revelações divinas fora da linhagem hebraica, aliada a uma estratégia apologética que visava a aproximar o patrimônio cultural latino e a fé cristã. Embora Agostinho considerasse a possibilidade de os oráculos sibilinos serem genuínos, ele jamais os elevou ao estatuto de autoridade infalível ou testemunha oficial da Igreja, reservando tal papel exclusivamente às *Escrituras*.⁵³⁶ No entanto, ele manteve a prática de identificar a figura de Cristo nos v. 13 e 14 do poema virgiliano, utilizando o texto como um terreno comum de diálogo com a elite pagã instruída. Ao citar esses versos a correspondentes familiarizados com a poética latina, o bispo demonstrava domínio da cultura clássica para sugerir que elementos da tradição ancestral apontavam para a nova fé. Agostinho reconhecia explicitamente que Virgílio escrevera de modo poético (“*poetice*”), o que implicava o uso de uma linguagem figurada para referir-se a personagens históricos concretos, como é o caso de Asínio Polião. O autor não propunha uma interpretação integral do poema como uma alegoria cristã, como Constantino, nem afirmava que a criança mencionada na bucólica fosse Cristo; em vez disso, ele sustentava que Virgílio tomou emprestadas palavras da Sibila de Cumas para seus próprios fins encomiásticos. Assim, na exegese agostiniana, a aplicação de termos messiânicos a Polião não invalidava a origem profética do conteúdo, permitindo que o “comando” (“*te duce*”) fosse transferido de seu referente político original para Cristo. Essa operação hermenêutica, uma **apropriação**,⁵³⁷ visava mostrar que a autoridade de Cristo confirmava as intuições mais elevadas da cultura clássica, sem negar o contexto literário e histórico em que o poeta operava.

Por que retornar tão insistentemente à quarta bucólica? Com exceção do *Comentário*, um gênero no qual Agostinho “nunca se tornou proficiente”,⁵³⁸ todos esses textos se destinavam a pessoas fora da Igreja: Nectário era um pagão; Volusiano, um curioso com parentes cristãos; Marciano, embora decidido a se tornar cristão, ainda não tinha aceitado o batismo; finalmente, a *Cidade de Deus* se dirige aos “inimigos, contra os quais deve ser defendida a cidade de Deus” (“... *inimici, adversus quos defendenda est Dei ciuitas*”).⁵³⁹ Assim, a quarta bucólica “podia ser sempre útil ao escrever a um pagão instruído – ela criava

⁵³⁶ No livro 18 da *Cidade de Deus*, há uma discussão mais aprofundada sobre o papel da Sibila. As profecias dos estrangeiros (isto é, daqueles de fora da nação de Israel) são tratadas como um “excedente” (“*cumulus*”), pois não faltaria nada à revelação original, ainda que se aceite que “este mistério” (“*hoc mysterium*”) foi revelado a eles também. Cf. *De ciu. Dei* 18.47.

⁵³⁷ Cf. Hardwick, 2003, p. 9-10

⁵³⁸ Hadas, 2013, p. 121.

⁵³⁹ *De ciu. Dei* 1.1.

uma pequena parcela de terreno comum, um texto aprendido na escola, segundo a tradição ancestral, mas que continha uma semente da nova fé”.⁵⁴⁰ Tendo como objetivo a conversão dos pagãos e a apologética da fé cristã, “embora as ‘coisas verdadeiras’ de Virgílio tivessem sido ‘misturadas com as falsas’, ele podia ajudar a forjar uma ponte em direção à terra da revelação cristã”.⁵⁴¹

Por isso, não surpreende que Agostinho tenha se utilizado de seu vasto repertório clássico para atingir seus objetivos e que Virgílio figure entre as suas principais referências. Virgílio foi, não por acaso, companhia constante do bispo africano ao longo de toda a sua vida. Parte fundamental do “currículo” antigo era Virgílio, “*quem propterea paruuli legunt, ut uidelicet poeta magnus omniumque praeclarissimus atque optimus teneris ebibitus animis non facile obliuione possit aboleri*”⁵⁴² (“o qual as crianças leem por este motivo: para que, sendo um grande poeta e o mais ilustre e excelente de todos, uma vez bebido por suas mentes tenras, não possa ser facilmente apagado pelo esquecimento”). Agostinho fora educado segundo esse mesmo modelo, segundo o qual “toda criança em idade escolar aprendia de cor grandes partes de Virgílio, lia poetas que haviam sido inspirados por Virgílio e compunha, como o jovem Agostinho fizera, declamações sobre temas virgilianos”.⁵⁴³ Além de Virgílio, Cícero, Salústio e Terêncio também eram estudados em detalhe,⁵⁴⁴ e o objetivo da *paideia* permanecia ainda inalterado há 800 anos, isto é, “aprender a arte das palavras, adquirir aquela eloquência que é essencial para persuadir os homens da tua causa, para desenrolar tuas opiniões diante deles”.⁵⁴⁵ Essa educação informou o método exegético de Agostinho quando ele se voltou para o estudo das *Escrituras*. Em sua juventude, Agostinho aprendera que em Virgílio “todos os versos eram admiráveis” e que o poeta “jamais errara”; já adulto, o mesmo tratamento é dado às *Escrituras*: cada elemento do texto sagrado possui uma adequação semântica exata à sua finalidade.⁵⁴⁶ Educado segundo a *paideia* clássica, “podia comunicar sua mensagem a um

⁵⁴⁰ Hadas, 2013, p. 121. “... the Eclogue could always be of use when writing to an educated pagan – it created a small parcel of common ground, a text learnt at school, according to ancestral tradition, but that contained a seed of the new faith”.

⁵⁴¹ MacCormack, 1998, p. 30. “Even though Vergil’s ‘true things’ had been ‘mingled with the false,’ he could help to forge a bridgehead into the land of Christian revelation”.

⁵⁴² *De ciu. Dei* 1.3.

⁵⁴³ MacCormack, 1998, 84. “Every schoolchild learned large parts of Vergil by heart, read poets who had been inspired by Vergil, and composed, as the young Augustine had done, declamations on Vergilian themes”.

⁵⁴⁴ Brown, 2000, p. 24.

⁵⁴⁵ Idem, ibidem, p. 24. “... to learn the art of words, to acquire that eloquence that is essential to persuade men of your case, to unroll your opinions before them”. Cf. *Conf.* 1.16.26: *Hinc verba discuntur, hinc acquiritur eloquentia rebus persuadendis sententiisque explicandis maxime necessaria* (“Daqui se aprendem as palavras, daqui se adquire a eloquência sumamente necessária para persuadir sobre os fatos e expor os pensamentos”).

⁵⁴⁶ Cf. Idem, ibidem, p. 25.

latino instruído no outro extremo do mundo romano apenas mencionando uma figura clássica ou citando meio verso de um poeta clássico”.⁵⁴⁷

No entanto, a relação de Agostinho com Virgílio (e, mais amplamente, com sua erudição) não era menos ambivalente que a de Jerônimo. Este, tanto quanto os demais autores cristãos de língua latina que se serviram de referências virgilianas, citava-o “casualmente”, sem o mesmo nível de engajamento e envolvimento que Agostinho.⁵⁴⁸ No entanto:

A mente de Agostinho respirou Virgílio por toda a sua vida. O que ele aprendeu quando menino, ensinou quando jovem e citou, intermitentemente, para sempre depois. Somente em polêmicas posteriores contra os deuses pagãos ele deplorou o efeito de Virgílio, que revestia os deuses em imagens tão persistentes e em uma linguagem sedutora. Como instrutor de retórica, ele utilizou Virgílio tanto quanto Cícero para ilustrar a linguagem eficaz — seguindo seus modelos no círculo decididamente virgiliano que conhecera em Roma.⁵⁴⁹

Agostinho, antes de sua conversão ao cristianismo, foi professor de retórica em Tagaste (sua cidade natal na Numídia, atual Argélia), Cartago, Roma e Milão. Sua mudança da capital para Milão se deve ao patrocínio de Símaco, sob influência de maniqueístas que não desejavam que um cristão ocupasse uma posição tão importante. Àquela altura, o professor de retórica de Milão, “capital política de parte importante do Império Ocidental”,⁵⁵⁰ estaria encarregado dos panegíricos do Imperador e dos cônsules do ano.⁵⁵¹ No fervilhante ambiente cultural de Milão, Agostinho descobriu que mesmo os sermões cristãos eram eruditos.⁵⁵² Foi enviado a Milão pelo pagão Símaco, e lá encontrou o bispo Ambrósio, depois confessando: “e cheguei a Milão, ao bispo Ambrósio... Eu era conduzido a ele por Ti, sem o saber, para que por ele fosse conduzido a Ti conscientemente (*“et veni Mediolanum ad Ambrosium episcopum... Ad eum autem ducebar ab te nesciens, ut per eum ad te sciens ducerer”*).⁵⁵³ Em Ambrósio — outra figura fundamental do cristianismo latino, não menos erudito e formado segundo a *paideia* clássica⁵⁵⁴ — Agostinho encontrou quem o acolhesse de

⁵⁴⁷ Idem, ibidem. “Such a man could communicate his message to an educated Latin at the other end of the Roman world, merely by mentioning a classical figure, by quoting half a line of a classical poet”.

⁵⁴⁸ Wills, 2010, p. 128.

⁵⁴⁹ Idem, ibidem, p. 123. “Augustine’s mind breathed of Vergil all his life. What he learned as a boy he taught as a young man and cited, off and on, ever after. Only in later polemics against the pagan gods did he deplore the effect of Vergil, who clothed the gods in such haunting images and beguiling language. As an instructor of rhetoric, he used Vergil as much as Cicero to illustrate effective language – following his models in the decidedly Vergilian circle he had met in Rome”.

⁵⁵⁰ Brown, 2000, p. 60.

⁵⁵¹ Idem, ibidem, p. 58.

⁵⁵² Conf. 5.13.23.

⁵⁵³ Idem, ibidem.

⁵⁵⁴ Cf. Brown, 2000, p. 74. “Agostinho, como um ‘profissional’, estava ansioso para ouvir essa oratória distinta. Ele a considerou deleitosa: menos ‘suave e divertida’ que a de Fausto, mas ‘muito mais erudita’. Trata-se de uma diferença significativa. Ambrósio desfrutara de todas as vantagens de uma educação de classe alta na própria

modo paternal (“*paterne*”) e suficientemente episcopal (“*satis episcopaliter*”).⁵⁵⁵ Sabemos que a figura de Ambrósio causou profunda impressão sobre Agostinho, e um de seus biógrafos diz que “a influência de Ambrósio sobre Agostinho é vastamente superior a qualquer contato direto que os dois homens possam ter tido”.⁵⁵⁶

Foi o bispo de Milão quem o batizou numa vigília pascal (24/25 de abril de 387), após tê-lo instruído diariamente durante o catecumenato, tarefa que então cabia aos bispos.⁵⁵⁷ O rito de batismo em Milão era dramático. Àquela altura, o elemento iniciático⁵⁵⁸ da fé cristã era muito mais saliente: os catecúmenos e não batizados ainda eram despedidos no meio da liturgia, para que não apenas não tomassem parte, mas nem sequer **vissem** a celebração eucarística; o Pai Nosso e o Credo não eram “entregues”⁵⁵⁹ aos catecúmenos até poucos dias antes do batismo;⁵⁶⁰ as próprias ações do rito⁵⁶¹ (conhecidas pelos batizando antes do rito somente em seus detalhes mais gerais, como a imersão numa fonte) — ricas de simbolismo em torno do despojamento das vestes antigas e o revestimento com a túnica branca, da descida à fonte como participação na morte de Cristo e a subsequente emersão como imagem

cidade de Roma. Não havia nada de ‘provinciano’ nele. Assim, ao contrário de Agostinho, ele conseguia ler grego fluentemente. Ele podia vasculhar os livros de uma brilhante nova geração de bispos gregos e toda uma tradição de erudição cristã grega para oferecer à sua congregação alguns dos sermões mais eruditos e atualizados do mundo latino. Tampouco tinha ele qualquer escrúpulo em tomar emprestado dos pagãos: gloriava-se de poder exibir seus despojos do púlpito — este ‘ouro dos egípcios’ era um prêmio justo” (“*Augustine, as a ‘professional’, was anxious to hear this distinctive oratory. He found it delightful: less ‘soothing and entertaining’ than that of Faustus, but ‘far more learned’. It is a significant difference. Ambrose had enjoyed all the advantages of an upper-class education in Rome itself. There was nothing ‘provincial’ about him. Thus, unlike Augustine, he could read Greek fluently. He could comb the books of a brilliant new generation of Greek bishops and a whole tradition of Greek Christian scholarship, to give his congregation some of the most learned and up-to-date sermons in the Latin world. Nor did he have any scruples about borrowing from the pagans: he gloried in being able to parade his spoils from the pulpit — this ‘gold of the Egyptians’ was fair prize*”).

⁵⁵⁵ Cf. Conf. 5.13.23.

⁵⁵⁶ Idem, ibidem, p. 77. “*The influence of Ambrose on Augustine is far out of proportion to any direct contact which the two men may have had*”.

⁵⁵⁷ Cf. Srawley, 1950, p. 16.

⁵⁵⁸ Os tratados catequéticos dos séculos IV e V no-lo demonstram claramente; destes, o mais importante é a série de *Catequeses* de Cirilo de Jerusalém. Refletindo a prática da Terra Santa desse princípio iniciático, Cirilo insiste nas *Catequeses pré-batismais* sobre a melhora moral e os temas fundamentais do Credo, enquanto somente nas *Catequeses mistagógicas* (ministradas após o batismo) é que se explica o significado místico dos ritos de iniciação cristã.

⁵⁵⁹ A “entrega” do Credo (o “símbolo de fé”, Τὸ Σύμβολο τῆς Πίστεως) era chamada de *traditio symboli*. Agostinho é uma das testemunhas da prática. Cf. Sarda, 2009, p. 39. “Ao final deste ensinamento [o catecumenato], ou em datas variáveis conforme os costumes locais, ocorre a *traditio symboli*: a transmissão do símbolo da fé. Eles [os catecúmenos] deverão aprendê-lo de cor e ser capazes de recitá-lo publicamente ao final da quaresma. Assim, expressarão sua adesão pessoal à fé que lhes foi transmitida: eles ‘devolvem’ o Credo; é a *redditio symboli*. Santo Agostinho, o primeiro bispo no Ocidente, menciona a Tradição do Símbolo...” (“*Au terme de cet enseignement, ou à des dates variables selon les coutumes locales, a lieu la traditio symboli: la transmission du symbole de la foi. Ils devront l’apprendre par cœur et être capables, à la fin du carême, de le dire publiquement. Ainsi ils exprimeront leur adhésion personnelle à la foi qui leur a été transmise : ils ‘rendent’ le Credo, c’est la redditio symboli. Saint Augustin, le premier évêque en Occident, mentionne la Tradition du Symbole....*”).

⁵⁶⁰ Cf. Brown, 2000, p. 117, para a “entrega” do Pai Nosso e outras disciplinas do catecumenato em Milão.

⁵⁶¹ Para uma descrição do rito de iniciação em Milão segundo Ambrósio, v. Srawley, 1950, p. 18-27.

da ressurreição — sugerem um ambiente de mistério. Como o próprio Ambrósio disse em uma de suas catequeses mistagógicas (isto é, pós-batismas), “*non ergo solis corporis tui credas oculis: magis uidetur quod non uidetur; quia istud temporale, illud aeternum aspicitur, quod oculis non comprehenditur, animo autem ac mente cernitur*”⁵⁶² (“não creias, portanto, apenas nos olhos do teu corpo: vê-se melhor o que não se vê; pois isto que é temporal é percebido pelos olhos, mas aquilo que é eterno não é compreendido pelos olhos, sendo discernido pela alma e pela mente”). Peter Brown faz a seguinte descrição da cena:

Na Páscoa, o próprio rito do batismo enfatizava a natureza transcendental da transformação pela qual Agostinho passava. Na véspera da Ressurreição, Agostinho e a multidão de outros *competentes* [aqueles que haviam se tornado elegíveis para o batismo], de todas as idades e de ambos os sexos, dirigir-se-iam em cortejo ao Batistério ao lado da basílica principal de Ambrósio. Passando por trás de cortinas, Agostinho desceria, sozinho, completamente nu, em um profundo tanque de água. Por três vezes, Ambrósio seguraria seus ombros sob a fonte jorrante. Mais tarde, vestido com uma túnica branca pura, ele entraria na basílica principal resplandecente de velas; e, sob as aclamações da congregação, ele e seus companheiros neófitos ocupariam seus lugares em um estrado ligeiramente elevado junto ao altar, para uma primeira participação nos mistérios do Cristo Ressuscitado. O tema de “despir-se do velho”, de “revestir-se do novo”, do renascimento e do ressurgir da morte, da consequente ascensão da alma ao céu tornada possível pela descida de Cristo à terra, reverberou na imaginação de Agostinho. Nos anos seguintes, ele teceu sua própria e refinada doutrina platônica da ascensão da alma a partir do “homem velho” dos sentidos em torno dessa ação elementar e misteriosa.⁵⁶³

Agostinho, um homem já dado à contemplação e à introspecção, seria definido pela sua conversão, abandonando a carreira de professor de retórica e dedicando o restante de sua vida ao serviço eclesial. No entanto, se o seu batismo não lhe causou ansiedades imediatas quanto ao uso legítimo de autores pagãos, a sua eleição para o trono episcopal de Hipona (por volta de 395) deu início a uma fase intermediária de sua vida durante a qual, momentaneamente, Agostinho renuncia a Virgílio e à erudição pagã, pois, como bispo, queria que seu povo e seus leitores se dedicassem à leitura e estudo da Bíblia.⁵⁶⁴ Na África, “as *Esrituras* forneceram a Agostinho o assunto, a forma e o escopo de seus pensamentos, e os

⁵⁶² Ambrósio, *De mysteriis*, 3.15. Disponível em: <https://www.thelatinlibrary.com/ambrose/mysteriis.html>.

⁵⁶³ Brown, 2000, p. 118. “*At Easter, the rite of baptism itself emphasized the momentous nature of the transformation which Augustine was undergoing. On the eve of the Resurrection, Augustine and the throng of other competentes, of all ages and both sexes, would troop to the Baptistry beside the main basilica of Ambrose. Passing behind curtains, Augustine would descend, alone, stark naked, into a deep pool of water. Three times, Ambrose would hold his shoulders beneath the gushing fountain. Later, dressed in a pure white robe, he would enter the main basilica ablaze with candles; and, amid the acclamations of the congregation, he and his fellow neophytes would take their place on a slightly raised floor by the altar, for a first participation in the mysteries of the Risen Christ. The theme of ‘putting off the old’, of ‘putting on the new’, of rebirth and rising again from death, of the consequent ascent of the soul to heaven made possible by the descent of Christ to earth, reverberated in Augustine’s imagination. In the next years, he wove his own, refined Platonic doctrine of the ascent of the soul from the ‘old man’ of the senses, around this elemental and mysterious action*”.

⁵⁶⁴ Wills, 2010, p. 129.

autores clássicos, incluindo Virgílio, recuaram do primeiro plano de sua consciência na maior parte do tempo.”⁵⁶⁵ Segundo Wills:

Agora Virgílio não era mais “nosso poeta”, mas “o poeta deles” quando Agostinho escrevia a seus companheiros cristãos, ou “o vosso poeta” quando se dirigia aos pagãos (“*poeta illorum*”, *De ciu. Dei* 5.12; *Serm.* 105.10, 374.2; “*poeta ipsorum*”, *Serm.* 81.9; “*auctor ipsorum*”, *Serm.* 241.5; “*poeta uestrarum litterarum*”, *Epist.* 91.2). Este é o período em que ele ridicularizava seu eu anterior por chorar por Dido [...]. Este modo inquieto e equívoco de lidar com Virgílio nos anos intermediários de Agostinho levaria a um uso diferente dele em 410, quando o exército de visigodos de Alarico saqueou a cidade de Roma. Agostinho retomou sua citação frequente de Virgílio, mas agora para fins apologéticos, em resposta à queda de Roma. Este projeto se estenderia por quatorze anos, à medida que sua propaganda sobre o ataque de Alarico se transformava em seu enorme livro, a *Cidade de Deus*.⁵⁶⁶

Como resposta à queda de Roma, Agostinho ridiculariza o sistema politeísta de Virgílio, tanto pelas suas paixões demasiadamente humanas, quanto pela sua evidente incapacidade de proteger Roma. Ora, esses deuses foram trazidos a Roma por Eneias após terem falhado em proteger Troia: “*neque enim homines a simulacro, sed simulacrum ab hominibus seruabatur. Quo modo ergo colebatur, ut patriam custodiret et ciues, quae suos non ualuit custodire custodes?*”⁵⁶⁷ (“de fato, não eram os homens que eram guardados pelo simulacro,⁵⁶⁸ mas o simulacro pelos homens. Como, portanto, era ela [Minerva] adorada para que guardasse a pátria e os cidadãos, ela que não valeu para guardar os seus próprios guardiões?”). No sermão 105, Agostinho imagina um Virgílio se desculpando pela promessa de Júpiter de que Roma jamais cairia, chamando o poeta de “*uenditor uerborum*” (“vendedor de palavras”). É um título duro, que no entanto Agostinho aplicara a si mesmo enquanto orador,⁵⁶⁹ pois já tinha assimilado a crítica cristã à retórica como uso dissimulado de mentiras.⁵⁷⁰

⁵⁶⁵ MacCormack, 1998, p. 228. “Once he returned to Africa and began his career within the church, Scripture provided Augustine with the subject matter, shape, and scope of his thoughts, and the classical authors, including Vergil, receded from the forefront of his consciousness much of the time”.

⁵⁶⁶ Wills, 2010, p. 129. “Now Vergil was no longer ‘our poet,’ but ‘their poet’ when Augustine wrote to fellow Christians, or ‘your poet’ when he addressed pagans (*poeta illorum*, *De ciu. Dei* 5.12; *Serm.* 105.10, 374.2; *poeta ipsorum*, *Serm.* 81.9; *auctor ipsorum*, *Serm.* 241.5; *poeta uestrarum litterarum*, *Epist.* 91.2). This is the period in which he derided his earlier self for weeping over Dido [...] This uneasy and equivocal way with Vergil in Augustine’s middle years would lead to a different use of him in 410, when Alaric’s army of Visigoths sacked the city of Rome. Augustine resumed his frequent quotation from Vergil, but now for apologetic purposes, in response to the fall of Rome. This project would spread out over fourteen years as his propaganda over Alaric’s attack turned into his massive book, *The City of God*”.

⁵⁶⁷ *De ciu. Dei* 1.2.

⁵⁶⁸ “Simulacro”: Agostinho aqui está comentando a *En.* 1.67-68, em que Eneias aparece levando de Troia para a Itália os “penates”. Em nota de rodapé, João Angelo de Oliva Neto diz acerca da palavra *penates* no verso: “empregado como substantivo comum, o termo designa as pequenas imagens que Eneias leva consigo” (v. Virgílio, *Eneida*, 2016, p. 79). É a leitura de Agostinho.

⁵⁶⁹ *Conf.* 9.13

⁵⁷⁰ *Conf.* 7.9

Embora não pudesse reconciliar confortavelmente Virgílio e a fé cristã, a memória de Virgílio jamais deixou Agostinho: “Ele aproveita várias ocasiões para elogiar o que chama de ‘o mais nobre verso de Virgílio’ (*nobilissimus Vergilii uersus*’, *De ciu. Dei* 7.9, 30; *Enchir.* 5.16; *Geo.* 2.490): *felix qui potuit rerum cognoscere causas*”⁵⁷¹ (“feliz quem pôde conhecer as causas das coisas”). Agostinho nunca se ocupou de estabelecer uma interpretação sistemática de Virgílio; antes, a presença de Virgílio era como uma “sombra”, nos termos de Sabine MacCormack, que se estendia sobre toda a vida do bispo. Não havia ocasião — seja em interlocuções com cristãos ou pagãos, sermões, tratados ou comentários — que não pudesse ser refinada com um verso de Virgílio. A questão mais ampla do interesse de Agostinho pelo passado clássico pagão tem atraído atenção desde o Renascimento,⁵⁷² e é por conveniência que podemos falar em *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, o famoso título da obra de Henri-Irénée Marrou. Para Agostinho, no entanto, Virgílio e o passado pagão ainda eram forças vivas e dinâmicas, ainda que em franca decadência; perder isso de vista é, para Brown,⁵⁷³ uma limitação, pois nos força a tentar decifrar quais teriam sido as “influências” de um sobre o outro.

Essa abordagem baseada na busca por “influências” isoladas corre o risco de reduzir a complexidade da mente agostiniana a um jogo de soma zero, no qual o avanço da fé exigiria necessariamente o recuo da cultura clássica. Ao tratar Virgílio apenas como um substrato acadêmico a ser superado ou uma fonte de citações ornamentais, perde-se a dimensão simbiótica da relação entre Agostinho e a cultura clássica dentro da qual foi educado. A fraqueza dessa limitação reside em separar o que, para Agostinho, era uma unidade de consciência: a tentativa de separar o bispo africano do professor de retórica pressupõe uma ruptura que o próprio texto agostiniano desmente; seria uma ruptura na própria pessoa de Agostinho. Caminhos alternativos para compreender essa relação exigiriam que olhássemos para Virgílio não como uma influência externa, mas como o próprio léxico por meio do qual Agostinho pôde articular sua experiência do sagrado em ocasiões pontuais. Virgílio fornece cenas e temas fundamentais⁵⁷⁴ que Agostinho ressignifica e refigura. Assim, a relação com o

⁵⁷¹ Wills, 2010, p. 131. “*He takes several occasions to praise what he calls ‘Vergil’s finest line’ (nobilissimus Vergilii uersus, De ciu. Dei 7.9, 30; Enchir. 5.16; Geo. 2.490): felix qui potuit rerum cognoscere causas*”.

⁵⁷² Brown, 2000, p. 496.

⁵⁷³ Idem, *ibidem*, p. 498.

⁵⁷⁴ Cf. Wills, 2010, p. 125. O caso mais famoso de uma cena virgiliana dentro de um relato agostiniano é a comparação entre Dido e Mônica, mãe de Agostinho, especificamente no episódio da partida de Agostinho para a Itália (*Conf.* 5.15). Ao descrever como enganou a mãe para fugir de Cartago — “*fefelli eam, uiolenter me tenentem ut aut reuocaret aut mecum pergeret*” (“enganei-a, enquanto ela se agarrava a mim com toda a força, fosse para me fazer voltar, fosse para seguir comigo”) —, Agostinho evoca, sem necessidade de citações diretas, o arquétipo da deserção de Eneias em relação a Dido. O mesmo Agostinho que, na infância, chorava a morte da rainha cartaginesa movida pelo abandono do herói troiano, vê-se agora encenando uma “fuga” análoga, embora

passado clássico não deve ser lida como um inventário de empréstimos, mas como um diálogo. Em vez de “transição” do mundo clássico para o cristão, como se para Agostinho o conteúdo da sua educação não passasse de itens de museu, talvez seja mais exato falar numa reorganização estrutural de símbolos, ritos, temas, sensibilidades e instituições, ocasionada pelo advento da fé cristã no seio do Império Romano; em vez de uma demarcação rígida, um gradiente.

Mas Agostinho é uma figura conveniente: quem melhor ilustraria a passagem do mundo antigo para o medieval? O fim de Roma, para ele, não era uma questão abstrata sobre o esvaziamento simbólico dos ritos religiosos, ou a deterioração das instituições, ou o abandono do *mos maiorum*. Agostinho viu o saque de Roma de 410 pelos visigodos com não menos choque que seus colegas cristãos que entendiam “o império romano e a sua universalidade como condição exterior e necessária para a propagação do cristianismo”.⁵⁷⁵ É então que ele profere seus primeiros sermões sobre a queda de Roma, quando o norte da África ainda parece resistir às invasões bárbaras. Vinte anos depois, os vândalos chegam à Numídia, e Agostinho morre em 430 após dois meses de cerco em Hipona.⁵⁷⁶ Ora, Agostinho era um romano, como salienta Marrou:

A África de Agostinho era, pelo contrário, uma terra latina (o latim foi não apenas sua língua de cultura, mas já sua língua materna), uma província dessa grande pátria romana, que se honrava de ter estendido os limites da cidade até as fronteiras do mundo civilizado. Ele nasceu cidadão romano (seu nome de família, *Aurelius*, sugere que seus antepassados foram naturalizados, com toda a massa dos provinciais, pela famosa constituição de Caracala em 212); nada é mais falso do que ver nele o herdeiro do passado púnico: ele não se sente solidário com Cartago nem com Aníbal, mas sim com Roma, cujos grandes homens são seus heróis, como Régulo ou os Cipíones.⁵⁷⁷

E, como romano, o “fim de Roma” foi para ele uma questão existencial. Os sermões proferidos após o saque de 410 lhe deram ocasião de refletir sobre a transitoriedade dos reinos

sob o pretexto de uma direção divina (à época, maniqueísta). Para a audiência de Agostinho, educada no domínio da *Eneida*, a sobreposição entre a dor de Mônica na costa africana e o desespero de Dido era inescapável enquanto reiteração dramática da épica virgiliana. É um momento de eco intertextual. Àquela altura Agostinho pensava que seus deuses maniqueístas o estavam levando a Roma; mais tarde, atribui o movimento à providência divina, pois em Roma conheceu Símaco, que o recomendou para a corte imperial em Milão, onde conheceu Ambrósio.

⁵⁷⁵ Urbano, 2010, p. 18.

⁵⁷⁶ Idem, ibidem, p. 14.

⁵⁷⁷ Marrou, 2003, p. 15-16. “*L’Afrique d’Augustin était au contraire une terre latine (le latin a été non seulement sa langue de culture mais déjà sa langue maternelle), une province de cette grande patrie romaine, qui s’honorait d’avoir étendu les limites de la cité aux frontières du monde civilisé. Il est né citoyen romain (son nom de famille Aurelius suggère que ses aïeux ont été naturalisés, avec toute la masse des provinciaux, par la fameuse constitution de Caracalla en 212); rien de plus faux que de voir en lui l’héritier du passé punique: il ne se sent pas solidaire de Carthage ni d’Hannibal mais bien de Rome dont les grands hommes sont ses héros, Régulus ou les Scipions*”.

terrenos, o exercício da paciência em face da tribulação e a esperança da vida eterna no reino dos céus, no lugar da confiança na *Roma aeterna*. Agostinho quer tanto consolar seus correligionários e compatriotas num momento de grande calamidade quanto refutar aqueles que atribuíam o saque aos cristãos, que teriam abandonado os deuses que protegeriam a cidade até então.⁵⁷⁸ Como romano, Agostinho revela um desejo de que esse não seja, realmente, o fim de Roma:

*Non ergo deficiamus, fratres: finis erit terrenis omnibus regnis. Nunc si finis est, Deus uidet. Forte enim nondum est, et infirmitate quadam, uel misericordia, uel miseria hoc optamus, ut nondum sit: numquid tamen ideo non erit? Figite spem in Deum, aeterna concupiscite, aeterna exspectate. Christiani estis, fratres, christiani sumus. Non ad delicias Christus in carnem descendit.*⁵⁷⁹

Não desfaleçamos, portanto, irmãos: haverá um fim para todos os reinos terrenos. Se o fim é agora, Deus o sabe. Pois talvez ainda não o seja e, por uma certa fraqueza, ou misericórdia, ou miséria, desejamos que ainda não o seja; mas, por causa disso, deixará ele de existir? Fixai a esperança em Deus, cobiçai as coisas eternas, esperai pelas coisas eternas. Sois cristãos, irmãos, somos cristãos. Cristo não desceu à carne para as delícias.

Mas, como cristão, Agostinho não identifica Roma com a cidade de Deus. Ela pode ser, no máximo, imagem da cidade celeste, por uma participação tipológica:

Roma, enquanto realidade terrestre, terá necessariamente um fim. Roma é obra do homem, cairá, seguramente, não quando o homem, mas quando Deus o quiser. Roma, enquanto participante da realidade divina, isto é, Roma nos seus habitantes, cidadãos da cidade celestial, peregrinos na terra, essa Roma é chamada a uma existência eterna.⁵⁸⁰

Enquanto obra humana, Roma **pode** estar em vias de cair e, eventualmente, cairá. Mas, para Agostinho, os romanos são Roma. A cidade pode também subsistir em seus cidadãos. Agostinho responde à catástrofe por meio da elaboração de uma nova *aretê*, nos termos de Carlota Urbano, fundamentada “na prática da ascese cristã, no exercício de virtudes como a *humilitas*, a *patientia*, a *caritas* e a *spes*”.⁵⁸¹ A destruição da cidade não deveria perturbar os cristãos, pois o sofrimento dos justos é uma provação e as tragédias são ocasião de exercício das virtudes, especialmente o cuidado mútuo. Numa passagem comovente, Agostinho diz:

Ecce, inquit, christianis temporibus Roma perit. Forte Roma non perit: forte flagellata est, non interempta: forte castigata est, non deleta. Forte Roma non perit, si Romani non pereant. Non enim peribunt, si Deum laudabunt: peribunt, si blasphemabunt. Roma enim quid est, nisi

⁵⁷⁸ Urbano, 2010, p. 20.

⁵⁷⁹ *Serm.* 105.8.11.

⁵⁸⁰ Urbano, 2010, p. 19.

⁵⁸¹ Idem, ibidem, p. 22.

*Romani? Non enim de lapidibus et lignis agitur, de excelsis insulis et amplissimis moenibus. Hoc sic erat factum, ut esset aliquando ruiturum. Homo cum aedificaret, posuit lapidem super lapidem; et homo cum destrueret, expulit lapidem a lapide. Homo illud fecit, homo illud destruxit. Iniuria fit Romae, quia dicitur, Cadit? Non Romae, sed forte artificii eius. Conditori eius facimus iniuriam, quia dicimus, Roma ruit, quam condidit Romulus? Mundus casurus est, quem condidit Deus. Sed nec quod fecit homo, ruit, nisi quando uoluerit Deus; nec quod fecit Deus, ruit, nisi quando uoluerit Deus. Si enim hominis opus non cadit, sine uoluntate Dei, opus Dei quando potest cadere per uoluntatem hominis? Tamen et mundum fecit tibi Deus casurum; et ideo te condidit moriturum. Ipse homo ornamentum ciuitatis, ipse homo inhabitator, rector, gubernator ciuitatis, sic uenit ut eat, sic est natus ut moriatur, sic est ingressus ut transeat. Coelum et terra transibunt: quid ergo mirum, si aliquando finis est ciuitati? Et forte non modo finis est ciuitati: tamen aliquando finis erit ciuitati.*⁵⁸²

Eis que dizem: “nos tempos cristãos, Roma perece”. Talvez Roma não pereça: talvez tenha sido açoitada, não aniquilada; talvez castigada, não destruída. Talvez Roma não pereça, se os romanos não perecerem. Pois não perecerão, se louvarem a Deus; perecerão, se blasfemarem. Pois o que é Roma senão os romanos? Não se trata de pedras e madeiras, de edifícios elevados e de amplíssimas muralhas. Isso foi feito de tal modo que haveria de ruir algum dia. Quando o homem edificou, pôs pedra sobre pedra; e quando o homem destruiu, separou pedra de pedra. O homem o fez, o homem o destruiu. Faz-se uma injúria a Roma quando se diz: “caí”? Não a Roma, mas talvez ao seu artífice. Fazemos injúria ao seu fundador quando dizemos: “ruiu Roma, que Rômulo fundou”? O mundo há de cair, o qual Deus criou. Mas nem o que o homem fez ruir, exceto quando Deus quer; nem o que Deus fez ruir, exceto quando Deus quer. Pois se a obra do homem não cai sem a vontade de Deus, quando poderia a obra de Deus cair pela vontade do homem? Contudo, Deus fez também para ti o mundo destinado a cair; e por isso te criou destinado a morrer. O próprio homem, ornamento da cidade, o próprio homem, habitante, regente e governador da cidade, veio para que se vá, nasceu para que morra, entrou para que passe. O céu e a terra passarão: que há de estranho, portanto, se em algum momento chega o fim para a cidade? E talvez não seja agora o fim para a cidade; contudo, algum dia haverá um fim para a cidade.

Mesmo aqui Agostinho não deixa de retornar à Virgílio. Antecipando a polêmica de abertura da *Cidade de Deus*, na sequência ele recorda que os deuses de Roma eram “deuses vencidos”, trazidos por Eneias porque falharam em proteger Troia.

Inducitur a poeta ipsorum Iuno irascens Aeneae et Troianis fugientibus, et dicit:

*Gens inimica mihi Tyrrhenum nauigat aequor
Ilium in Italiam portans uictosque Penates,*⁵⁸³

*id est, deos uictos portans secum in Italiam. Iam quando dii in Italiam uicti portabantur, numen erat, an omen? Diligite ergo legem Dei, et non sit uobis scandalum. Rogamus uos, obsecramus uos, exhortamur uos, estote mites, compatimini patientibus, suscipite infirmos: et in ista occasione multorum peregrinorum, egentium, laborantium, abundet hospitalitas uestra, abundant bona opera uestra. Quod iubet Christus, faciant Christiani, et tantum suo malo blasphemant Pagani.*⁵⁸⁴

O poeta deles introduz Juno irada com Eneias e com os troianos que fugiam, e ela diz:

“Uma gente inimiga de mim navega pelo mar Tirreno,
levando Ílion para a Itália e os penates vencidos”;

⁵⁸² *Serm.* 81.9.

⁵⁸³ *En.* 1.67-68.

⁵⁸⁴ *Serm.* 81.9.

isto é, levando consigo para a Itália deuses vencidos. Ora, quando deuses vencidos eram levados para a Itália, isso era um nune ou um agouro? Amai, portanto, a lei de Deus e que não haja para vós escândalo. Rogamos-vos, imploramos-vos, exortamos-vos: sede mansos, compadecei-vos dos que padecem, acolhei os enfermos; e, nesta ocasião de tantos peregrinos, necessitados e sofredores, que abunde a vossa hospitalidade, que abundem as vossas boas obras. O que Cristo ordena, que o façam os cristãos; e que os pagãos blasfemem apenas para o seu próprio mal.

Agostinho é menos categórico do que se poderia esperar. Ele não tenta descobrir o “*consilium Dei*”; dá-se por satisfeito refutando a acusação dos pagãos de que a culpa era dos cristãos. Ele não dá respostas que vão além do exercício ascético da paciência, mas urge os cristãos à caridade e à hospitalidade. Aqui, Virgílio é “*poeta ipsorum*” não porque era romano, mas porque era pagão. Se falamos, por conveniência, de uma vitória do cristianismo sobre o mundo romano pagão, não é porque os cristãos romanos jamais celebraram o fim do Império (àquela altura, cristão) como ocasião de enterrar o passado e se aproveitar do vácuo institucional. A resposta melancólica e escandalizada dos cristãos frente ao saque de Roma mostra, na verdade, que os cristãos tinham sido plenamente integrados a Roma, que se sentiam romanos e que, paradoxalmente, partilhavam da mesma angústia metafísica que seus vizinhos pagãos diante da fragilidade da *Urbs*.

A integração de Agostinho à cultura latina era tão profunda que Virgílio, embora agora rotulado como o “poeta deles” para fins de diferenciação teológica, permanecia como parte fundamental de sua sensibilidade e linguagem. Ao desconstruir a divindade dos *penates* troianos, que precisaram ser carregados por um Eneias fugitivo, Agostinho não o faz para celebrar o colapso das instituições romanas, mas para redirecionar a lealdade de um povo que já se sentia herdeiro legítimo dessa cultura. O escândalo cristão residia no fato de que, tendo se tornado o “homem novo” através do batismo, o fiel ainda habitava o corpo de um cidadão romano cuja identidade terrena se desfazia à medida que o Império ruía. Assim, o bispo de Hipona recorda que a cidade é feita de pessoas e não de pedras, e que a verdadeira romanidade cristã deveria agora ser provada na hospitalidade para com os peregrinos e necessitados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As leituras cristãs de Virgílio como estudo de caso

A análise da recepção cristã da quarta bucólica de Virgílio e do próprio poeta entre os séculos II e V mostrou que a chamada *Romanitas* cristã se constrói precisamente como apresentação do cristianismo enquanto continuação, e não negação, da *Romanitas*. Os autores estudados não abandonam o vocabulário, as formas literárias e as autoridades da cultura clássica; antes, reinterpretam-nas tipologicamente e apologeticamente a fim de inscrever o cristianismo dentro do horizonte romano, ao mesmo tempo que redesenham as fronteiras da identidade cristã em relação a judeus e pagãos.

No plano metodológico, tomamos a virada linguística no campo de estudos dos textos cristãos antigos como ponto de partida para um tratamento renovado desses textos e nos aproveitamos dos avanços proporcionados pelos Estudos de Recepção Clássica, segundo os quais podemos analisar as permanências da cultura clássica em culturas posteriores (sejam tardo-antigas, medievais ou modernas) não mais a partir do paradigma da tradição clássica, e sim do paradigma da recepção. Por um lado, os cristãos tardo-antigos ainda pensam em Virgílio como parte de um legado exemplar; por outro, suas leituras podem ser descritas como operações ativas de aculturação, apropriação e refiguração. A quarta bucólica, com o seu hermetismo, o *puer* indefinido e a imagética da Idade de Ouro, oferece um texto aberto o bastante para ser **transplantado** para um novo contexto cristão, em que pôde se desenvolver.⁵⁸⁵ As leituras cristãs não se contentaram em identificar paralelos, mas fizeram do poema um lugar de disputa por autoridade cultural. Assim, não houve uma leitura messiânica única; em vez disso, cada autor que lidou com Virgílio e com a quarta bucólica utilizou instrumentalmente a autoridade do poeta de acordo com as necessidades da ocasião. Os textos selecionados têm em comum o fato de lidarem, direta ou indiretamente, com a questão da inserção dos cristãos na cultura romana. Cada um ao seu modo contribuiu para a aculturação⁵⁸⁶ mútua entre cristianismo e sociedade romana.

Minúcio Félix inaugura, no *corpus* selecionado, um modo de integrar Virgílio ao discurso cristão. O poeta é mobilizado como *exemplum* partilhado com o público culto romano, testemunha de um monoteísmo que os cristãos agora radicalizavam. Enquanto denuncia os poetas, utiliza sua autoridade nos seus pontos convergentes com a fé cristã como evidência apologética. Além disso, apesar de falar como cristão, Minúcio se sente confortável imitando o estilo ciceroniano, e a invocação desse capital cultural por meio de ecos

⁵⁸⁵ Cf. Hardwick, 2003, p. 10.

⁵⁸⁶ Idem, ibidem, p. 9.

intertextuais demonstra uma estratégia de legitimação para um público romano culto. No entanto, o entendimento do *Octavius* como apologia literária revela uma dimensão esotérica na obra, uma dimensão que se ocupou de mostrar aos leitores cristãos uma via possível de aculturação crítica com a cultura romana.

Lactâncio, por sua vez, continua esse movimento ao transformar Virgílio em parte de um vasto consenso pagão em torno da verdade cristã, sobretudo quando insere a quarta bucólica no horizonte milenarista da profecia sibilina. Em Lactâncio, o retorno da Idade de Ouro é **refigurada** como o Reino de Cristo, e a poesia latina é integrada a uma teologia da história em que Roma passa a reconhecer no seu próprio cânon literário uma antecipação da fé cristã. Mais: Lactâncio, apesar de não diminuir as diferenças entre a fé cristã e o politeísmo romano, ao invocar autoridades poéticas, mostra um decidido favorecimento aos poetas latinos, chamados de “nossos”,⁵⁸⁷ contra os poetas gregos. Aqui, o elemento da *Latinitas* prepondera: Lactâncio, professor de retórica, apreciava o uso erudito e canonizado da língua latina. Em tempo, tanto a língua latina como o próprio Império (como veremos abaixo) serão entendidos como meios providenciais de difusão da fé cristã. A antecipação intuitiva de elementos cristãos nos poetas latinos funciona como evidência de que os momentos mais elevados da poesia romana já apontavam para a sua consumação cristã.

A *Oratio ad sanctorum coetum* representa um clímax dessa linha: a exegese messiânica da quarta bucólica, apoiada na legitimação dos oráculos sibilinos via Cícero e Virgílio, mostra um imperador que latiniza o Messias e cristianiza a poesia romana. A tradução grega do poema, com suas supressões, deslocamentos e termos carregados de ressonâncias cristãs, é um exercício de recepção que oscila entre a **tradução** de fato e a **versão**, nos termos de Hardwick, devido às liberdades que o autor toma ao traduzir. Esse exercício de tradução/versão se configura, portanto, como uma verdadeira **apropriação**. Cristo é apresentado como o cumprimento das melhores intuições da *Romanitas* literária; Roma, por sua vez, aparece como destinatária privilegiada desse revelação, capaz de se pensar como herdeira não só da Lei e dos Profetas (por meio da já efetivada apropriação cristã do *Antigo testamento*), mas também de uma cadeia profética que passa pela Sibila e por Virgílio.

O centão de Proba desloca essa estratégia do discurso apologético-filosófico para a prática poética. Ao recontar a história bíblica desde a criação do mundo até o advento de Cristo por meio de versos virgilianos, Proba não somente torna o anúncio cristão palatável ao gosto romano refinado pela cultura literária latina, mas constrói uma tipologia global em que figuras e cenas pagãs funcionam como tipos de personagens e eventos bíblicos, apoiando-se

⁵⁸⁷ *Diu. Inst.*, 5.1.

na exegese tipológica cristã (chamada “figural” por Auerbach). O verso programático, “*Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi*”⁵⁸⁸ (“[d]irei que Virgílio cantou as piedosas dádivas de Cristo”), marca a inscrição de Virgílio no horizonte cristão. O centão é um gesto exemplar de *Romanitas* cristã, no qual a cultura clássica é assumida como veículo legítimo da narrativa cristã, e a identidade cristã se apresenta como fiel simultaneamente a Roma e às *Esrituras*.

Jerônimo e Agostinho introduzem uma nota de tensão que impede uma visão linear do processo de cristianização de Virgílio e da quarta bucólica. Jerônimo, ciente da sedução dos clássicos e da pobreza da linguagem bíblica aos olhos da elite romana educada aos moldes tradicionais, oscila entre a renúncia à erudição pagã e o constante recurso aos *exempla* e aos autores clássicos. Denuncia os centões como infantilidade e recusa-se a sancionar um Virgílio “*sine Christo christianus*”.⁵⁸⁹ Agostinho, por sua vez, leva essa ambivalência a uma síntese mais complexa. Lidou com a leitura de Virgílio ao longo de toda a sua vida, primeiro como aluno, depois como professor e intelectual, a quem o recurso à quarta bucólica servia a propósitos evangelísticos, até abandoná-lo como “poeta deles”.⁵⁹⁰ Volta a dialogar com Virgílio para consolar os romanos após o saque de 410: o próprio Virgílio mostra que os deuses que protegeriam Roma eram “deuses vencidos”;⁵⁹¹ a queda de Roma não foi a retribuição desses deuses pela adoção da fé cristã, mas uma manifestação do inescrutável desígnio de Deus.

Tomados em conjunto, esses autores mostram que a *Romanitas* cristã é uma identidade construída também discursivamente: um esforço contínuo para integrar a cultura literária e simbólica de Roma, mantendo, ao mesmo tempo, a alteridade da revelação cristã. A quarta bucólica é um caso privilegiado de releitura da poesia romana à luz da fé cristã. Ora com entusiasmo, ora com reservas, esses autores receberam criativamente a poética virgiliana. Em todos os textos selecionados, há uma dimensão de negociação entre a identidade cristã e a cultura romana, e uma tensão quanto ao lugar daquela nesta; a apropriação de Virgílio foi um útil recurso com o objetivo de aculturar uma à outra. A recepção cristã de Virgílio é um estudo de caso sob duas óticas diferentes: de um lado, evidencia processos de contato cultural e a formação de uma identidade cristã latina distinta; de outro, pode ser analisada como fenômeno de recepção clássica. Em cada instância de citação ou alusão a Virgílio, existe

⁵⁸⁸ *Cento*, v. 23

⁵⁸⁹ Ep. 53.7.

⁵⁹⁰ Cf. Wills, 2010, p. 129: “*poeta illorum*”, *De ciu. Dei* 5.12; *Serm.* 105.10, 374.2; “*poeta ipsorum*”, *Serm.* 81.9; “*auctor ipsorum*”, *Serm.* 241.5; “*poeta uestrarum litterarum*”, *Epist.* 91.2.

⁵⁹¹ *Serm.* 81.9.

implicitamente um programa cultural que visa ao estabelecimento de uma identidade que reconcilia a cultura literária romana e a fé cristã.

Horizontes de interpretação

Um caso emblemático de permanência da interpretação messiânica da quarta bucólica é o ensaio *Vergil and the Christian World*, de T. S. Eliot. O poeta e crítico chama a interpretação cristianizadora da quarta bucólica de “acidente” e “mau-entendido” (ou “equivoco”, “*misunderstanding*”),⁵⁹² o qual no entanto desempenhou um papel fundamental na história da simpatia de que Virgílio desfrutou na consciência cristã. Não há, no ensaio, uma denúncia dos métodos exegéticos extravagantes dos Padres. Numa virada decididamente moderna, Eliot relativiza a intenção autoral do poeta:

Se considerarmos Virgílio um profeta cristão, isso dependerá da nossa interpretação da palavra “profecia”. Estou certo de que o próprio Virgílio estava conscientemente preocupado apenas com assuntos domésticos ou com a política romana: creio que ele teria ficado imensamente surpreso com a trajetória que sua quarta écloga viria a ter. Se um profeta fosse, por definição, um homem que compreendesse o significado pleno do que estava dizendo, este seria, para mim, o fim da questão. Mas, para que a palavra “inspiração” tenha qualquer sentido, ela deve significar precisamente isto: que o orador ou escritor está proferindo algo que não compreende totalmente — ou que ele pode até interpretar erroneamente quando a inspiração o abandona. Isso é certamente verdadeiro para a inspiração poética; e há razões ainda melhores para admirar Isaías como poeta do que para reivindicar Virgílio como profeta. Um poeta pode acreditar que está expressando apenas sua experiência privada; seus versos podem ser para ele apenas um meio de falar sobre si mesmo sem se revelar; no entanto, para seus leitores, o que ele escreveu pode vir a ser a expressão tanto de seus próprios sentimentos secretos quanto da exultação ou do desespero de uma geração.⁵⁹³

Eliot postula a autonomia do texto em relação à intencionalidade consciente do autor. Ao sugerir que o poeta pode proferir verdades que transcendem sua própria compreensão historicamente situada, Eliot contrapõe à ideia de profecia como previsão factual a ênfase sobre a sensibilidade dos leitores. Isso antecipa a intuição fundamental dos Estudos de

⁵⁹² Eliot, 1953, p. 1.

⁵⁹³ Idem, ibidem, p. 3. “Whether we consider Vergil a Christian prophet will depend upon our interpretation of the word ‘prophecy.’ That Vergil himself was consciously concerned only with domestic affairs or with Roman politics I feel sure: I think that he would have been very much astonished by the career which his fourth Eclogue was to have. If a prophet were by definition a man who understood the full meaning of what he was saying, this would be for me the end of the matter. But if the word ‘inspiration’ is to have any meaning, it must mean just this: that the speaker or writer is uttering something which he does not wholly understand—or which he may even misinterpret when the inspiration has departed from him. This is certainly true of poetic inspiration: and there is still better reason for admiring Isaiah as a poet than for claiming Vergil as a prophet. A poet may believe that he is expressing only his private experience; his lines may be for him only a means of talking about himself without giving himself away; yet for his readers what he has written may come to be the expression both of their own secret feelings and of the exultation or despair of a generation”.

Recepção Clássica: o sentido é realizado no ponto de recepção.⁵⁹⁴ Em outras palavras, a quarta bucólica é uma profecia messiânica na medida em que foi lida como uma profecia pelos cristãos que assim a receberam. Como Eliot soube observar, o fato de que gerações sucessivas de cristãos viram na quarta bucólica uma profecia fizeram de Virgílio um elo conveniente entre a Roma antiga e a Europa cristã. Martindale comenta:

Para Eliot, o vínculo entre Dante e Virgílio era central para a civilização europeia — um vínculo que se tornou, nas palavras de Frank Kermode, “uma espécie de chave para sua imaginação histórica”, com a cultura romana figurando como uma prefiguração, uma *figura*, da cultura cristã. [...] Eliot não supunha, tal como o próprio Dante, que Virgílio estivesse de alguma forma consciente dessas questões. As obras de Virgílio podem ser lidas sob o aspecto do tempo, mas também sob o aspecto do atemporal; nenhuma leitura exclui a outra, e nenhuma delas é adequada sem a outra. Pode-se argumentar que o que Eliot faz aqui abertamente é o que qualquer intérprete de textos do passado faz — e deve fazer. A interpretação cristianizadora de Virgílio não é, portanto, menos histórica do que qualquer outra, ela é simplesmente histórica de uma maneira **diferente**; pode-se afirmar que todas as narrativas históricas dependem de estruturas teleológicas, por mais ocultas que sejam, como uma condição fundamental de sua própria possibilidade, e todas envolvem uma leitura dupla e simultânea do passado, retrocedendo e avançando ao mesmo tempo. Se a narrativa de Eliot parece distinta de outras narrativas “seculares”, é apenas porque as implicações ideológicas dessa teleologia e dessa dupla leitura tornam-se explícitas e porque, nesta forma cristã manifesta, elas já não são aceitáveis para muitos dos leitores de Eliot.⁵⁹⁵

Certamente o apreço de Eliot por Virgílio atraiu críticas. Joseph Farrell, numa análise dos “detratores de Virgílio”, entende que a recepção de Virgílio por Eliot tinha menos a ver com uma familiaridade profunda com o poeta do que com

a utilidade de Virgílio como um emblema do *Risorgimento*, com ideias sentimentais sobre uma classe de pequenos agricultores patriotas e satisfeitos, sustentando os diversos Estados-nação de uma Europa de algum modo reunificada sob a bandeira da cristandade.⁵⁹⁶

⁵⁹⁴ Cf. Martindale, 1993, p. 3.

⁵⁹⁵ Idem, 2019, p. 5. “For Eliot the link between Dante and Virgil was central to European civilisation, a link which thus became, in Frank Kermode’s words, ‘a sort of key to his historical imagination’, with Roman culture as a prefiguration, a *figura*, of Christian culture. [...] Eliot did not suppose, any more than Dante himself, that Virgil was in any way conscious of these things. Virgil’s works can be read under the aspect of time, but also under the aspect of the timeless; neither reading excludes the other, and neither reading is adequate without the other. One can argue that what Eliot does here overtly is what any interpreter of past texts does – and must do. The Christianising interpretation of Virgil is thus not less historical than any other, it is simply differently historical; all historical narratives, it can be claimed, depend on teleological structures, however concealed, as a very condition of their possibility, and all historical narratives involve a simultaneous double reading of the past, backwards and forwards at the same time. If the Eliotic narrative seems different from other, ‘secular’ narratives, that is only because the ideological entailments of that teleology and that double reading are made explicit and because, in this explicit Christian form, they are no longer acceptable to many of Eliot’s readers”.

⁵⁹⁶ Farrell, 2010, p. 447. “... one having much more to do with the utility of Vergil as an emblem of the *Risorgimento*, with sentimental ideas about a contented, patriotic yeomanry upholding the various nation-states of a Europe somehow reunified under the banner of Christendom”.

Eliot, de fato, após delinear os limites da pesquisa histórica e acadêmica, quer ultrapassar a história como avanço do curso cronológico do tempo para chegar à “História no seu aspecto metafísico”, a “história providencial”.⁵⁹⁷ Além disso, a sua ideia de herança civilizacional, já em seu tempo, começava a perder força entre seus colegas:

Somos todos, na medida em que herdamos a civilização da Europa, ainda cidadãos do Império Romano, e o tempo ainda não provou que Virgílio estava errado quando escreveu “*nec tempora pono: imperium sine fine dedi*”.⁵⁹⁸

No entanto, mais uma vez, o que nos chama a atenção não é a admissão ou não de um Virgílio profeta (menos ainda a ideia de uma tradição europeia, da Antiguidade clássica até hoje), e sim o fato da permanência de uma imagem: mesmo aqui, em uma recepção moderna de Virgílio, continua a reverberar a imagem de um Virgílio que une e liga o passado romano ao mundo cristão, apesar de séculos de uma cristandade desgastada. Dos primeiros cristãos de língua e cultura latina a Dante e Eliot, Virgílio continua exercendo uma atração irresistível.

Imperium sine fine: conciliação e continuidade

Buscamos, com esta Dissertação de Mestrado, apresentar os resultados obtidos em nossa pesquisa realizada durante o curso de Mestrado em Letras Clássicas, na linha “O Discurso Latino Clássico e Humanístico”. Estas considerações finais, daqui em diante, apoiar-se-ão na direção que o título da nossa linha de pesquisa anuncia. Se nos furtarmos à tarefa de definir o que é um discurso, poderemos pelo menos dizer que os adjetivos “clássico” e “humanístico” sugerem períodos (e pessoas, obras e temas) bem definidos: aquele da Idade de Ouro da Literatura Latina, no primeiro século a.C., e este do Renascimento. Sabemos, no entanto, graças às pesquisas recentes sobre o conceito de recepção, que nenhuma obra existe isoladamente em seu contexto original, principalmente as obras clássicas (aqui *lato sensu*), já que a ideia de um cânone implica uma comunidade de leitores transmitindo não só as obras em si, mas um conjunto de atitudes e valores em relação às obras. Isso se aplica sobremaneira às obras clássicas *stricto sensu*, aquelas da Antiguidade clássica, por uma variedade de razões: a distância temporal (e espacial) que nos separa dos seus contextos originais; o prestígio que, historicamente, se vinculou à disciplina; a posição ainda relevante que a Antiguidade clássica ocupa na cultura popular de massa, como se evidencia pelo constante interesse nesse período

⁵⁹⁷ Cf. Kennedy, 2019, p. 38.

⁵⁹⁸ Eliot, 1953, p. 12. “We are all, so far as we inherit the civilization of Europe, still citizens of the Roman Empire, and time has not yet proved Vergil wrong when he wrote ‘nec tempora pono: imperium sine fine dedi’”.

em filmes, jogos e outros meios. Além disso, malgrado os já antigos ataques aos clássicos na educação (como se vê, em primeiro lugar, pela remoção do latim das escolas e, recentemente, até dos cursos superiores de Letras), as iniciativas do mercado editorial privado e as mobilizações de produção de bibliografia e eventos acadêmicos protagonizadas pelos docentes e discentes de Letras Clássicas demonstram vitalidade e permanência dos Estudos Clássicos no país.

Tendo em mente esse *uigor* dos clássicos, por um lado, e a expansão do que se pode considerar objeto de estudo da disciplina, por outro, esta pesquisa buscou contribuir para a área de Letras Clássicas com um modesto recorte do desenvolvimento do cristianismo no que diz respeito à construção de uma *Romanitas* cristã. A *Christianitas* medieval é a grande síntese entre o culto messiânico que irradiou da Palestina para o ocidente romano e todo o Império que possibilitou essa difusão, tanto em suas estruturas políticas bem como culturais e linguísticas. Sem a helenização do oriente próximo e a posterior unificação de grandes porções da Europa, da África do Norte e do Oriente Médio sob o domínio romano, a expansão do cristianismo teria sido impossível. Num primeiro momento, a língua grega foi a *lingua franca* da nova religião em sua liturgia e em suas escrituras (mesmo o *Antigo testamento* circulava entre os cristãos em sua versão grega, a *Septuaginta*). Alcançando o norte da África e ganhando adeptos das camadas sociais intermediárias, adota não só a língua latina (sem prejuízo para o uso do grego no oriente), mas todo um arcabouço retórico, literário e filosófico que esses convertidos eruditos trouxeram consigo. Após a conversão de Constantino em 312 e cristianização oficial do Império em 380 sob Teodósio, não é surpresa que o papa Leão Magno tenha visto a mão da Providência na preparação do Império que possibilitou o crescimento (e depois patrocínio) do cristianismo, apesar dos três séculos de perseguições:

*Vt autem huius inenarrabilis gratiae per totum mundum diffunderetur effectus, Romanum regnum diuina prouidentia praeparauit; cuius ad eos limites incrementa perducta sunt, quibus cunctarum undique gentium uicina et contigua esset uniuersitas. Dispositio namque diuinitus operi maxime congruebat, ut multa regna uno confoederarentur imperio, et cito peruios haberet populos praedicatio generalis, quos unius teneret regimen ciuitatis. Haec autem ciuitas ignorans suae prouectionis auctorem, cum pene omnibus dominaretur gentibus, omnium gentium seruiebat erroribus, et magnam sibi uidebatur suscepisse religionem, quia nullam respuerat falsitatem. Unde quantum erat per diabolium tenacius illigata, tantum per Christum est mirabilius absoluta.*⁵⁹⁹

Porém, a fim de que o efeito dessa inenarrável graça se espalhasse por todo o mundo, a divina providência preparou o Império Romano, cujo crescimento foi conduzido a tais confins que a

⁵⁹⁹ Leão Magno, sermão 82.2.

totalidade das nações de toda parte tornou-se sua vizinha e fronteira. Pois ao plano divino correspondia esta grande obra: que muitos reinos se unissem sob um império, para que a pregação geral rapidamente alcançasse todos os povos, aos quais dominava o regime único da cidade. Essa cidade, porém, ignorante do autor do seu triunfo, tendo dominado quase todos os povos, servia aos seus enganos, parecendo promover enormemente a religião, pois não rejeitava falsidade alguma. Portanto, embora tivesse sido feita cativa pelo diabo, por Cristo foi sobremaneira libertada.

No mesmo sermão, Leão (dirigindo-se à cidade de Roma) diz que aquela que era mestra do engano tornou-se discípula da verdade.⁶⁰⁰ A conversão de Roma foi a ocasião do triunfo definitivo da *Romanitas* cristã. O cristianismo nasceu grego, tornou-se romano. Como sabemos, porém, o resultado do triunfo do cristianismo não foi um apagamento definitivo de Roma e da romanidade. Apesar das críticas possíveis às censuras ou diluição dos textos clássicos, permanece o fato de que o nosso acesso à cultura clássica perpassa pelos copistas medievais, as citações dos poetas nos sermões, o recurso às técnicas retóricas nos tratados, um sem número de adaptações rituais, arquitetônicas e artísticas. Os meios pelos quais essa síntese foi efetuada constituíram o objeto da nossa pesquisa. Esperamos ter contribuído para uma melhor compreensão das técnicas discursivas e literárias que possibilitaram a grandes nomes do cristianismo latino da era patrística a recepção e o uso das fontes pagãs, tanto seus métodos retóricos, como suas obras filosóficas, retóricas e poéticas.

Esta pesquisa não poderia prosseguir de outro modo sem proceder à limitação do escopo, já que a recepção dos clássicos pelos cristãos é, evidentemente, um tema de longuíssimo alcance. Partindo de Virgílio, o poeta por excelência da *Romanitas*, e da quarta bucólica, um dos mais famosos casos de cristianização de uma obra clássica, buscamos expor precisamente a negociação necessária entre uma e outra identidade como etapa do processo de transmissão da cultura clássica. Esperamos, antes de tudo, aquecer o interesse no cristianismo antigo como objeto de estudo literário, filosófico e linguístico. Como comunidade de leitores, os cristãos antigos optaram por conciliar as demandas da nova fé com a sua formação na cultura clássica. Refletir sobre essa conciliação como parte da formação do próprio cristianismo (para além das histórias institucionais) é uma oportunidade ainda pouco explorada.

⁶⁰⁰ Leão Magno, sermão 82.1: “[...] quae eras magistra erroris, facta es discipula ueritatis”.

REFERÊNCIAS

Fontes antigas e medievais:

AGOSTINHO. **S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus**. Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino/index.htm>.

AMBRÓSIO. **De mysteriis**. Disponível em: <https://www.thelatinlibrary.com/ambrose/mysteriis.html>.

BÍBLIA. **Tradução Ecumênica da Bíblia**. São Paulo: Loyola, 1994.

CÍCERO. **Em defesa do poeta Árquias**. Lisboa: Editorial Inquérito Limitada, 1986. Introdução, tradução e notas de Maria Isabel Rebelo Gonçalves.

DANTE. **A divina comédia**: purgatório. São Paulo: Ed. 34, 1998. Tradução e notas de Italo Eugenio Mauro.

EUSÉBIO. **Constantini imperatoris oratio ad coetum sanctorum**. Heikel, Ivar (ed.). Leipzig: Hinrichs, 1902. Biblioteca Digital Perseus. Disponível em: <https://scaife.perseus.org/library/urn:cts:greekLit:tlg2018.tlg021/>.

EUSÉBIO. **Vita Constantini**. Heikel, Ivar (ed.). Leipzig: Hinrichs, 1902. Biblioteca Digital Perseus. Disponível em: <https://scaife.perseus.org/library/urn:cts:greekLit:tlg2018.tlg020/>.

EUSÉBIO. **Life of Constantine**. Oxford: Claredon Press, 1999. Introdução, tradução e comentário de Averil Cameron e Stuart G. Hall.

HOMERO. **Odisseia**. 25. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015. Tradução e prefácio de Carlos Alberto Nunes.

LACTÂNCIO. **Opera omnia: Pars I: Divinae Institutiones et Epitome Divinarum Institutionum**. Edição de Samuel Brandt e Georgius Laubmann. Praga; Viena; Leipzig: F.

Tempsky; G. Freytag, 1890. Biblioteca Digital Perseus. Disponível em: <http://data.perseus.org/catalog/urn:cts:latinLit:stoa0171.stoa009>.

LACTÂNCIO. **The Divine Institutes**: Books I-VII. Nova Iorque: The Catholic University Of America Press, 2008. Tradução, introdução e notas: Irmã Mary Francis McDonald, O.P.

LEÃO MAGNO. **Sermo LXXXII: In Natali Apostolorum Petri et Pauli**. In: MIGNE, J.-P. (ed.). *Patrologia Latina*. Paris: Garnier, 1846. v. 54, col. 422-428. Biblioteca Digital Corpus Corporum. Disponível em: https://la.wikisource.org/wiki/Sermones_-_Migne/9.

MINÚCIO FÉLIX. **Octavius**. Assis Chateaubriand: José Provetti Junior Editor, 2015. Tradução e notas por Luiz Fernando Dias Pita.

MINÚCIO FÉLIX. **M. Minucii Felicis Octavius**. Disponível em: <https://www.thelatinlibrary.com/minucius.html>.

PROBA. **Cento Vergilianus de laudibus Christi**. In: CULLHED, Sigrid Schottenius. Proba the Prophet: The Christian Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba. Leiden/Boston: Brill, 2015.

VIRGÍLIO. **Eneida**. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2016. Tradução de Carlos Alberto Nunes; apresentação e notas de João Angelo Oliva Neto.

VIRGÍLIO. **Bucólicas**. Lisboa: Quetzal Editores, 2021. Fixação, tradução e comentário do texto latino de Frederico Lourenço.

VIRGÍLIO. **Geórgicas**. Araçoiaba da Serra, São Paulo: Mnema, 2025. Introdução, tradução e notas de Matheus Trevizam.

Estudos críticos e históricos:

ABRANTES, M. R. F. As instituições divinas de Lactâncio e sua relação com o epítome. **Boletim de Estudos Clássicos**, [S. l.], n. 60, p. 87-101, 2015. Disponível em: https://impactum-journals.uc.pt/bec/article/view/60_7. Acesso em: 19 mai. 2025.

ALBRECHT, Michael von. M. Minucius Felix as a Christian Humanist. **Illinois Classical Studies**, Illinois, v. 12, n. 1, p. 157-168, 1987. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/23064313>. Acesso em: 13 mai. 2025.

AMES, Maria Cecilia. La Apología y el Diálogo en los primeros apologistas latinos: Tertuliano y Minucio Félix. **Circe de Clásicos y Modernos**, Santa Rosa, v. 12, n. 1, p. 45-60, dez. 2008. Disponível em: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/132205>. Acesso em: 26 mar. 2025.

ANTONACCIO, Carla. Origins, Culture, and Identity in Classical Antiquity. In: EUBEN, P.; BASSI, K. (ed.). **When Worlds Elide: Classics, Politics, Culture**. Lanham, Mayland: Lexington Press, 2010. p. 4-17.

ARNOLD, Bruce. The Literary Experience of Vergil's Fourth 'Eclogue'. **The Classical Journal**, S/L, v. 90, n. 2, p. 143-160, dez. 1994. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3297755>. Acesso em: 21 fev. 2025.

AUERBACH, Erich. **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

BALDRY, H. C.. Who Invented the Golden Age? **The Classical Quarterly**, [s. l], v. 12, n. 2, p. 83-92, abr. 1952. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/636861>. Acesso em: 3 mar. 2025.

BARROSO, A.V.L.T. A virada linguística e o contextualismo linguístico: contribuições teóricas para se pensar a história intelectual. **Revista de Teoria da História**, Goiânia, v. 14, n. 2, p. 170–182, 2015. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/39253>. Acesso em: 10 maio. 2025.

BELTRÃO, C. Constructing “Classical” Philosophy: Cicero and the Epicureanism. **Revista Archai**, [S. l.], n. 30, p. e03012, 2020. DOI: 10.14195/1984-249X_30_12. Disponível em: https://impactum-journals.uc.pt/archai/article/view/1984-249X_30_12. Acesso em: 23 feb. 2026.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. Destinatários internos, destinatários externos: o gênero apologia. In: PIRIS, Eduardo Lopes; OLÍMPIO-FERREIRA, Moisés (org.). **Discurso e Argumentação em múltiplos enfoques**. Coimbra: Grácio Editor, 2016. p. 61-72.

BROWN, Peter. **Augustine of Hippo**: a biography. 2. ed. Los Angeles: University Of California Press, 2000.

CALHEIROS DE LIMA, S. Tradução de Cícero, Fin. I, 65-70; II, 78-85 - A disputatio de amicitia no De finibus. **Rónai – Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios**, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 71–87, 2020. DOI: 10.34019/2318-3446.2020.v8.27923. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/ronai/article/view/27923>. Acesso em: 23 fev. 2026.

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

CAPRINO TABORDA, Andréia Rosin. Intertextualidade na escrita de Jerônimo de Estridão: cristianismo e tradição clássica. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, [S. l.], n. 27, p. 4–15, 2025. Disponível em: <https://www.dialogosmediterraneicos.com.br/RevistaDM/article/view/492>. Acesso em: 14 jan. 2026.

CLARK, Elizabeth. **History, Theory, Text**: Historians and the Linguistic Turn. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004.

COLEMAN, Robert. Commentary. In: VERGIL. **Eclogues**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. p. 71-297. Edited by Robert Coleman.

COURCELLE, Pierre. Les exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue. **Revue Des Études Anciennes**, [S.L.], v. 59, n. 3, p. 294-319, 1957. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1957_num_59_3_3569. Acesso em: 10 maio 2025.

COURTNEY, Edward. A Basic Approach to the Fourth Eclogue. **Vergilius (1959-)**, [s. l.], v. 56, n. 1, p. 27-38, 2010. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41588679>. Acesso em: 21 fev. 2025.

CULLHED, Sigrid Schottenius. **Proba the Prophet**: The Christian Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba. Leiden/Boston: Brill, 2015.

DANIÉLOU, Jean. **The Origins of Latin Christianity**: a History of Early Christian Doctrine Before the Council of Nicaea. Filadélfia: The Westminster Press, 1977.

DELLA TORRE, Robson. A Oração à Assembléia dos Santos do imperador Constantino e a construção historiográfica do imperador cristão. **SIGNUM – REVISTA DA ABREM**, v. 13, p. 1-21, 2012. Disponível em: <https://abrem.org.br/index.php/signum/article/view/60/61>. Acesso em: 5 jan. 2026.

DELL'ORTO, Umberto; XERES, Saverio. **Manuale di Storia della Chiesa Vol 1**: l'antichità cristiana. Dalla origini della chiesa alla divaricazione tra oriente e occidente (secoli i-v). Brescia: Morcelliana, 2018.

DELUMEAU, Jean. Historia del milenarismo en Occidente. **Historia Crítica**, Bogotá, n. 23, p. 7-20, jun. 2002. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-16172002000100002&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 19 maio 2025.

DEMACOPOULOS, George. **The Invention of Peter**: Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2013.

EDWARDS, Mark. **Constantine and Christendom**: The Oration to the Saints, The Greek and Latin Accounts of the Discovery of the Cross, The Edict of Constantine to Pope Silvester. Liverpool: Liverpool University Press, 2003. Tradução, notas e introdução de Mark Edwards.

ELIOT, T. S. Vergil and the Christian World. **The Sewanee Review**, [s. l], v. 1, n. 61, p. 1-14, 1953. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/27538181>. Acesso em: 10 fev. 2026.

FARRELL, Joseph. Vergil's Detractors. In: FARRELL, Joseph; PUTNAM, Michael C.J. (ed.). **A companion to Vergil's Aeneid and its tradition**. Oxford: Blackwell Publishing, 2010. p. 435-448.

FERREIRA, Thalita Morato. **Figuratividade na poesia bucólica de Virgílio**. 134 f. Dissertação (Doutorado) – Curso de Estudos Literários, Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, UNESP, Araraquara, 2013.

FIGURELLI, Roberto. Hans Robert Jauss e a estética da recepção. **Revista Letras**, [S. l.], v. 37, 1988. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/letras/article/view/19243>. Acesso em: 9 fev. 2026.

FOSTER, Clare L.E. Familiarity and Recognition: Towards a New Vocabulary for Classical Reception Studies. In: POURCQ, Maarten de; HAAN, Nathalie de; RIJSER, David (ed.). **Framing Classical Reception Studies: Different Perspectives on a Developing Field**. Leiden, Boston: Brill, 2020. p. 33-69.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FRANGIOTTI, Roque (org.). **Padres apologistas**. São Paulo: Paulus, 1995. Introdução e notas explicativas: Roque Frangiotti.

GANIBAN, Randall T. **Statius and Virgil: the *Thebaid* and the Reinterpretation of the *Aeneid***. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2007.

GENETTE, Gérard. **Palimpsestos, a literatura de segunda mão**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras, 2006.

GOBATO, Douglas Raphael Machado. **Entre pagãos e hereges: conflitos de identidade na formação da igreja cristã a partir dos escritos de Lactâncio e Jerônimo (séculos IV e V)**. 2022. 231 f. Tese (Doutorado) – Curso de História, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2022.

GONÇALVES, J. M. Paganismo e cristianismo na correspondência entre Agostinho de Hipona e Nectário de Calama. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 10, n. 30, p. 33-54, 23 dez. 2017. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/36510>. Acesso em: 23 jan. 2026.

GOUVÊA JÚNIOR, Márcio Meirelles. O Carmen Sacrum de Proba. **Nuntius Antiquus**, [S.L.], v. 5, p. 57-68, 30 jun. 2010. Universidade Federal de Minas Gerais - Pro-Reitoria de Pesquisa. <http://dx.doi.org/10.17851/1983-3636.5..57-68>. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/nuntius_antiquus/article/view/17261. Acesso em: 12 jan. 2026.

GROSS, Renato. Fé cristã, conhecimento e educação: paidéia ao alcance de todos. **Revista Diálogo Educacional**, [S. l.], v. 6, n. 19, p. 141–156, 2006. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/dialogoeducacional/article/view/3181>. Acesso em: 2 mar. 2026.

HADAS, Daniel. Christians, Sibyls and Eclogue 4. **Recherches Augustiniennes Et Patristiques**, [S.L.], v. 37, p. 51-129, jan. 2013. Brepols Publishers NV. Disponível em: <https://www.brepolsonline.net/doi/10.1484/J.RA.4.2017053?mobileUi=0>. Acesso em: 10 maio 2025.

HARDWICK, Lorna. **Reception Studies**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2003.

HARDWICK, Lorna. Aspirations and Mantras in Classical Reception Research: Can There Really Be Dialogue Between Ancient and Modern?. In: POURCQ, Maarten de; HAAN, Nathalie de; RIJSER, David (ed.). **Framing Classical Reception Studies: Different Perspectives on a Developing Field**. Leiden; Boston: Brill, 2020. p. 15-32.

HARRIS, William V. **Ancient literacy**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.

HINDS, Stephen. Disruptores do verso latino na Antiguidade Tardia: Proba como (não)Ausônio. **Calíope - Presença Clássica**, [S.L.], v. 1, n. 47, p. 4-25, 22 mar. 2025. Universidade Federal do Rio de Janeiro. <http://dx.doi.org/10.17074/cpc.v1i47.66039>. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/caliope/article/view/66039>. Acesso em: 2 mar. 2026.

KAMINSKY, Joel; STEWART, Anne. God of All the World: Universalism and Developing Monotheism in Isaiah 40–66. **Harvard Theological Review**, [s. l.], v. 99, n. 2, p. 139-163, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S0017816006001180>. Acesso em: 3 fev. 2026.

KENNEDY, Duncan. Modern Receptions and their Interpretative Implications: The Case of T. S. Eliot. In: MACGÓRÁIN, Fiachra; MARTINDALE, Charles (ed.). **The Cambridge companion to Virgil**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. p. 23-41.

KLAUTAU, Diego Genu. Paideia Medieval e Mythopoeia: Filosofia e Literatura em Tolkien. **Antíteses**, [S. l.], v. 13, n. 26, p. 470–497, 2020. DOI: 10.5433/1984-3356.2020v13n26p470. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/39893>. Acesso em: 2 mar. 2026.

LEITE, Eduardo Silva. A Tópica do Deserto nas Cartas de São Jerônimo. **Nuntius Antiquus**, S.L., v. 20, n. 2, p. 1-28, 2024. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/nuntius_antiquus/article/view/53368. Acesso em: 14 jan. 2026.

LE MOS, Márcia Santos. Os embates entre cristãos e pagãos no Império Romano do século IV: discurso e recepção. **Dimensões**, [s. l.], v. 1, n. 28, p. 153-172, dez. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/4313>. Acesso em: 9 fev. 2026.

LIEU, Judith. **Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World**. Oxford: Oxford Academic, 2004.

LOURENÇO, Frederico. Introdução. In: VIRGÍLIO. **Bucólicas**. Fixação, tradução e comentário do texto latino de Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal Editores, 2021. p. 13-53.

MAÇANEIRO, Marcial. As sementes do verbo segundo Justino: relevância teológica e atualidade. **Teologia em Questão**. S/L, p. 7-32. ago. 2023. Disponível em: <https://tq.dehoniana.com/tq/index.php/tq/article/view/286>. Acesso em: 12 fev. 2026.

MACCORMACK, Sabine. **The shadows of poetry**: Vergil in the mind of Augustine. Los Angeles: University Of California Press, 1998.

MARINCIC, Marko. Cicero and Vergil in the Catacombs: Pagan Messianism and Monarchic Propaganda in Constantine's Oration to the Assembly of Saints. In: PRICE, Jonathan J.; BERTHELOT, Katell (ed.). **In The Future of Rome: Roman, Greek, Jewish and Christian Visions**. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. p. 227-244.

MARROU, Henri-Irénée. **Saint Augustin et l'augustinisme**. Paris: Éditions Du Seuil, 2003. 1 ed. 1955.

MARTINDALE, Charles. **Redeeming the Text: Latin Poetry and the Hermeneutics of Reception**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

MARTINDALE, Charles. Introduction: Thinking Through Reception. In: MARTINDALE, Charles; THOMAS, Richard F. **Classics and the Uses of Reception**. Malden, Ma: Blackwell Publishing, 2006. p. 1-13.

MARTINDALE, Charles. Introduction: 'The Classic of All Europe'. In: MACGÓRÁIN, Fiachra; MARTINDALE, Charles (ed.). **The Cambridge companion to Virgil**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. p. 1-22.

MCDONALD, Irmã Mary Francis. General Introduction. In: LACTÂNCIO. **The Divine Institutes: Books I-VII**. Nova Iorque: The Catholic University Of America Press, 2008. p. ix-xxv. Tradução, introdução e notas: Irmã Mary Francis McDonald, O.P.

MENDES, João Pedro. **Construção e Arte das Bucólicas de Virgílio**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.

MENDES, Norma Musco; OTERO, Uiara Barros. Religiões e as questões de cultura, identidade e poder no império romano. **PHOÏNIX**, [S. l.], v. 11, n. 1, p. 196-220, 2005. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/phoenix/article/view/33327>. Acesso em: 13 dez. 2024.

MIGLIETTA, Massimo. La conoscenza profetica del vero nella Oratio ad sanctorum coetum di Costantino Magno. In: BONVECCHIO, Claudio; TONCHIA, Teresa (ed.). **Gli arconti di**

questo mondo. Gnosi: politica e diritto. Profili di simbolica politico-giuridica. Trieste: Eut Edizioni Università di Trieste, 2000. p. 245-261.

MILLER, Nicole. Prophecy and Poetry: the Cumaean Sibyl as a Symbol in Virgil's Aeneid. **Ephemeris**, S/L, v. 4, p. 38-41, 2003. Disponível em: <https://digitalcommons.denison.edu/ephemeris/vol4/iss1/10>. Acesso em: 14 maio 2025.

MONDONI, Danilo. **O cristianismo na antiguidade.** São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MORESCHINI, Claudio. **História da filosofia patrística.** 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. **História da literatura cristã antiga grega e latina I: de Paulo à era constantiniana.** 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

NICHOLSON, Oliver. The Christian Sallust: Lactantius on God, Man and History. **Studia Patristica**, S/L, v. 80, n. 1, p. 1-19, 2017. Versão digital disponibilizada pelo autor. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/385896549_The_Christian_Sallust_Lactantius_on_God_Man_and_History. Acesso em: 2 maio 2025.

OLIVEIRA, Ângelo Bruno Lucas de. Estética da recepção e cânon. **Cadernos do IL**, [S. l.], n. 39, p. 115–120, 2012. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/cadernosdoil/article/view/25207>. Acesso em: 9 fev. 2026.

OLIVEIRA, Roberto Arruda de. Virgílio e a Aetas Aurea Augustana. In: POMPEU, Ana Maria César; SOUSA, Francisco Edi de Oliveira (org.). **Grécia e Roma no universo de Augusto.** Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015. p. 87-97. Disponível em: <https://ucdigitalis.uc.pt/pombalina/item/70653>. Acesso em: 21 fev. 2025.

PARKE, Herbert. **Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity.** Londres: Routledge, 1988.

PITA, Luiz Fernando Dias. Apresentação. In: FÉLIX, Marco Minúcio. **Octavius**. Tradução e notas do Latim por Luiz Fernando Dias Pita. Assis Chateaubriand: José Provetti Junior Editor, 2015. p. 6-16.

PETERSEN, Lauren Hackworth. Introduction: People, Places, and Rituals in the Religions of Rome. **Memoirs Of The American Academy In Rome**, [S. l.], v. 56/57, p. 3-14, 2011. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/24616434>. Acesso em: 13 dez. 2024.

POURCQ, Maarten de; HAAN, Nathalie de; RIJSER, David. Framing Classical Reception Studies: Introduction. In: POURCQ, Maarten de; HAAN, Nathalie de; RIJSER, David (ed.). **Framing Classical Reception Studies: Different Perspectives on a Developing Field**. Leiden, Boston: Brill, 2020. p. 1-14.

PRICE, Simon. Latin Christian Apologetics: Minucius Felix, Tertullian and Cyprian. In: EDWARDS, Mark; GOODMAN, Martin; PRICE, Simon (ed.). **Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christians**. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 105-129.

PULBROOK, Martin. Vergil's Fourth 'Eclogue' and the Rebirth of Rome. **The Maynooth Review / Revieú Mhá Nuad**, [s. l.], v. 2, n. 6, p. 26-38, maio 1982. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2055695>. Acesso em: 3 mar. 2025.

RIBEIRO, Márcio Luiz Moitinha. O gênero poético silva e suas origens. In: XIX CONGRESSO NACIONAL DE LINGÜÍSTICA E FILOLOGIA, 2015, Rio de Janeiro. **Cadernos do CNLF, Volume XIX, Nº 03 - Minicursos e Oficinas**. Rio de Janeiro: CiFEFiL, 2015. p.114-124. Disponível em: http://www.filologia.org.br/xix_cnlf/cnlf/min_ofic/009.pdf1. Acesso em: 14 fev. 2025.

RIBEIRO, Márcio Luiz Moitinha. **A poesia pastoril: as Bucólicas de Virgílio**. 125 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Letras Clássicas, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

RIBEIRO, Márcio Luiz Moitinha. A poesia pastoril na Grécia e em Roma (histórico). **Revista Philologus**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 10, p. 7-17, set./dez. 2004. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/rph/ANO10/30/002.pdf>. Acesso em: 3 fev. 2025.

ROCHETTE, Bruno. De la Rome païenne à l'Empire chrétien: la traduction grecque de la Quatrième Églogue dans le Discours à l'assemblée des saints. In: DEFOSSE, Paul (éd.). **Hommages à C. Deroux**: t. V (Collection Latomus 279). Bruxelles: Latomus, 2003. p. 217-232.

ROESSLI, Jean-Michel. Christianisation de la Sibylle et de Virgile dans l'Oratio Constantini ad sanctorum coetum. **Apocrypha**, [S.L.], v. 32, p. 123-167, jan. 2021. Brepols Publishers NV. <http://dx.doi.org/10.1484/j.apocra.5.129987>.

RUIZ, Marco Antonio Almeida. Por uma análise do discurso brasileira: gestos de leitura na construção de um campo de pesquisa. **Fórum Linguístico**, [S.L.], v. 18, n. 3, p. 6455-6465, 29 nov. 2021. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). <http://dx.doi.org/10.5007/1984-8412.2021.e77815>. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/forum/article/view/77815/47697>. Acesso em: 10 mai. 2025.

SANTACRUZ, Víctor Sanz. Introducción. In: FÉLIX, Minucio. **Octavio**. Madrid: Ciudad Nueva, 2000. p. 5-49. Introducción, traducción y notas de Víctor Sanz Santacruz.

SANTOS, Francisco Emanuel Lima. A Escola de Alexandria e sua interpretação alegórica das Sagradas Escrituras. **Pesquisas em Teologia**, [S.L.], p. 108-123, 26 jun. 2023. Disponível em: <https://periodicos.puc-rio.br/pesquisasemteologia/article/view/1792>. Acesso em: 19 maio 2025.

SARDA, Odette. La 'traditio/redditio symboli' dans le catéchuménat d'hier et d'aujourd'hui. **Lumen Vitae**, S/L, v. 64, n. 1, p. 37-47, jan. 2009. Disponível em: https://shs.cairn.info/article/LV_641_0037?tab=texte-integral. Acesso em: 28 jan. 2026.

SCHMIDT, Pedro. A Bucólica 4 de Virgílio. **Translatio**, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 98-104, jul. 2020. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/translatio/article/view/89602/57640>. Acesso em: 20 jan. 2025.

SCHOTT, Jeremy. **Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity**. Philadelphia, Pennsylvania: University Of Pennsylvania Press, 2008.

SCHOTTENIUS, Sigrid. Typology and the Cento of Proba. **Quaderni Urbinati di Cultura Classica**, S/L, v. 95, n. 2, p. 43-51, 2010. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25747183>. Acesso em: 12 jan. 2026.

SCULLY, Aidan. Latinizing the Messiah: Prophecies of Cicero, Vergil, and the Sibyl in Constantine's Oration to the Assembly of the Saints. **Persephone**, Cambridge, Massachusetts, v. 9, n. 1, p. 36-49, 2024.

SILVA, Gilvan Ventura da. História, festa e poder no baixo império romano: a propósito da Oração à assembléia dos santos. **História Revista**, Goiânia, v. 11, n. 1, 2010. DOI: 10.5216/hr.v11i1.9137. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/historia/article/view/9137>. Acesso em: 25 fev. 2026.

SILVA, Uiran Gebara da. Antiguidade tardia como forma da História. **Anos 90**, [S. l.], v. 16, n. 30, p. 77-108, 2009. DOI: 10.22456/1983-201X.18927. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/18927>. Acesso em: 25 fev. 2026.

SILVA, Marcelo Candido da. Entre “Antiguidade Tardia” e “Alta Idade Média”. **Diálogos**, Maringá, v. 12, n. 2/n. 3, p. 53-68, 2008. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/38149/19848>. Acesso em: 10 mai. 2025.

SOLER, Joëlle. Virgile, prophète du monothéisme dans l'Antiquité tardive? **Revue de L'Histoire Des Religions**, [S.L.], n. 236, p. 703-730, 1 dez. 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rhr/10213#text>. Acesso em: 14 maio 2025.

SRRAWLEY, J. H. Introduction. In: AMBRÓSIO. **On the sacraments and On the mysteries**. Londres: SPCK Publishing, 1950. p. 1-46. Trad. T. Thompson; ed., introdução e notas J. H. Srawley.

SURKIS, Judith. When Was the Linguistic Turn? A Genealogy. **The American Historical Review**, S/L, v. 3, n. 117, p. 700-722, 2012. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/23310547>. Acesso em: 10 maio 2025.

TAMANINI, Paulo Augusto. O tema do deserto e da vida ascética no monaquismo feminino na igreja cristã primitiva: os monges e as monjas do deserto. **Revista Signum**, S/L, vol. 17, n. 1, p. 178-195, 2016. Disponível em: <https://abrem.org.br/index.php/signum/issue/view/14>. Acesso em: 14 jan. 2026.

TARRANT, Richard. Aspects of Virgil's Reception in Antiquity. In: MAC GÓRÁIN, Fiachra; MARTINDALE, Charles (ed.). **The Cambridge Companion to Virgil**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. p. 43-62.

TESKE, Roland. Introduction. In: AGOSTINHO. **The works of Saint Augustine**: Letters 211 - 270, 1- 29 (Epistulae). Nova Iorque: New City Press, 2005. p. 11-18. Trad. e notas: Roland Teske, S.J.

TIGGES JÚNIOR, Paulo Roberto. **História, memória e identidade no século IV d.C.**: Lactância e a ação da Providência na construção de uma ordem política cristã. 2007. 117 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais, Vitória, 2007.

TOBIN, Thomas. The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation. **The Catholic Biblical Quarterly**, S/L, v. 52, n. 2, p. 252-269, abr. 1990. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/43719465>. Acesso em: 5 fev. 2026.

TSARTSIDIS, Thomas. Jerome, Ep. 53.7 and the Centonist Proba. *The Classical Quarterly*, [S.L.], v. 70, n. 1, p. 453-458, 27 abr. 2020. Cambridge University Press (CUP). <http://dx.doi.org/10.1017/s000983882000021x>. Disponível em: <https://www.cambridge.org/>

core/journals/classical-quarterly/article/jerome-ep-537-and-the-centonist-proba/184E49864B5955F6DB9F27F0E74D5CEC. Acesso em: 14 jan. 2026.

URBANO, Carlota Miranda. Introdução. In: AGOSTINHO. **O De excidio Vrbis e outros sermões sobre a queda de Roma**. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010. p. 13-26. Tradução do latim, introdução e notas: Carlota Miranda Urbano.

VARGAS DE SOUZA, M. Recepção dos clássicos, estudos pós-coloniais e decoloniais: reflexões preliminares sobre uma pesquisa de doutorado e o fantasma da colonialidade dos estudos clássicos. **Humanidades em Revista**, [S. l.], v. 4, n. 1, p. 67–86, 2022. Disponível em: <https://seer.unirio.br/hr/article/view/11504>. Acesso em: 9 fev. 2026.

VASCONCELLOS, Paulo Sérgio de. Recepção e intertextualidade: convergências e divergências. **Nuntius Antiquus**, [S. l.], v. 18, n. 2, p. 1–47, 2023. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/nuntius_antiquus/article/view/44104. Acesso em: 13 mai. 2025.

VINZENT, Markus. **Resetting the Origins of Christianity: a New Theory of Sources and Beginnings**. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

VOLLENWEIDER, Samuel. Are Christians a New “People”? Detecting Ethnicity and Cultural Friction in Paul’s Letters and Early Christianity. **Early Christianity**, [S.L.], v. 8, n. 3, p. 293-308, 2017. Mohr Siebeck. <http://dx.doi.org/10.1628/186870317x15017545210198>. Disponível em: <https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/138972/>. Acesso em: 10 maio 2025.

WIESEN, David. Virgil, Minucius Felix and the Bible. **Hermes**, Stuttgart, v. 99, n. 1, p. 70-91, 1971. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4475666>. Acesso em: 14 mai. 2025.

WILLIAMS, Megan Hale. **The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship**. Chicago: University Of Chicago Press,, 2006.

WILLS, Garry. Vergil and St. Augustine. In: FARRELL, Joseph; PUTNAM, Michael C.J. (ed.). **A companion to Vergil's Aeneid and its tradition**. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2010. p. 123-132.

XU, Zichen. Lactantius and Eusebius: Christianity and Philosophy in the Early Fourth Century. **Open Journal Of Philosophy**, [S.L.], v. 13, n. 04, p. 646-667, 2023. Disponível em: <https://www.scirp.org/journal/paperinformation?paperid=128193>. Acesso em: 19 maio 2025.

Dicionários:

LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. **A Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1879. Biblioteca Digital Perseus. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059>. Acesso em: 12 fev. 2026.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura (org.). **Dicionário grego-português**. 2. ed. Araçoiaba da Serra, Sp: Ateliê Editorial, 2022.

Acesso online:

DISCIPLINA Arcani: (Lat., 'Discipline of the Secret'). In: CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. (ed.). **The Oxford Dictionary of the Christian Church**. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 2005. Disponível em: <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780192802903.001.0001/acref-9780192802903-e-2064>. Acesso em: 13 maio 2025.

HIGGINS, C. Francis. Minucius Felix (c. 2nd and 3rd cn. C.E.). **The Internet Encyclopedia of Philosophy**. ISSN 2161-0002. s/d. Disponível em: <https://iep.utm.edu/minucius>. Acesso em: 26 mar. 2025.

OLSEN, Glenn W. Saint Jerome. **EBSCO Research Starters**, 2023. Disponível em: <https://www.ebsco.com/research-starters/biography/saint-jerome>. Acesso em: 14 jan. 2026.

WOOD, William. Philosophy and Christian Theology. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring 2022 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/christiantheology-philosophy/>. Acesso em: 19 maio 2025.