

Orígenes leu Platão, mas...

João Eduardo Pinto Basto Lupi
lupi@cfh.ufsc.br
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Resumo: Orígenes de Alexandria (c. 185-254) é considerado por muitos estudiosos de Patrística como o primeiro grande teólogo do Cristianismo. A partir da exegese minuciosa da Bíblia realizou uma amplíssima hermenêutica, expondo as Escrituras em comentários e homilias, e sistematizando toda a doutrina cristã em diversos tratados. Sua criatividade se baseava na Bíblia como temática, e numa metodologia peculiar, em que, na análise e interpretação, entrava o predomínio da alegoria. Orígenes foi de tal modo um expoente da teologia cristã em formação, e um adepto tão fervoroso de Platão que alguns dos seus estudiosos preferem definir os traços gerais do platonismo cristão e apenas assinalar as divergências entre eles como algo secundário. Em Alexandria a tradição da teologia judaica, iniciada com a helenização das Escrituras pela tradução dos *Setenta*, consolidou-se na obra de Filon, adepto de Platão que teve relevante influência junto aos intelectuais cristãos. A força do platonismo alexandrino, que já vinha dos tempos do Museu, ficou mais explícita quando, no século IV, foi criada a escola de teologia cristã de Antioquia da Síria, de tendência aristotélica, de exegese literal anti-alegórica, rejeitando Platão e tornando-se deste modo rival de Alexandria. Por isso na Escola de Antioquia Orígenes foi rejeitado, e no cristianismo da Síria tanto ele como o platonismo tiveram pouco lugar.

Palavras-chave: Orígenes, Platonismo Cristão, Teologia, Interpretação, Alexandria, Antioquia.

Origenes did read Plato, but...

Abstract: Several Patristic scholars take Origen of Alexandria (c. 185-254) to be the first major Christian theologian. Thanks to a detailed exegesis of the Bible, Origen presented a comprehensive interpretation, exposing the Scriptures in the form of commentaries and homilies, as well as creating a system of Christian doctrine in multiple treatises. His creativity was rooted in the Bible as a source of themes, and in a peculiar method ruled by allegory, in terms of analysis and interpretation. When it comes to intellectual formation, Origen was an exponent of Christian theology and an enthusiastic follower of Plato in such a way that some experts in his thought usually define the general marks of Christian Platonism, appointing to their disagreements only as a secondary issue. The Judaic theological tradition in Alexandria, starting with the hellenization of the Scriptures represented by the Septuagint, was established in the work of Philo, a follower of Plato that considerably influenced many Christian theologians. Already present by the time of the Museum of Alexandria, the Alexandrian Platonism experienced a power increase when, in the fourth century, the Christian Theology School of Antioch emerged, in Siria. Aristotelian in inclination, it championed the anti-allegoric literal exegesis of the Bible, against Plato, becoming Alexandria's rival. For this reason, Platonism and Origen himself were rejected by the School of Antioch.

Keywords: Origen, Christian Platonism, Theology, Interpretation, Alexandria, Antioch.

Recebido em 05 de março de 2024. Aceito em 27 de maio de 2024.



O platonismo de Orígenes

No final do século II, quando Panteno (segundo se supõe) iniciou a escola de teologia cristã de Alexandria, o Didaskalion, o ambiente era duplamente platônico, quer pela influência do Museu, quanto pela de Filon. Orígenes lecionou no Didaskalion, mas deixou Alexandria e em 232 abriu nova escola de teologia em Cesareia da Palestina, onde, sendo protegido pelas autoridades locais, ensinava, pregava e escrevia com liberdade, e obteve grande sucesso.

Para explicitar o platonismo de Orígenes vejamos o que diz Henri Crouzel, seu principal estudioso e intérprete na atualidade.

Platão era com certeza para Orígenes a culminância do pensamento grego, do pensamento humano fora da revelação, e nele se inspira constantemente, pelo menos na forma do platonismo médio. Na controvérsia com Celso sobre o conhecimento de Deus são invocados muitos textos de Platão pelo primeiro (Celso) por vezes admirados pelo segundo (Orígenes), outras vezes contestados em nome da revelação cristã. A visão exemplarista do mundo subjacente à teologia de Orígenes vem-lhe do platonismo, apesar de que, com frequência, lhe introduz um conteúdo diferente. Contudo recusa a metempsicose (metassomatose), a tripartição platônica da alma, etc. Apesar de sua grande admiração conserva seu senso crítico e sua independência no que se refere a Platão. Orígenes tem alta estima pelo ideal moral do filósofo, caracterizado pelo amor e pela busca da verdade; pode se ver seu lado negativo nas contínuas censuras que ele faz a Celso por se comportar de uma maneira indigna de um filósofo. (CROUZEL, 1985, p. 208)

O platonismo cristão

Como muitas vezes acontece quando procuramos uma coisa que não encontramos, o caminho fica tortuoso, nebuloso, e por vezes desacreditamos do que estamos fazendo. Por isso é preciso a todo momento reafirmar algo bem definido. A questão que iniciamos aqui é ampla, complexa, cheia de sutilezas e incertezas de opiniões e doutrinas, e precisamos partir de pontos firmes. Primeiro: Orígenes não deu início ao platonismo cristão, mas deu-lhe forte impulso; esse platonismo pode ser caracterizado como médio-platonismo, talvez em transição para o neo-platonismo – Orígenes começou a redigir sua principal obra, o *Peri Arxon*, cerca de quarenta anos antes de Plotino iniciar as aulas que resultaram nas *Enéadas*. Foi, porém, o neoplatonismo a formatação doutrinária que mais perdurou dentro do cristianismo. Segundo: ao dizer que o cristianismo dos séculos II e III estava imbuído de médio-platonismo, ou dele tinha recebido uma forte estrutura de pensamento, estamos dizendo que já havia influência aristotélica e estoica nesse platonismo, que já não era o originário. Portanto o cristianismo recebeu e adotou um platonismo modificado, e contribuiu para modificá-lo mais ainda. A mais evidente alteração foi a introdução de ideias vindas da teologia cristã, pois é claro que Platão não podia ter acesso a doutrinas que ainda não existiam, como a Trindade Una, a divindade encarnada, ou algumas noções éticas relativas à oposição entre o bem e o mal. Por outro lado, mesmo sem a introdução de novas ideias, mas indiretamente, por um conjunto de atitudes, o cristianismo divergiu do platonismo original, tomando em alguns casos caminhos diferentes. Em terceiro lugar, essas divergências foram, quase sempre, discretas, sobretudo as vindas de Orígenes: ele nunca atacou diretamente as doutrinas de Platão, menos ainda o próprio autor, mas só os gnósticos platônicos, e alguns platônicos divergentes (RAMELLI, 2017, p. 2).

O platonismo de Orígenes

Orígenes foi de tal modo um expoente da teologia cristã em formação, e um adepto tão forte de Platão, que os autores que abordam o tema das divergências entre um e outro, como Ramelli e Edwards, preferem definir os traços gerais do platonismo cristão e apenas assinalar algumas diferenças, como questões menos importantes.

Ramelli não hesita em afirmar que Orígenes abraça as teorias de Platão como sendo doutrinas filosóficas verdadeiras. De modo geral ele apresenta diversas filosofias como erradas ou falsas, mas nunca o platonismo. Inclusive critica o aristotelismo por repudiar certas doutrinas platônicas.

Um dos motivos pelos quais Orígenes se sente bem adaptado dentro do pensamento de Platão é porque ambos consideram a filosofia como um modo de vida que, sem deixar de ser racional e teórica, nunca deixa de ser prática e ética, visando a transformação daquele que filosofa. É uma filosofia que envolve o ser humano integralmente, e não apenas pela mente ou pelo raciocínio. Por isso há uma dimensão erótica, ou afetiva, no pensar do filósofo, aproximando-se da mística, algo que se pode ler mais intensamente no *Fedro* (PINHEIRO, 2017 133 e 154).

O ideal de assimilação ou semelhança com Deus era um princípio tanto da ética platônica como do relato da criação na Escritura. No *Comentário ao Evangelho de São João* (uma das suas principais obras) Orígenes chama “teoria geral da alma” à doutrina de Platão, e aceita-a com apenas um reparo: *que a alma não nasce junto com o corpo, mas que preexiste, e é posteriormente revestida de carne e sangue* – aliás a doutrina da preexistência das almas é uma questão em que Orígenes é acusado por outros cristãos que não a admitem.

Portanto, quando se opõe Orígenes a Platão na doutrina da metempsicose, por vezes chamada transmigração das almas, trata-se de uma oposição sem sentido, porque Platão alude a ela apenas de uma forma mítica (RAMELLI, 2017, p. 2), e Orígenes, embora preferindo outro termo – *ensomatosis* – foi impreciso, já que seria inverossímil, pois implicaria a aceitação da eternidade do mundo, o que o cristianismo não admite.

Enfim, para Orígenes o verdadeiro platonismo é o cristão, que ele considera como o herdeiro de Platão (RAMELLI, 2017, p. 3).

Mas nem todos os estudiosos são da mesma opinião. Ao contrário de Ramelli, para Dorival é importante não só acentuar as diferenças entre Orígenes e Platão, mas minimizar a presença do platonismo na Patrística. O contraste entre Orígenes e Plotino, mais frequentemente citado porque se baseia na suposição (incerta) de que ambos foram discípulos de Amônio Sacas, ultimamente é cauteloso e se abstém de fazer conclusões. Assim, recuando à questão do médio platonismo, as incertezas aumentam: há intérpretes que veem em Orígenes um filósofo médio platônico, interessado apenas em resolver questões e obter soluções sobre os três principais problemas platônicos: a relação entre os seres inteligíveis, o vínculo entre os seres inteligíveis e os sensíveis, e o modo de conceber o primeiro princípio; é como se a Bíblia não fizesse parte dos interesses de Orígenes, o que é disparatado. Outros veem ao contrário: não há continuidade entre o platonismo e os Santos Padres, mas apenas aportação e adoção de termos e imagens, nos quais se perdeu o sentido original. No meio ficam os que consideram que em Orígenes e Platão há elementos de ruptura, além de continuidades. Para estes o alexandrino apenas trouxe elementos pontuais para o platonismo do seu tempo.

As divergências entre Orígenes e Platão

Orígenes é tão fiel a Platão que é difícil encontrar as divergências, mas elas existem, como vimos, sobretudo quando o platonismo não pode “encaixar” a teologia cristã como sua estrutura mental. Mas há outros empecilhos, e um deles é que sendo Orígenes um teólogo que está desbravando terrenos ainda nunca abordados pelos cristãos, e em que não havia definições nem de concílios nem de autoridades, suas propostas sempre deixam a porta aberta a diversas interpretações – Orígenes não quer fechar a questão pois acha que pode haver muitas maneiras de entender o cristianismo.

Até aqui apenas uma coisa é certa: Orígenes é fiel a Platão e evita contradizê-lo, exceto no que se refere a alguns dogmas cristãos, que Platão não podia conhecer. No mais, as primeiras abordagens e consultas



para comparar as duas doutrinas são cheias de imprecisões, ambiguidades e incertezas. À parte as questões especificamente teológicas do cristianismo, já assinaladas, as duas áreas em que geralmente os comentadores reconhecem divergências entre os dois são a cosmologia e a antropologia. Mas, como muitas vezes acontece, as críticas e divergências não se apresentam entre os dois autores, mas entre seus discípulos. Por exemplo, na cosmologia: Atanásio (295-373), bispo de Alexandria, entendeu que as opiniões de Orígenes eram complicadas demais, e deu-lhes uma formatação mais soteriológica (de salvação). Ora nesta nova forma a cosmologia passa a ser mais explicitamente cristã e realmente não cabe no platonismo, mas isso não foi por obra de Orígenes.

Já na antropologia as diferenças predominam nas questões referentes à alma, conforme vimos. Consultando autores que tratam desse assunto ficamos numa certa perplexidade, pois parece que, ao falarem de Platão e Orígenes, não estão tratando do mesmo assunto. Vejamos um caso típico: a alma como imagem divina.

A alma como imagem divina, na concepção platônica, é o lugar onde aparece a mística (*Resp.* 586ab e *Phd.* 66a). Pelo contrário, a imagem divina na alma para Orígenes é uma revelação dinâmica da verdade (LEKKAS, 2001, p. 38, n. 75). A alma não é divina por si mesma, como pensa Platão, mas por ser imagem de Deus. Ela é que pode se tornar imagem perfeita de Deus, e não o corpo (LEKKAS, 2001, p. 132-134).

Esta e outras divergências encontram-se dispersas pelos escritos de Orígenes, mas na apologia *Contra Celso* há alguma concentração. Já idoso, com cerca de 63 anos, Orígenes aceitou a incumbência de responder à obra *Discurso Verdadeiro*, que o filósofo pagão Celso escrevera no final do século II, criticando doutrinas cristãs. Celso era platônico, e Orígenes discute doze passagens em que ele cita doutrinas platônicas. Mas as respostas não são uniformes: em alguns casos Orígenes diz que a doutrina platônica é inferior ou menos explicativa do que a cristã; em outras explica o valor positivo das doutrinas de Platão, mesmo quando incluem o recurso ao mito; e por vezes critica os discípulos de Platão, mas sem atacá-los, e muito menos critica Platão. Em todo o *Contra Celso* não há uma visão de conjunto com a opinião de Orígenes acerca do filósofo.

A bibliografia consultada aponta para duas questões: 1. as diferenças e as críticas de Orígenes a Platão são irrelevantes e imprecisas: ele é um platônico médio que se recusa a contradizer Platão; 2. é importante considerá-lo dentro do platonismo cristão, confirmando e ampliando o ponto de vista, e na perspectiva de um teólogo contemporâneo (Ratzinger):

Constatemos que houve uma comunicação legítima entre cristianismo e platonismo. A alegoria do “Antigo Testamento” sobre a qual repousa o cristianismo relaciona-se intimamente com a “alegoria” do pensamento platônico. Enquanto via de espiritualização a corrente cristã tem diversos pontos de contato com a corrente que está na base do platonismo. (PAPA BENTO XVI, 2017, p. 27-28)

No entanto, assinala Ratzinger, a espiritualização cristã não é apenas, como no platonismo, uma oposição, ou superação dos sentidos: o corpo faz parte da elevação espiritual cristã, porque o Logos é encarnado, assumiu um corpo humano. “É na cristologia que se marca com maior clareza a diferença fundamental entre a espiritualização no sentido cristão e a espiritualização no sentido platônico” (PAPA BENTO XVI, 2017, *ibid*).

Para perceber melhor a oposição do origenismo ao platonismo precisamos ampliar os horizontes, sair do pequeno contexto de espaço e tempo a que nos limitamos, e chegar mais longe.

Antioquia contra Alexandria // Teodoro de Mopsuéstia contra Orígenes

Em 1054 os delegados da Igreja de Roma e os da Igreja de Constantinopla depositaram os respectivos decretos de excomunhão, que separaram as Igrejas do Oriente das do Ocidente até hoje – no meio, em situações variadas, ficaram as Igrejas do Leste Europeu, majoritariamente eslavas, e a Grécia. O distanciamento vinha de longa data, talvez dos séculos V ou VI, quando já nem os gregos e asiáticos falavam latim, nem os latinos e europeus sabiam grego, e por muitas outras razões, tanto doutrinárias como de poder hierárquico.

Porém a oposição entre as Igrejas do Oriente (da Síria até à China e Índia) e as do Ocidente (romanas) não é meramente geográfica e histórica, nem linguística e política; tem tudo isso, mas é predominantemente doutrinária, e pode resumir-se, em traços largos, à oposição entre o platonismo e o aristotelismo dentro das escolas de teologia. Vejamos brevemente como essa situação se formou.

Quando o cristianismo nascente começou a se expandir para o norte da Palestina, a primeira grande cidade que acolheu os discípulos foi Antioquia-sobre-o-Orontes, na Síria Ocidental junto ao Mediterrâneo – hoje Antakya no SW da Turquia. Lá pela primeira vez os discípulos foram chamados cristãos, foi de Antioquia que o Apóstolo Paulo partiu para todas as suas missões de evangelização da Europa, e pela primeira vez foi enunciado por teólogos o dogma fundamental da Trindade – Deus Trino em Um. A comunidade cristã de Antioquia era forte e culta, e tanto se expandiu para Oriente que mais tarde mereceu a cidade o título de Mãe de todas as Igrejas da Ásia. Foi nessa cidade que se desenvolveu, a partir do século IV, uma escola de teologia cristã cujo principal teólogo foi Teodoro de Mopsuéstia (350-428); porém, ao contrário dos alexandrinos, Teodoro recusava-se a interpretar a Sagrada Escritura por meio de alegorias e, portanto, recusava os modos metafóricos do platonismo. Para Teodoro a Bíblia tinha que ser interpretada à letra, pela análise gramatical e léxica do conteúdo. Tenha-se em conta, desde já, que a expressão Escola de Antioquia tem dois significados complementares: o local onde começaram a funcionar as aulas de Teologia, e as doutrinas que pouco a pouco se foram definindo como uma aplicação peculiar da interpretação literal da Bíblia.

Quando a exegese nestes termos se desenvolveu, foi necessário recorrer a metodologias mais filosóficas e sofisticadas, e os teólogos da Síria adotaram o aristotelismo como fundamento metodológico, desde a lógica à retórica; e como seu rigorismo, espírito analítico e crítico conduziram por vezes a doutrinas que a maioria ortodoxa (isto é: Alexandria e Roma) não aprovava, já no período patrístico foram consideradas heréticas. Por esse motivo a Escola de Antioquia tem sido pouco estudada no Ocidente.

O estudo de conjunto de todo esse processo constitui um amplo projeto, pois uma instituição doutrinal, que se ramificou em dezenas de escolas de teologia regionais, que se tornou o fundamento de uma Igreja (nestoriana, ou assíria – ainda hoje existente e ativa), e a base de expansão do cristianismo por quase toda a Ásia ao longo de vários séculos, só pode ser entendida e explicada se tiver tido como suporte um contexto social e cultural forte e amplo, em grande parte anterior ao cristianismo, e que permaneceu com ele. O que explica a adoção do aristotelismo pelos cristãos sírios (nestorianos e miafisitas, ou monofisitas), foi, em parte, o ambiente crítico, erudito e analítico dos intelectuais sírios; foi a necessidade de uma doutrina sólida acerca do discurso e do sentido das palavras.

O aristotelismo na Ásia

O ensino da filosofia na Ásia no período helenístico e romano seguia as mesmas tendências do restante do Império: as escolas eram sincréticas, nelas se ensinava um pouco de tudo, desde estoicismo até platonismo, e não havia nenhum domínio do ensino do aristotelismo, o qual, após os primeiros escolarcas do Liceu, tinha derivado para o estudo e ensino das ciências práticas (diríamos empíricas). Além disso grande parte dos manuscritos de Aristóteles tinha desaparecido, e muito do que se estudava de Aristóteles estava



mesclado com o neoplatonismo. Houve, é certo, alguns estudiosos de Aristóteles naturais da Ásia, tanto no período helenístico como romano: Boeto de Sídon (c. 190-119 a. C.), Nicolau de Damasco (c. 100-50 a. C.) e Andrônico de Rodes (130-60 a. C.), o editor crítico das obras de Aristóteles; e já no período romano lembre-se Alexandre (c. 150-220 a. C.) de Afrodísias, na Cilícia, mas estes e outros trabalharam mais na Europa do que na Ásia. Outros ainda, como Jâmblico (250-330 d. C.) de Calcis, na Celesíria, desenvolveram o aristotelismo na Ásia, mas eram sobretudo neoplatônicos.

Assim, quando o cristianismo chegou a Antioquia, o aristotelismo não predominava nas escolas da Ásia (ou do Oriente romano), e se, mais tarde, foi adotado como a estrutura lógica, linguística e interpretativa da Teologia cristã, não foi porque dominasse a cultura, mas porque a cultura cristã encontrou no aristotelismo uma base adequada à sua finalidade.

O apogeu da Escola de Antioquia no século IV e início do século V mostra o desenvolvimento das tendências lançadas por Paulo e Luciano de Samosata e seus discípulos: a exegese cuidadosa, meticulosa, a interpretação que se afasta da mentalidade platonizante e do estilo literário.

Devemos observar, porém, que nos comentários aos diversos teólogos principais – Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuéstia, Teodoreto de Ciro e Nestório, raras vezes se nomeiam as doutrinas de Aristóteles. Elas surgiram como uma necessidade de trabalho nas escolas, como um recurso pedagógico.

A Escola de Edessa (c. 430 - 489)

Hoje Urfa, ou San Urfa, no sudeste da Turquia, antiga Hurri para os babilônios. Foi o local do entrecruzar de culturas e civilizações na região: hurritas, reino de Mitani, hititas, Karkemish. Os arameus foram ocupando a região e formavam a maior parte da população quando Alexandre lá chegou (333 a. C.). No Império Selêucida a cidade de Hurri passou a chamar-se Edessa, do nome de uma antiga capital macedônia, a oeste de Tessalônica. Edessa era uma cidade com notável atividade religiosa e intelectual, ambiente propício à criação de uma escola de altos estudos. A primeira notícia certa que se tem sobre a existência da escola de teologia cristã é da primeira metade do século V, quando havia um mestre e diretor de nome Q̄iorê. A situação era precária, era uma instituição de um só professor que exercia todas as funções, conforme testemunhou Bar Had Beshabbâ. Parece certo que foi Q̄iorê que introduziu os estudos dos textos de Teodoro de Mopsuéstia no lugar dos de Efrem. Narsai Ain Dulba, de Ma'alta, no Curdistão institucionalizou a escola convidando outros professores e auxiliares para o trabalho de exegetas e intérpretes, dos quais se sabem alguns nomes, inclusive monofisitas (VÖÖBUS, 1965, p. 13). Um deles ficou famoso como tradutor e líder de tradutores: Hîbâ, professor que depois foi bispo.

O currículo de Edessa começava pela escrita: sistema de vogais instituído pela escola, leitura litúrgica, caligrafia, e na Escrita a leitura dos salmos, passando depois para a leitura do Antigo e Novo Testamento. As aulas incluíam ainda o estudo dos textos dos Padres Sírios, começando por Efrem (306-373), e para que se estudasse Teodoro Efrem fez com que se traduzissem seus textos para o siríaco. O intérprete ou comentador principal era o diretor de estudos, o *mepashqanâ*.

No século IV já era evidente que o conjunto de literatura teológica em siríaco mostrava que as características do idioma conduziam a teologia por rumos distintos dos da teologia em grego. Edessa foi o centro de difusão da teologia em siríaco, e foi nesse idioma que o cristianismo chegou à Pérsia, Índia, Ásia Central e China (GILLMAN, 1999 p. 26).

A Escola prosperou sobretudo com Narsai: foi estudante, professor e diretor da escola de Edessa; de tal modo influenciou no ensino que foi chamado “a língua do Oriente e o grande mestre” (VÖÖBUS, 1965, p. 88-89). Ele não só manteve a tradição de exaltar Teodoro de Mopsuéstia como o “pai fundador” da teologia

oriental como ainda reforçou essa convicção. Na sua “Homilia sobre os três doutores nestorianos”, diz Narsai: “Está correto chamá-lo (a Teodoro) de doutor dos doutores, pois sem a sua agilidade de espírito não haveria um doutor que pudesse nos dar boa instrução; através dos tesouros dos seus escritos os (seus seguidores) enriqueceram tudo o que obtiveram; e por meio dos seus comentários eles adquiriram a capacidade de interpretar. Foi também com ele que eu aprendi a balbuciar e pela sua conversação alcancei o hábito de meditar as palavras (divinas); sua meditação tornou-se para mim um guia das Escrituras, e ele me elevou até ao entendimento dos livros do espírito” (VÖÖBUS, 1965, p. 106).

Entretanto, devido a intrigas, o grande mestre Narsai tinha se estabelecido mais a oriente, em Nisibis, onde floresceu nova escola de Teologia. Nas acusações de Qûrâ contra Narsai constava que ele aderiria ao pensamento de Teodoro de Mopsuéstia e de Nestório, que segundo ele eram discípulos de Paulo de Samosata, considerado o pai das heresias.

Porém, para a produção intelectual síria o importante é que todas as tendências se apoiavam na filosofia de Aristóteles, todas eram seguidoras de Teodoro de Mopsuéstia, e seu foco principal, nos séculos V e VI foi a discussão sobre a natureza de Cristo. Foi deste modo que a Escola de Antioquia se difundiu na Síria Oriental, na Mesopotâmia e na Pérsia, na Índia, na Ásia Central e alcançou a China.

Uma vez que o foco principal de Teodoro era a interpretação das Escrituras não é de admirar que os tratados gregos sobre interpretação de textos servissem como “ciência tradicional” para fundamentar a análise e hermenêutica. De fato, a filosofia grega peripatética fazia parte do currículo de estudos em Edessa desde a segunda década do século V, ou seja, pouco depois da morte de Teodoro; acompanhando a tradição de estudos aristotélicos outras ciências eram ensinadas na Escola, como História profana, Geografia e Astronomia (VÖÖBUS, 1965, p. 15).

Nos arquivos de algumas cidades Vööbus encontrou manuscritos das obras de Aristóteles em versões sírias: *Peri Hermeneias*, *Analíticos*, e, além de outros textos e fragmentos, a *Isagoge* de Porfírio (VÖÖBUS, 1965, p. 20-21). De certo modo se pode dizer que as traduções de Aristóteles para o siríaco no século V “invadiram Edessa”, e, através dela, outras escolas da Síria, tal como, sete séculos mais tarde, causariam impacto na Península Ibérica e em Paris. Podemos, pois, afirmar que a filosofia aristotélica, e particularmente o *Organon*, foi um dos principais fundamentos do pensamento teológico da Escola de Antioquia, em seus desdobramentos na Síria e além. As atividades de tradução serviram de base para o desenvolvimento da criação teológica síria, começando pelos comentários às obras de Aristóteles.

Edessa foi o principal centro de difusão do cristianismo entre a população rural de fala siríaca, enquanto Antioquia era o centro de difusão para os de cultura helenística e língua grega. Mas essa divisão não foi duradoura nem nítida, pois a cultura siríaca do interior acabou sendo influente na capital.

A Escola de Nisibis

Capital provincial do Império Selêucida, Nisibim, hoje Nusaybin, no sudeste da Turquia, foi conquistada por Pompeu em 68 a. C., mas sucessivamente disputada por partos e persas sassânidas; os romanos a retomaram em 298 d. C. mas em 26 de janeiro de 363 d. C. o imperador Juliano “o apóstata” morreu em batalha contra os persas, e seu sucessor Joviano fez um tratado com o xá Shapur II cedendo aos persas diversas regiões e cidades entre as quais Nisibis, na condição de que a população pudesse emigrar para território romano (JEUGE-MAYNART, 1996, p. 922-923); daí que Edessa, para onde eles foram, se chamou a escola dos persas. A consolidação do cristianismo em Nisibis é atribuída a São Tiago, o Grande (c. 270 – 338), chamado de “o Moisés da Mesopotâmia”, cujo túmulo está na igreja jacobita (monofisita) Mar Yakup. Foi ainda durante a vida de São Tiago que nasceu em Nisibis (325) um de seus teólogos mais

conhecidos: Efrém, dito o Sírio, autor dos primeiros hinos cristãos usados na liturgia, que possivelmente influenciaram os hinos de Santo Ambrósio.

A escola de Nisibis passou por várias vicissitudes, dependendo não só das relações políticas entre persas e romanos, mas também das políticas eclesíásticas, ou do relacionamento entre os defensores de diversas doutrinas cristãs. Porém, por ser de tendência nestoriana e, portanto, tendo a hostilidade do Imperador Bizantino (Romano), e da Igreja Romana, a Escola foi muitas vezes protegida pelos Xás.

Narsai (+ 503) foi o grande impulsionador da Escola, para a qual redigiu um regimento em 496. A disciplina era rígida: “Os irmãos que estão na categoria de estudantes (*eskulaiê*) não estão autorizados a fazer outras coisas a não ser escrever, ler, interpretar na escola, e a cantar no coro – a não ser por algum assunto urgente” (*Canon VII dos Estatutos* de Narsai). Essas atividades, e a assistência às aulas, era o que os alunos faziam durante o que podemos chamar de semestres letivos (*Mautbâ*) que eram interrompidos por um período de férias nos meses de Ab e Teshri (VÖÖBUS, 1965, p. 109). O ensino não era pago: não consta que os alunos pagassem qualquer taxa, mas deviam prover à sua subsistência, e deviam permanecer celibatários.

A escola de Nisibis passou por diversas fases, algumas difíceis de superar. A crise mais grave foi em 585 quando no sínodo de Selêucia-Ctesifon se deu cisão na Igreja: o Sínodo reiterou a obrigatoriedade de se seguir a teologia de Teodoro de Mopsuéstia, mas alguns setores da Igreja não obedeceram, particularmente Semon, metropolitano de Nisibis; este, apoiado por Henana de Hadiab, diretor da Escola desde 571, não aceitou a ordem do sínodo de reafirmar a autoridade de Teodoro (VÖÖBUS, 1965, p. 229). Henana, além de não acompanhar a firme adesão às doutrinas de Teodoro, tinha adotado a interpretação alegórica das Escrituras proposta por Orígenes, mas com isso obteve a oposição de toda a escola. A cisão foi grande e motivou o êxodo de alunos e professores para outras cidades – dos mais de 500 alunos que a Escola tinha emigraram cerca de 300, outros desertaram, e apenas 20 ficaram.

Este foi um dos eventos mais graves em que o cristianismo oriental repudiou as doutrinas do platonismo e de Orígenes. A crise acalmou um pouco quando em 590 foi publicado o novo Regimento da Escola, ainda sob a direção de Henana, que chamava a atenção para sérios problemas de disciplina (VÖÖBUS, 1965, p. 301-302). Mas as posteriores críticas e expurgos das obras de Henana mostraram como ele e seus seguidores eram perigosos e influentes (VÖÖBUS, 1965, p. 276).

Na última fase, até à ocupação de Nisibis pelos árabes muçulmanos (c. 640) ocorreu primeiro a reafirmação do nestorianismo, quando em 596 o sínodo de Sabaryeshu, 10º Sínodo Geral da Igreja Persa, condenou o ensinamento de Henana, criando nova cisão na Escola e na própria Igreja Assíria. Sabrisho de Lashon, eleito *catholicos* em 596, nomeou Grigor metropolitano de Nisibis: ambos eram contrários a Henana, mas Sabrisho recuou, porque a corte era a favor de Henana (VÖÖBUS, 1965, p. 302-308). Novas regras tentaram reorganizar a Escola em 602, e em 612 uma conferência doutrinal condenou as tendências monofisitas de Henana, repetindo as declarações de 486 em Selêucia (VÖÖBUS, 1965, p. 250-251). Orígenes estava definitivamente afastado da teologia antioquena.

A Escola de Nisibis forneceu à jovem Igreja Nestoriana um treinamento sistemático para o ministério, através de um programa estabelecido numa instituição dedicada exclusivamente ao estudo da Teologia. Ao longo de várias gerações a Escola de Nisibis tornou-se a principal instituição para a educação do clero, dos missionários, dos monges e dos professores (VÖÖBUS, 1965, p. 109).



O aristotelismo em Nisibis

A rejeição do platonismo e do origenismo é compreensível se prestarmos atenção à influência quase exclusiva do aristotelismo, e sobre isso estamos razoavelmente bem documentados.

É de um ex-aluno de Nisibis, Paulos, que foi professor em alguma escola satélite da matriz, o mais completo testemunho sobre o ensino dos textos de Aristóteles nas escolas da Síria. Paulos foi aluno quando o diretor era Abraham De Bet Rabban (c. 510-569), e redigiu em grego um compêndio, ou manual, do qual existe tradução latina com o título *De Partibus Divinae Legis*. O manual de Paulos, que chegou a ser conhecido em Constantinopla, compreendia cinco temas: o primeiro discute os gêneros literários das Escrituras, e analisa o modo e estrutura de cada gênero; o segundo trata da autoridade de cada livro, ou seja, quais deles devem ser tidos como fundamento inquestionável da doutrina (do dogma), e quais são secundários, ou mesmo negligenciáveis; a terceira questão é a da autoria, oferecendo vários critérios para definir quem pode ser aceito como autor de um livro; em quarto lugar distinguem-se os estilos poéticos e prosaicos e sua qualidade literária, e o quinto tema é o da distribuição dos livros no conjunto da Bíblia, entre o Antigo e o Novo Testamento. O que chama a atenção, nesta metodologia de análise das Escrituras, é o fato de ela seguir à letra as concepções lógicas de Aristóteles, tal como se expressam no *Peri Hermeneias*, sendo muito semelhante também a um comentário siríaco à *Isagoge* de Porfírio. No caso da *Isagoge* há ainda outra identificação, que é a orientação para que cada texto seja examinado segundo os cinco critérios de Porfírio: gênero, espécie, diferença, próprio e acidente. Tudo leva a crer que o Manual de Paulos reflete a metodologia que se usava e ensinava em sala de aula em Nisibis. O manual tornou-se tão notável que numa outra escola dependente de Nisibis ele aparece ao lado da *Torah* como livro que todo “calouro” deve aprender (VÖÖBUS, 1965, p. 192).

Em 635 os árabes conquistaram Damasco, e em 640 tomaram Nisibis, mas a influência da Escola junto aos muçulmanos foi notável, através de alguns professores bem conhecidos, como Ishoiahb de Gedala, em Bet Arbaia, ex-aluno, que foi *catholicos* e negociou com os árabes até 645 (VÖÖBUS, 1965, p. 228; 296-297); e Ishoiahb de Hadiab, persa, ex-aluno, bispo de Niniveh/Mossul, metropolitano de Arbel, *catholicos* de c. 650-657 (VÖÖBUS, 1965, p. 297-299; FRAILE, 1982, p. 158-164). E foi através dos professores sírios nestorianos que os muçulmanos árabes e persas aprenderam aristotelismo.

Em conclusão, considerar o platonismo como a filosofia que embasou e estruturou o cristianismo é esquecer a metade oriental do mesmo cristianismo, que foi em grande parte aristotélico, anti-origenista, e contra Platão.



Bibliografia

Do autor

LUPI, João Eduardo Pinto Basto. 2015. Aristóteles sírio. *O Corpus aristotelicum* transmitido pelos sírios nestorianos aos muçulmanos. *XV Congresso Latino-americano de Filosofia Medieval*. Santiago.

LUPI, João Eduardo Pinto Basto. 2016. Da Escola de Antioquia à Casa da Sabedoria de Bagdá. *VII Colóquio de Filosofia Medieval*. Pelotas.

LUPI, João Eduardo Pinto Basto. A Escola de Antioquia: o contexto anterior à fundação. In: COSTABAL, José Manuel Cerdal; MENDOZA, Celina A. Lértora. 2017. *Actas do XVI Congresso LA de Filosofia Medieval*. Corporalidad, política y espiritualidad: Pervivencia y actualidad del Medioevo. Santiago, p. 183-188.

LUPI, João Eduardo Pinto Basto. 2018. A transmissão das doutrinas entre os primeiros cristãos de Antioquia da Síria, séc. I a III. *VI Encontro Nacional de Estudos Patrísticos, Unicatólica, Quixadá*.

Textos

BÍBLIA SAGRADA. 1967. Pontifício Instituto Bíblico de Roma. São Paulo: Edições Paulinas.

FILON. *Quod omnis probus liber sit* 13, apud Philo/Younger 683.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. 1984. *Cartas*. Intr., trad. e notas: Dom Paulo E. Arns OFM.

Petrópolis: Vozes.

PHILO. Ed. G. P. Goold. Every Good Man is Free (*Quod omnis probus liber sit*). In: Philo in ten volumes. 1985. *The Loeb Classical Library*, v. IX, n. 363 - Philo. Cambridge: Londres / Harvard: Heinemann, p. 2-101.

ORÍGENES. 2012. *Tratado sobre os Princípios*. Trad.: João Lupi. São Paulo: Paulus.

ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James (Eds.). 1995. *Ante-Nicene Fathers*. Peabody: Hendrickson.

Consulta geral

BERARDINO, Angelo Di. Antiochia di Siria. 1983. In: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Casale Monferrato: Marietti, p. 228-246.

BERARDINO, Angelo di, FEDALTO G., SIMONETTI M. (Org). 2010. Antioquia. In: *Dicionário de Literatura Patrística*. Trad. José Joaquim Sobral. São Paulo: Ave Maria, p. 122-150.

BERARDINO, Angelo di, FEDALTO, G., SIMONETTI, M. (Org). 2010. Teodoro de Mopsuéstia. In: *Dicionário de Literatura Patrística*. Trad. José Joaquim Sobral. São Paulo: Ave Maria, p. 1569-1575.

ENCICLOPÉDIA UNIVERSAL ILUSTRADA. 1958. Antioquia de Siria (Vol. V). Madrid / Barcelona: Espasa Calpe, p. 798-803.

FERGUSON, Everett (Ed). 1990. *Encyclopedia of Early Christianity*. Nova Iorque/Londres: Garland.

FRAILE, Guillermo. Las escuelas de Siria. In: FRAILE, Guillermo. 1966. *Historia de la Filosofía*. Madrid: BAC, p. 158-164.

FRAILE, Guillermo. Elementos que intervienen en la formación del pensamiento musulmán. In: FRAILE, Guillermo. 1966. *Historia de la Filosofía*. Madrid: BAC, p. 573-583.

FRAILE, Guillermo; URDANOZ, Teofilo. 1982. *Historia de la Filosofía I - Grecia y Roma*. 5. ed. Madrid: BAC.

HAZEL, John. 2002. *Who's Who in the Greek World*. Londres e Nova Iorque: Routledge.

IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott W. O movimento cristão primitivo na Síria e na Mesopotâmia: In: IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott W. 2004. *História do Movimento Cristão Mundial*. Trad.: José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, p. 86-95.

LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). Antioquia (Escola de). In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). 2014. *Dicionário Crítico de Teologia*. 2. ed. Trad.: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola / Paulinas, p. 147-149.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. A Escola Antioquena. In: MORESCHINI, Claudio. 2000. *História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina*. Vol. II, Tomo I, cap. V. Trad.: Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 2000, p. 177-227.

NORRIS, Frederick W. Antioch. In: FERGUSON, Everett *et al.* (Eds.). 1990. *Encyclopedia of Early Christianity*. Nova Iorque e Londres: Garland Pub, p. 52-54.

PIZZARDO, Giuseppe; PASCHINI, Pio (Dir.). ENCICLOPEDIA CATTOLICA. 1948. La Scuola di Antiochia (Vol. I). Vaticano: Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il Libro cattolico, p. 1468-1471.

PIZZARDO, Giuseppe; PASCHINI, Pio (Dir.). ENCICLOPEDIA CATTOLICA. 1948. Antiochia di Siria (Vol. I). Vaticano: Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il Libro cattolico, p. 1455-1475.

QUASTEN, Johannes. 1985. *Patrologia*. Trad.: Ignacio Oñatibia. Madrid: BAC.

SESBOÜÉ, Bernard; WOLINSKI, Joseph. Antioquia. In: SESBOÜÉ, Bernard; WOLINSKI, Joseph. 2002. *O Deus da Salvação*. Trad. Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, p. 307- 330.

UNGER, Merrill F. 1988 (1957). *The New Unger's Bible Dictionary*. Chicago: The Moody Bible Institute.

WACE, Henry; PIERCY, William C. 1994 (1911). *A Dictionary of Christian Biography*. 2. ed. Peabody: Hendrickson.

Bibliografia geral

ARNS, Dom Paulo Evaristo. 1984. *Introdução às Cartas de Santo Inácio de Antioquia*. Petrópolis: Vozes,.

BADAWI, Abdurrahman. 1987. *La transmission de la Philosophie Grecque au monde arabe*. Paris: Vrin.

BECKER, Adam H. 2006. *Fear of God and the Beginning of Wisdom*. The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia. Filadélfia: University of Pennsylvania Press.



- BENTO XVI, Papa. 2011. *O Espírito da Música*. Trad.: Felipe Lesage. Campinas: Ecclesiae.
- CHATONNET, Françoise Briquet; DEBIÉ, Muriel. 2017. *Le Monde Syriaque*. Sur les routes d'un christianisme ignoré. Paris: Les Belles Lettres.
- COXE, A. Cleveland. 1995 *The Apostolic Fathers*. Ante-Nicene Fathers, vol. I. Peabody: Hendrickson.
- CROUZEL, Henri. 1985. *Origène*. Paris: Dessain et Tolra.
- DANIÉLOU, J. & MARROU, Henri. 1984. Dos Primórdios a Gregório Magno. In: *Nova História da Igreja*. Vol. I. 3. ed. Trad.: Dom Frei Paulo Evaristo Arns. Petrópolis: Vozes.
- DE BONI, Luís Alberto. 2010. *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EST/Ulysses.
- EDWARDS, Walter Manoel *et al.* Lucian of Samosata. 1998. In: HORNBLLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony (Eds.). *The Oxford Companion to Classical Civilization*. Oxford: Oxford University Press, p. 428.
- EDWARDS, Mark Julian. 2017. *Origen Against Plato*. 2. ed. Londres: Routledge.
- FRAILE, Guillermo. 1982. *Historia de la Filosofía*. 5. ed. Madrid: BAC, Vol. I.
- FRANCISCO, Héctor R. 2016. La transmisión del saber aristotélico en el Cercano Oriente Cristiano. *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates*, v. 4, p. 85-110.
- FRENKEL, Luise Marion. Recovering late-antique Christian identities: the on-going discoveries and rediscovery of Syriac manuscripts, their diversity and limitations. In: CINER, Patricia. NUNEZ, Alyson. 2021. *The discoveries of manuscripts from late antiquity* (Conference Proceedings - 2nd International Conference on Patristic Studies). Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, p. 243-278.
- GILLES, Dorival. Es Orígenes médio platónico? In: MONACI CASTAGNO, Adele (Dir.). 2003. *Diccionario de Orígenes*. Burgos: Monte Carmelo, p. 347-348.
- GILLMAN, Ian; KLIMKEIT, Hans-Joachim. 1999. *Christians in Asia before 1500*. Richmond: Curzon.
- GWYNN, John. Ephraim the Syrian. Introdução. In: GWYNN, John. 1995. *Hymns and Homilies*. Vol. XIII. Nicene and Post-Nicene Fathers. Peabody: Hendrickson, p. 113-341.
- HAMESSE, Jaqueline; FATTORI, Marta. 1990. *Rencontres de cultures dans la Philosophie médiévale*. Louvain-la-Neuve: Cassino.
- HOGG, Hope W. 2015. *The Diatessaron of Tatian the Assyrian*. California: HarperOne.
- JEUGE-MAYNART, Isabelle (dir). 1996. *Turquie* (Guides Bleus). Paris: Hachette.
- LEKKAS, Georgios. 2001. *Liberté et Progrès chez Origène*. Turnhout: Brepols.
- MOTTO, Andrés R. M. 2017. El pensamiento filosófico de Teófilo de Antioquía. In: CAAMAÑO, José Carlos; GIÚDICE, Hernán (Eds.). *Patrística Biblia y Teología*, Caminos de diálogo. Buenos Aires: Agape.
- OLIPHANT, Margaret. 1992. *The Atlas of the Ancient World*. Nova Iorque: Simon & Schuster.



OTTEN, Willemien. 2022. *Christian Platonism: Some Comments on Its Past and the Need for Its Future*. Lyceum Disputation. Disponível em: <<https://thelondonlyceum.com/christian-platonism-some-comments-on-its-past-and-the-need-for-its-future/>>. Acesso em: 3 ago. 2022.

PAPA BENTO XVI. 2017. *O Espírito da Música*. Trad.: Felipe Lesage. Campinas: Ecclesiae.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. 2007. Bayt al-Hikma e a transmissão da filosofia grega para o mundo islâmico. In PEREIRA, Rosalie H.S. (Org.) *Busca do conhecimento*. Ensaios de filosofia medieval no Islã. São Paulo: Paulus, p. 17-62.

PINHEIRO, Marcus Reis. 2017. Eros, logos e ascese em Platão e Orígenes. In: BOCAYUVA, Izabela Aquino (Org). *O Belo na Antiguidade Grega*. Rio de Janeiro: NAU, p. 133-161.

RAMELLI, Ilaria L. E. 2017. Origen and the Platonic Tradition. *Religions*, v. 8, n. 21, p. 1-20.

SCHRENK, Lawrence P. (Ed.). 1994. Aristotle in Late Antiquity. *Studies in Philosophy and History of Philosophy*, n. 27.

VÖÖBUS, Arthur. 1965. *History of the School of Nisibis - Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Vol. XXVI. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO.