

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

GABRIEL LEITE NERES

Ἀληθὴς λόγος NAS *APOLOGIAS* DE JUSTINO MÁRTIR

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO
2020

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

GABRIEL LEITE NERES

Ἀληθὴς λόγος NAS *APOLOGIAS* DE JUSTINO MÁRTIR

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de MESTRE em filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Perine.

SÃO PAULO
2020

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Marcelo Perine

Prof. Dr. Luiz Marcos da Silva Filho

Prof. Dr. Jonas Moreira Madureira

FICHA CATALOGRÁFICA

NERES, Gabriel Leite

Ἀληθὴς λόγος nas *Apologias* de Justino Mártir – São Paulo, 2020.

Nº 218

Área de concentração: História da Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Perine.

Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

1. Justino Mártir; 2. Apologias; 3. Martírio; 4. ἀληθὴς λόγος 5. λόγος ἐνδιάθετος; 6. λόγος προφώρικος; 7. λόγος σπερματικός.

Para minha mãe Regina...
...sua presença nos faz falta.

AGRADECIMENTOS

Sou grato à minha esposa Suzy e ao meu filho Benjamin pela compreensão ao longo desses quase três anos em que me dediquei a esse trabalho, sem o apoio de vocês nada disso seria possível. Espero poder recompensar o tempo que lhes privei de minha presença. Agradeço ao meu pai, o senhor Romildo Neres, sua dedicação e esforço pessoal nos estudos sempre foram para mim inspiração de vida. Agradeço de forma especial à Regina Leite Alves Neres, mãe querida e mulher temente a Deus, sua partida enquanto ainda era criança devastou-me, mas nunca deixei de tê-la em meu coração; nunca me esquecerei das filas que enfrentou para nos matricular nas melhores escolas públicas que poderíamos estudar.

Agradeço ao querido professor Dr. Marcelo Perine, sua gentileza, ternura, paciência, apoio e erudição foram fundamentais para o bom andamento da pesquisa. Agradeço aos professores Drs. Jonas Madureira e Luiz Marcos da Silva Filho por se fazerem presentes tanto na banca de qualificação, quanto na de defesa. Seus apontamentos e correções foram fulcrais para a pesquisa. Especialmente externo minha gratidão ao professor Dr. Jonas Madureira que desde os tempos de seminário encorajou-me a desenvolver a pesquisa. Seu apoio e desafio ao longo dos anos foram determinantes para a produção do presente estudo.

Agradeço ao professor Marcos Almeida, aprender o grego koiné contigo foi uma experiência inigualável. Sem sua instrução essa dissertação não seria possível, o senhor fez com que seus alunos acreditassem que a gramática grega é “mamão com açúcar”. Sou grato ao amigo e antigo colega de turma David B. Bondarenko pelo tempo despendido para avaliar a tradução sugerida para o capítulo 23 da *Primeira Apologia*. Agradeço ao amigo Júlio Pardo pela leitura e comentários de excertos cruciais do trabalho. Em especial expresso minha gratidão ao grande amigo Thiago Costa, sua leitura acurada, revisão, correção e formatação do texto foram imprescindíveis, estou em dívida contigo, pois o trabalho tomou proporções exageradas, demandando muito de seu tempo.

Sou profundamente grato à bibliotecária do Instituto Presbiteriano Mackenzie, Marcia Oh. Sua diligência e afinho para reunir a imensa quantidade de volumes que lhe solicitei ao longo do biênio que antecedeu a defesa desse trabalho foram determinantes para a expansão bibliográfica da pesquisa. Agradeço à Capes pelo financiamento integral da pesquisa ao longo de dois anos. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) – contrato nº 88887.158796/2017-00.

RESUMO

NERES, Gabriel Leite. Ἀληθὴς λόγος nas *Apologias de Justino Mártir*. 2019. 218f. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2019.

A clara intenção de Justino em suas *Apologias* é aplacar o *institutum neronianum*, representado pela sentença *christianos esse non licet*. Por esse motivo o documento é concebido como um *libellus*, instrumento previsto no direito romano para reverter jurisprudência vigente. Sua intenção é evocar a razão e a filosofia do séquito imperial romano, a despeito dos evidentes entrechoques semióticos provocados pelo *mito*, *rito* e *ethos* cristão impressos no Império Romano. A argumentação jurídica amalgama-se à religiosa, pois a injustiça é considerada pelo apologista como consequência da influência dos demônios, a corrupção do λόγος *per si*. Ao evocar o Ἀληθὴς λόγος (*Logos* verdadeiro) busca dissuadir a injustiça e a impiedade impingida contra os cristãos. A expressão concerne à evidência do λόγος entre os homens, tanto no estágio seminal e fragmentado (λόγος σπερματικός), quanto integral e suficiente. O Ἀληθὴς λόγος corresponde à “revelação”, expressando tanto seu conteúdo quanto seu autor, i.e., Jesus Cristo, o *Logos* divino. O problema filosófico derivado da asserção permeia profundamente as *Apologias*, a saber, como a “revelação” se relaciona com o conhecimento do verdadeiro ou do bem concedido aos homens por Deus? A elucidação do problema circunscreve-se às teses elencadas no capítulo vinte e três da *Primeira Apologia*. A “revelação” proporciona inequívoco conhecimento da verdade, pois (i) o cristianismo é o único, mais antigo e verdadeiro ensino; possibilita o conhecimento de Deus, pois atesta que (ii) Jesus Cristo é o primogênito de Deus e mestre dos homens; faculta o conhecimento do bem ao passo em que dissuade os homens dos desacertos jurídicos, éticos e religiosos provocados pela influência dos demônios. Justino atesta que (iii) a revelação precede a encarnação, os demônios corromperam-na. A infusão da “revelação” é considerada pelo apologista o meio suficiente de amortecimento do *institutum neronianum*.

Palavras-chave: 1. Justino Mártir; 2. *Apologias*; 3. Martírio; 4. *libellus* romano; 5. Ἀληθὴς λόγος; 6. λόγος προφóρικος; 7. λόγος σπερματικός; 8. προφητικοῦ πνεύματος.

ABSTRACT

Justin's clear intention in his *Apologies* is to placate the *institutum neronianum*, represented by the sentence *christianos esse non licet*. For this reason the document is conceived as a *libellus*, an instrument provided for in Roman law to reverse current jurisprudence. Its intention is to evoke the reason and philosophy of the roman imperial entourage, in spite of the evident semiotic clashes caused by the *myth, rite* and Christian *ethos* marked in the Roman Empire. The legal argument is mixed with the religious one, because the injustice is considered by the apologist as consequence of the influence of the demons, the corruption of λόγος *per si*. By evoking the ἀληθὴς λόγος (true *Logos*) he seeks to dissuade injustice and ungodliness imposed against Christians. The expression concerns the evidence of λόγος among men, both in the seminal and fragmented stage (λόγος σπερματικός), and integral and sufficient. The ἀληθὴς λόγος corresponds to “revelation”, expressing both its content and its author, i.e., Jesus Christ, the divine *Logos*. The philosophical problem derived from the assertion permeates the *Apologies* deeply, namely, how does “revelation” relate to the knowledge of the true or the good granted to men by God? The elucidation of the problem is circumscribed to the theses listed in chapter twenty-three of the *First Apology*. “Revelation” provides unequivocal knowledge of the truth, for (i) Christianity is the one, oldest, and truest teaching; it enables knowledge of God, for it attests that (ii) Jesus Christ is the first-born of God and master of men; it provides knowledge of the good while it dissuades men from legal, ethical, and religious misunderstandings caused by the influence of demons. Justin attests that (iii) revelation precedes incarnation, demons have corrupted it. The infusion of “revelation” is considered by the apologist to be a sufficient means of cushioning the *institutum neronianum*.

Key-words: Justin Martyr; Apologies; Martyrdom; 4. ἀληθὴς λόγος 5. λόγος ἐνδιάθετος; 6. λόγος προφορικός; 7. λόγος σπερματικός.

ABREVIATURAS E SIGLAS

I Apol	Primeira Apologia
I Co	I epístola aos Coríntios
I Cr	I Crônicas
II Apol	Segunda Apologia
Adv Hae	<i>Adversus Haereses</i>
ARA	Almeida Revista e Atualizada (Antigo e Novo Testamento)
At	Atos dos Apóstolos
Aut	A Autólico
BDAG	<i>A greek-english lexicon of the New Testament and other early christian literature</i>
Cl	Colossenses
DGNT	Dicionário do Grego do Novo Testamento (Rusconi)
Dial	<i>Diálogo com Trifão</i>
DITNT	Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento
Disc	Discurso contra os gregos
Dn	Daniel
DMPP	Denis Minns e Paul Parvis (<i>Apologies</i>)
Dt	Deuteronômio
DV	Discurso Verdadeiro
Ex	Êxodo
Ez	Ezequiel
Fp	Filipenses
Gn	Gênesis
HE	História Eclesiástica
Is	Isaías
ISEB	Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin (<i>Apologias</i>)
Jo	Evangelho de João
Jr	Jeremias
Lc	Evangelho de Lucas
Lm	Lamentações de Jeremias
Mc	Evangelho de Marcos
Mt	Evangelho de Mateus
Nm	Números
PhB.....	Philippe Bobichon (<i>Dialogue avec Tryphon</i>)
Sf	Sofonias
Sl	Salmos
Tg	Tiago
Zc	Zacarias

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν
καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν
Θεόν

- Evangelho de João

Sanguis martyrum est semen christianorum

- Tertuliano

*Je ne crois que les histoires dont les témoins se
feraient égorger.*

- Blaise Pascal

SUMÁRIO

Introdução	12
i. A formulação do problema	12
ii. Aspectos metodológicos e estruturais	21
iii. Aspectos textuais (a história do texto)	24
iv. Texto-base	31
Capítulo 1 – A <i>Apologia</i> de Justino como um documento forense.....	32
1.1. Justino, sua identidade sobreposta e seu martírio	32
1.1.1. A identidade sobreposta de Justino	33
1.1.2. Martírio	37
1.1.2.1. Conceituação do cristianismo primitivo	37
1.1.2.2. Contextualização do cristianismo primitivo	41
1.1.2.3. Jurisprudência e <i>coercitio</i> romano	47
1.1.2.4. O martírio de Justino	51
1.2. Número, forma e propósito do manuscrito	56
1.2.1. Número	56
1.2.2. Forma	62
1.2.3. Propósito	71
Capítulo 2 – Exegese e exposição do capítulo 23 da <i>Primeira Apologia</i>.....	77
2.1. Contexto e estrutura do capítulo 23 na <i>Primeira Apologia</i>	77
2.1.1. Contexto	77
2.1.2. Estrutura	79
2.2. Análise semântico-lexical	80
2.2.1. <i>Primeira Apologia</i> 23.1	81
2.2.1.1. Conclusão.....	98
2.2.2. <i>Primeira Apologia</i> 23.2	98

2.2.2.1. Conclusão.....	134
2.2.3. <i>Primeira Apologia</i> 23.3	134
2.2.3.1. Conclusão.....	157
2.3. As teses do capítulo 23 da <i>Primeira Apologia</i>	158
2.3.1. Primeira tese (I Apol. 23.1)	158
2.3.2. Segunda tese (I Apol. 23.2)	159
2.3.3. Terceira tese (I Apol. 23.3)	159
2.4. Considerações finais	160
 Capítulo 3 – A relação entre a revelação e o conhecimento racional.....	 162
3.1. A “revelação natural”	162
3.2. A revelação e o conhecimento do verdadeiro (tese 1)	173
3.2.1. Conclusão	180
3.3. A revelação e o conhecimento de Deus (tese 2)	181
3.3.1. Conclusão	187
3.4. A revelação e o conhecimento do bem (tese 3)	188
3.4.1. Conclusão	192
 Considerações finais	 193
 Referências bibliográficas	 194
 ANEXO A – Índice de passagens bíblicas na <i>Primeira Apologia</i>	 203
ANEXO B – Índice do uso da palavra λόγος nas <i>Apologias</i>	206
ANEXO C – Análise morfológica e tradução da <i>Primeira Apologia</i> 23.....	207

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1: <i>Caricature of the crucifixion</i> (LANCIANI, 1890, p. 123)	46
GRÁFICO 1: λόγος como Jesus	133
GRÁFICO 2: Emprego de ἀπόδειξις e ἔλεγχον	151
QUADRO 1: Processo de conversão	16
QUADRO 2: Jurisprudência romana	52
QUADRO 3: Paralelos propostos por Holfelder (apud MUNIER, 1987, p. 181)	59
QUADRO 4: O λόγος e Jesus Cristo	125
QUADRO 5: O uso do substantivo ἀπόδειξις	154

INTRODUÇÃO

Havendo Deus, outrora, falado, muitas vezes e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, nestes últimos dias, nos falou pelo Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, pelo qual também fez o universo¹.

Autor desconhecido,
Hebreus 1.1-2.

i. A formulação do problema.

Antes de delimitar o problema central, faz-se necessário apresentar o campo de atividade intelectual de Justino Mártir, apologista cristão do segundo século e autor que figura como objeto de estudo da presente dissertação.

Justino, embora cristão, denominava-se filósofo², andava pelas ruas de Roma com o manto³ típico dos filósofos de seu tempo. “Os filósofos como Justino, tornados cristãos, longe de ver incompatibilidade entre fé e razão, ostentavam com galhardia seu manto de filósofo⁴”. O apologista cristão é o precursor de uma nova era no cristianismo primitivo. Como será observado, o problema central formulado por Justino e o modo como filigrana sua argumentação difere da abordagem dos escritores cristãos que o precederam. Os primeiros, os apóstolos de Jesus, tiveram importância ímpar na formulação da doutrina e fundamentação das primeiras comunidades espalhadas pelo Império Romano; Justino tinha consciência da importância dessa gênese evangélica, “ele aceitou que a Igreja era uma sociedade sobrenatural fundada pelos apóstolos em nome de Cristo, que defendia o ensinamento apostólico. [...] Seu cristianismo, acreditava, com ou sem razão, tinha recebido da Igreja da era anterior⁵”. Embora seja possível detectar traços do pensamento filosófico do primeiro século no Novo Testamento, essa nunca foi a ênfase dos apóstolos, pelo contrário, a palavra φιλοσοφία (filosofia) ocorre

¹ BÍBLIA, Português. A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.

² Dial. 1.1; 8.2.

³ Dia. 9.2. Chadwick afirma que no século II o manto filosófico, simbolicamente, corresponderia ao colarinho clerical romano moderno, sobre o assunto: cf. CHADWICK, Henry. *Justin Martyr's Defence Of Christianity*. Bulletin of the John Rylands Library 47 (2) (1965). p. 277

⁴ HAMMAN, A.-G. *A vida cotidiana dos primeiros cristãos (95-197)*. Editora Paulus, São Paulo, 1997.

⁵ BARNARD, L. W. *Justin Martyr, His Life and Thought*. Cambridge University Press, New York, 1967. p. 149

apenas uma vez em todo o Novo Testamento; o uso que o apóstolo Paulo faz dessa expressão anômala ao escopo neotestamentário é pejorativo: “Cuidado que ninguém vos venha a enredar com sua filosofia e vãs sutilezas, conforme a tradição dos homens, conforme os rudimentos do mundo e não segundo Cristo⁶”. Portanto, não é possível afirmar que a ênfase da abordagem de Justino seja a mesma que a dos apóstolos. Afirmar que a abordagem de Justino é diferente da dos apóstolos não estabelece um padrão dicotômico e conflituoso, opondo, deste modo, a apologética do segundo século aos escritos canônicos neotestamentários do primeiro; trata-se apenas de delimitar a diferença, no primeiro século foram estabelecidos os marcos referenciais canônicos; na segunda metade do segundo século, a argumentação filosófica do cristianismo com fins apologéticos.

No final do primeiro século e na primeira metade do segundo sugeriram os Padres Apostólicos. Sobre esses autores pode-se dizer o que Santo Ireneu escreveu de São Clemente: “Tinham ainda a voz dos Apóstolos nos ouvidos e os seus exemplos diante dos olhos” (apud PETIOT, 1988, p. 267). Findara-se o tempo da produção das Escrituras inspiradas, a jovem comunidade cristã passou a ser nutrida por aqueles que haviam formatado seu cristianismo aos pés dos apóstolos, os Padres Apostólicos eram homens

‘nutridos com o trigo dos eleitos, repletos daquele espírito primitivo que receberam de mais perto e com mais abundância da própria fonte’, homens que foram instruídos pelo exemplo dos Apóstolos e que participam diretamente na conquista do mundo pela cruz. (BOSSUET apud Petiot, 1988, p. 264)

A ênfase dos Padres Apostólicos era a instrução da jovem comunidade recém-inaugurada, as obras⁷ produzidas no período eram voltadas ao catecumenato. Em meio às perseguições e ao desconhecimento doutrinário, os Padres Apostólicos forjaram a comunidade cristã nos ensinamentos dos apóstolos de Jesus. Sua atuação restringia-se à esfera *ad intra*. A postura de Justino, ao atrair para si o título de filósofo, difere-o dos Padres Apostólicos, tendo em vista a ênfase de atuação. Se a obra de Justino não se enquadra no campo de atuação intelectual dos “Padres Apostólicos”, nem tampouco do “Cânon Apostólico”, como identificá-la? De que ordem são suas proposições? Qual é a relação entre seu campo de atuação intelectual e o problema filosófico que aborda? Ao entender o enquadramento do apologista dentro da

⁶ Cl 2.8 (ARA).

⁷ As obras produzidas pelos Padres Apostólicos são de inestimável valor, como fogem ao tema da presente dissertação cabe apenas uma breve menção. Em sua obra *Patrística Pré-Nicena*, 2014, Geraldo Lopes as lista: *Didaquê* ou *Doutrina dos Doze Apóstolos* (anônimo); *Carta aos Coríntios* de Clemente Romano; *Cartas de Santo Inácio de Antioquia*; duas *Cartas de Barnabé* (anônimo); *Pastor de Hermas* (anônimo); *Pápias de Hierápolis*; *Carta aos Filipenses* de Policarpo de Esmirna; e *Carta a Diogneto*, considerado por Lopes tanto um escrito condizente com os Padres Apostólico, quanto com os Apologistas.

literatura cristã primitiva, torna-se possível a construção de uma ponte resistente que conduz diretamente para seu problema central.

Justino é o precursor de um movimento intelectual conhecido como Padres Apologistas. A grande virada que o autor proporciona na história da literatura cristã é a ênfase *ad extra*; seus interlocutores primários são pagãos (no caso das *Apologias*) e judeus (no caso do *Diálogo com Trifão*). A partir de Justino, à argumentação cristã são enxertados supostos filosóficos considerados adequados com a doutrina dos apóstolos. Antes de sua conversão, Justino havia traçado um longo percurso entre diversas escolas filosóficas de seu tempo, tendo contato com estoicismo, a escola peripatética, o pitagorismo e o platonismo. Seu interesse era a busca da verdade, de Deus⁸; após sua conversão notou que dois caminhos poderiam conduzir à verdade: “de uma parte, a razão e a experiência naturais sobre as quais se apoia a filosofia, de outra parte, a revelação, objeto de fé, sobre a qual se estabelece a doutrina cristã. Assim, a fé supõe a razão, a qual guarda seu valor próprio e inteiro, mas a fé também completa a razão, colocando-a de pé⁹”. O caráter polímata de Justino permitiu-lhe argumentar em defesa do cristianismo nas categorias e cosmogonias de seus interlocutores pagãos. O contra-ataque cristão agora é inteligível aos algezes. Justino considera que o cristianismo é filosofia, não uma filosofia, mas a filosofia¹⁰; no segundo século “o termo “filosofia” referia-se ao movimento de caráter espiritual oposto à magia e à superstição. Era, pois, natural que Justino se referisse ao cristianismo como a única filosofia certa e adequada, porque não era mágico nem supersticioso¹¹”.

O problema filosófico a ser circunscrito emana da identidade intelectual de Justino. A filosofia, muito antes de sua conversão, era tida como percurso inevitável para aquele que busca unir-se a Deus, como é possível notar no Dial. 2.1: [...] Ἔστι γὰρ τῷ ὄντι φιλοσοφία μέγιστον κτήμα καὶ τιμιώτατον θεῷ, ὃ τε προσάγει καὶ συνίστησιν ἡμᾶς μόνη [...]¹². Além de um itinerário à Deus, a filosofia era o meio pelo qual se conhecia a verdade e alcançava a felicidade, nos termos de Justino: “Φιλοσοφία μὲν, ἣν δ’ ἐγώ, ἐπιστήμη ἐστὶ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ἀληθοῦς

⁸ Cf. Dial. 2.3.

⁹ FRANGIOTTI, Roque. *História da Teologia – Período Patrístico*. São Paulo, Edições Paulinas, 1992. p. 21-22.

¹⁰ Cf. Dial. 3-8

¹¹ TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*, Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, São Paulo, 2004. p. 47.

¹² Dial 2.1. “*La philosophie est, de fait, un bien très grand et très précieux au regard de Dieu: elle seule nous conduit et nous unit à lui*” (trad. PhB, p. 186). “De fato, a filosofia é o maior e o mais precioso bem diante de Deus, para o qual somente ela nos conduz e nos associa” (trad. ISEB, p. 111).

ἐπί γνῶσις, εὐδαιμονία δὲ ταύτης τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς σοφίας γέρας¹³”. Mesmo tendo em mente esses supostos, sua trajetória intelectual pelas escolas de pensamento gregas não supriu seu objetivo primário, a saber, unir-se a Deus¹⁴. A solitude foi sua última tentativa para alcançar o intento. Considerando ter atingido elevado nível de inteligência, imaginou, estupidamente (βλακείας), que o desfecho seria a contemplação do próprio Deus, Justino asseve: ὀλίγου τε ἐντὸς χρόνου ὥμην σοφὸς γεγονέναι, καὶ ὑπὸ βλακείας ἤλπιζον αὐτίκα κατόψεσθαι τὸν θεόν¹⁵.

Prestes a chegar ao local, deparou-se com um “ancião de aparência desprezível¹⁶”, a solitude fora aplacada pelo diálogo iniciado pelo homem, mas a intercorrência não frustrou seu objetivo inicial, pelo contrário, encontrou não somente a Deus, mas, também, a filosofia segura e vantajosa:

8.1 Ταῦτα καὶ ἔτι ἄλλα πολλὰ εἰπὼν ἐκεῖνος, ἃ νῦν καιρὸς οὐκ ἔστι λέγειν, ὥχρετο, κελεύσας διώκειν αὐτὰ . καὶ οὐκέτι αὐτὸν εἶδον. Ἐμοὶ δὲ παραχρῆμα πῦρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνήφθη, καὶ ἔπως ἔχει με τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων, οἱ εἰσι Χριστοῦ φίλοι . διαλοζόμενός τε πρὸς ἑμαυτὸν τοὺς λόγους αὐτοῦ ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον. **2** Οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ. [grifo nosso] Βουλοίμην δ’ ἂν καὶ πάντας ἴσον ἐμοὶ θυμὸν ποιησαμένους μὴ ἀφίστασθαι τοῦ σωτῆρος λόγων . δέος γάρ τι ἔχουσιν ἐν ἑαυτοῖς, καὶ ἱκανοὶ δυσωπῆσαι τοὺς ἐκτρεπομένους τῆς ὀρθῆς ὁδοῦ, ἀνάπαυσίς τε ἡδίστη γίνεται τοῖς ἐκμελετῶσιν αὐτούς. Εἰ οὖν τι καὶ σοὶ περὶ σεαυτοῦ μέλει καὶ ἀντιποιῇ σωτηρίας καὶ ἐπὶ τῷ θεῷ πέποιθας, ἅπερ οὐκ ἄλλοτρίῳ τοῦ πράγματος, πάρεστιν ἐπιγνόντι σοὶ τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ καὶ τελείῳ γενομένῳ εὐδαιμονεῖν¹⁷.

¹³ Dial. 3.4. “*La philosophie, répliquai-je, est science de l'être et connaissance du vrai; quant au bonheur, c'est le prix de cette science et de cette sagesse*” (trad. PhB, p. 193). “Filosofia é a ciência do ser e do conhecimento da verdade, e felicidade é a recompensa dessa ciência e desse conhecimento” (trad. ISEB, p. 114).

¹⁴ Cf. Dial. 2.3

¹⁵ Dial. 2.6. “*si bien qu'en peu de temps, je crus être devenu sage. Et ma légèreté me fit même espérer que j'allais sans délai considérer Dieu*” (trad. PhB, p. 191). “Eu imaginava ter-me tornado sábio num átimo, e minha estupidéz fazia-me esperar que, de um momento para outro, contemplaria o próprio Deus” (trad. ISEB, p. 112-113).

¹⁶ Dial. 3.1. trad. ISEB, p. 113.

¹⁷ Dial. 8.1-2. “**1.** *Après m'avoir dit toutes ces choses et beaucoup d'autres encore que ce n'est pas le lieu de rapporter ici, il s'en alla, en me recommandant d'en poursuivre la méditation. Et je ne l'ai plus revu. Mais un feu, subitement, s'embrasa dans mon âme, et je demeure pris d'amour pour les profetes ainsi que pour ces hommes qui sont amis du Christ. Dialoguant alors avec moi-même sur ses paroles, je trouvai que c'était là l'unique philosophie, à la fois sûre et profitable.* **2.** *C'est donc de cette manière et à cause de cela que je suis, pour ma part, philosophe. Et je voudrais que tous, épousant les mêmes aspirations que moi, ne se tiennent pas éloignés des paroles du Sauveur. Car elles ont, en elles-mêmes, un certain pouvoir de susciter la crainte, et suffisent à troubler ceux qui se détournent de la voie droite, tandis que le plus doux repos s'offre à ceux qui s'y attachent. Si donc tu as, toi aussi, quelque souci de toi-même, si tu prétends au Salut et si tu as foi en Dieu, il est pour toi possible – puisqu'à l'affaire tu n'es pas étranger – en ayant reconnu le Christ de Dieu, et une fois achevée ton initiation, d'accéder au bonheur.*” (trad. PhB, p. 205) “**1.** Ditas essas coisas e muitas outras, que não é o caso de referir agora, o velho foi embora, depois de exortar-me a seguir os seus conselhos. E eu não voltei a vê-lo mais. Contudo, senti imediatamente que se acendia um fogo em minha alma e se apoderava de mim o amor pelos profetas e por aqueles homens amigos de Cristo. Refletindo comigo mesmo sobre os raciocínios do ancião, cheguei à conclusão de que somente essa é a filosofia segura e proveitosa. **2** Desse modo, portanto, e por esses motivos, sou filósofo, e desejaria que todos os homens, com o mesmo empenho que eu, seguissem as doutrinas do Salvador. Com efeito, nelas há alguma coisa de temível e são capazes de comover os que se afastam do caminho reto, ao mesmo tempo que elas se convertem em dulcíssimo descanso para aqueles que nelas meditam. Também tu, se te preocupas com algo de ti mesmo, se aspiras por tua salvação e tens confiança em Deus, como pessoa que não está alheia a essas coisas, é

“Desse modo, portanto, e por esses motivos, sou filósofo (cf. grifo)”, afirmou Justino após relatar sua experiência de conversão. Tal declaração é o cume do trajeto, podendo este ser delineado nos seguintes passos: (i) exortação à revelação; (ii) possessão calorosa e amorosa dos profetas e amigos de Cristo; (iii) reconhecimento do cristianismo como filosofia segura e proveitosa. Uma vez convertido, Justino vai, então, da solidude à comunicação. Desejava que (i) os homens seguissem as doutrinas do Salvador; (ii) retornassem ao caminho reto; (iii) se preocupassem em alcançar a felicidade, fruto da salvação por meio do reconhecimento de Cristo, o padrão de sua experiência pessoal fundamentou seu padrão de atuação. O processo pelo qual Justino passou, torna-se sua diretriz de ação quando faz as vezes do ancião:

Quadro 1 – Processo de conversão.

Intento do ancião (Dial. 2.1)	Intento de Justino (Dial. 2.2)	Processo de conversão
Ditas essas coisas e muitas outras [...], depois de exortar-me (κελεύσας ¹⁸) a seguir os seus conselhos.	[...] desejaria que todos os homens [...] seguissem as doutrinas do Salvador.	(i) exortação à revelação.
[...] um fogo em minha alma se apoderava (ἔχει ¹⁹) de mim o amor pelos profetas e por aqueles homens amigos de Cristo.	[...] nelas há alguma coisa de temível e são capazes de comover (δυσωπῆσαι ²⁰) os que se afastam do caminho reto [...].	(ii) possessão da revelação.
[...] cheguei à conclusão (μόνην εὕρισκον) de que	se aspiras por tua salvação e tens confiança em Deus [...], é	(iii) reconhecimento da revelação ²¹ .

possível para ti alcançar a felicidade, reconhecendo o Cristo de Deus e iniciando-te em seus mistérios.” (trad. ISEB, p. 122-123)

¹⁸ O verbo ‘κελεύω’ apresenta uma acepção imperativa: “ordenar”, “comandar”, “solicitar com instância”, “incitar”. O verbo em questão “ocorre em grande escala no gr. clássico de Homero em diante. Geralmente se emprega para ordens verbais que emanam de uma pessoa de hierarquia ou posição superior”. (DITNT, p. 1253) No Novo Testamento o verbo é comumente empregado para descrever vozes de comando de autoridades humanas, o verbo é pouco utilizado para expressar uma ordem de Deus ou de um membro da comunidade. A ‘exortação’ à revelação não é o ato de adesão em si, mas a força do verbo usado implica na impossibilidade de rejeição da ordem. O ancião está em posição superior à de Justino, pois possui a filosofia segura e vantajosa, superior a tudo o que conhecia, eis aí a raiz do imperativo expresso pelo verbo ‘κελεύω’.

¹⁹ ἔχει é a flexão do verbo ἔχω no tempo Presente do Indicativo Ativo, 3ª pessoa do singular. Neste caso o Justino é quem sofre a ação de ser ‘possuído’ ou ‘apoderado’, as duas acepções expressam bem o sentido da palavra; a chama, uma vez acesa na alma de Justino, gera a possessão do amor aos profetas e amigos de Cristo.

²⁰ O verbo δυσωπῶ, flexionado no tempo Aoristo do Infinitivo Ativo, traduzido por ‘comover’ por Ivo Storniolo e Euclides Balancin e ‘troubler’ por Philippe Bobichon, carrega a ideia de envergonhar; em sentido literal: “esconder o semblante” e “tirar o rosto”. O λόγος do Salvador é o agente de comoção, não é fruto de decisão pessoal. No caso em questão observa-se uma construção conhecida como *Accusativus cum Infinitivus*, pois o infinitivo é seguido de uma expressão no acusativo (τοὺς ἐκτρεπομένους τῆς ὁρθῆς ὁδοῦ), nesse caso em questão o verbo no infinitivo é conjugado e o sujeito que estava no acusativo torna-se o sujeito do verbo conjugado. Portanto, o sujeito da frase (‘os que se afastam do caminho reto’) sofre ação de serem ‘envergonhados’ ou ‘comovidos’.

²¹ O verbo εὕρισκω, traduzido por [cheguei à] “conclusão” por Ivo Storniolo e Euclides Balancin e “trouvai” por Philippe Bobichon, carrega a ideia de encontrar ou descobrir algo que estava procurando, a efeito de ilustração: εὕρισκω é o resultado de uma pesquisa ou busca empreendida. Justino descobriu que a revelação é a filosofia segura e vantajosa, pois ao conhecê-la pode se unir a Deus, esse era o objetivo primário na ocasião do trânsito pelas escolas filosóficas. Fazia parte de sua convicção, mesmo antes de sua conversão, que o destino final da filosofia é a felicidade (cf. Dial. 3.4); isso só é possível, pois ela conduz ao conhecimento da verdade. No Dial. 8.2 Justino amplia seu horizonte, a felicidade é o resultado do reconhecimento (ἐπιγνόντι) do Cristo de Deus, não

somente essa é a filosofia segura e proveitosa.	possível para ti alcançar a felicidade, reconhecendo (ἐπιγνόντι) o Cristo de Deus e iniciando-te em seus mistérios	
---	--	--

Fonte: Autoral.

A filosofia é o ponto de partida e a linha de chegada do trajeto intelectual de Justino; há que se perguntar se a jornada do apologista fora sem sentido e circular. O apologista teria, no final de seu trajeto, chegado ao mesmo ponto de onde partiu? Como superar essa dificuldade? Apreendendo as acepções distintas do termo “filosofia” presentes no segundo século, a esse respeito argumentam Boehner e Gilson:

[...] ou a filosofia visa a um objeto que lhe é proporcionado e acessível, o qual por isso mesmo não poderá ser de natureza religiosa, ou o seu objetivo é de caráter propriamente religioso, e nesse caso será necessário transcender a filosofia meramente natural e adotar a religião cristã, à qual se há de reservar, por conseguinte, o nome de ‘filosofia’. E é este, precisamente, o sentido que Justino empresta à filosofia”. (BOEHNER; GILSON, 2003, p. 28)

A acepção religiosa que Justino dá à filosofia, como constatado no Dial. 8.1-2, estabelece a primeira dificuldade: Se o cristianismo é a única filosofia segura e vantajosa (φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον), deveriam ser expurgadas todas as proposições filosóficas alheias à revelação? A postura condescendente de Justino para com a filosofia conduz a uma resposta negativa, pois “os mestres gregos o haviam conduzido ao limiar do cristianismo; por isso não pode animar-se a condená-los ou a preteri-los, pura e simplesmente” (BOEHNER; GILSON, 2003, p. 29). Se a condenação integral da filosofia não é uma possibilidade, como Justino lida com a questão? Sua biografia prova que há verdades parciais que emanam da filosofia, sendo assim, como explicar que os filósofos pagãos acessaram parcialmente o que é verdadeiro e buscaram genuinamente a Deus? Duas são as respostas para a questão: a primeira e, segundo Gilson²², mais preguiçosa afirma que tudo o que os filósofos disseram acerca da verdade ou constataram sobre Deus resulta do “furto” realizados dos temas concernentes aos escritos dos profetas; Fílon de Alexandria, filósofo judeu do primeiro século, e Taciano²³, discípulo de Justino, foram os principais defensores da tese. É possível encontrar

um reconhecimento qualquer. A acepção primária do verbo ἐπιγινώσκω é ‘conhecer completamente’, sendo assim a felicidade é o resultado da salvação, estado de conhecimento pleno do Cristo de Deus. A possível equação a que se chega pode ser descrita nos seguintes termos: a filosofia cristã (doutrina/revelação) conduz o homem à felicidade (o conhecimento da verdade plena, o Cristo de Deus).

²² GILSON, Étienne. O Espírito da Filosofia Medieval. São Paulo, Martins Fontes, 2006. (p. 31-34)

²³ Embora tenha sido discípulo de Justino, Taciano tornou-se antagonista das teses primárias de seu mestre. Taciano rejeitava todo e qualquer traço do pensamento filosófico grego, em seus escritos se apresenta como algoz do pensamento helênico, contrariando as suposições de seu mestre. A esse respeito, Gilson pondera: “Não podemos nos impedir de encontrar um sentido histórico profundo para o fato, de aparência paradoxal, de que

menção à “teoria do furto dos gregos” em Justino²⁴, mas essa não é solução que apresenta para a questão. Em detrimento da “teoria do furto”, Justino expõe a “doutrina da participação” calcada na “revelação natural²⁵”: os filósofos gregos teriam acessado parcialmente a verdade e obtido uma ideia fragmentada acerca de Deus. O intento da busca pela verdade e por Deus pela via racional fracassa, pois são temas inconcebíveis aos homens. A incapacidade do filósofo pagão em descobrir a verdade deriva do exclusivismo de seu esforço pessoal, o resultado de seu labor é um emaranhado de diminutos fragmentos da verdade entre grandes volumes de erros e contradições²⁶. A verdade é divina, o homem não é, logo, o homem não pode perscrutar a verdade, pois não é divino; mesmo com essa dificuldade, a detém de modo fragmentado ou integral. Esse é o paradoxo que deterá a atenção de Justino, explicar a presença da verdade divina e perfeita no homem imperfeito. Nesse sentido, cabe destacar que a fé é o critério que diferencia o filósofo cristão do filósofo pagão; ela sustém o juízo, enrobustece o discernimento, possibilitando o desenlace da verdade do emaranhado de erros e contradições. Segundo Étienne Gilson:

Um homem busca a verdade apenas pela razão, e fracassa; a verdade lhe é oferecida pela fé, ele a aceita e, tendo-a aceitado, acha-a satisfatória para a razão. Mas a experiência de Justino não é menos instrutiva por outro aspecto, porque levanta um problema a que o próprio Justino não pôde recusar sua atenção. O que ele encontra no cristianismo é, com muitas outras coisas, a chegada de verdades filosóficas por caminhos não filosóficos. Onde reina a desordem da razão, a revelação faz a ordem reinar; mas, precisamente porque experimentaram tudo sem temer contradizer-se, os filósofos tinham dito, junto com muitas coisas falsas, um grande número de coisas verdadeiras. Como explicar que eles tenham tido conhecimento dessas verdades, mesmo se sob a forma fragmentária em que as conheceram?²⁷

Para Justino, toda verdade é essencialmente cristã. “Tudo o que se disse de bom é nosso”: ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν χριστιανῶν ἔστιν²⁸; portanto, a filosofia seria

[Taciano] o inimigo irreconciliável do naturalismo grego tenha acabado herético e que aquele que relacionava toda beleza, mesmo que fosse grega, à iluminação do Verbo, seja ainda hoje honrado pela Igreja com o título de São Justino” (GILSON, 1998, p. 15). Como é possível um discípulo aderir à teses tão antagônicas às do seu mestre? A resposta para essa questão é digna de outra dissertação ou artigo, pois foge ao escopo do presente trabalho.

²⁴ I Apol. 44.8, 9, 11.

²⁵ A palavra “teologia” é estranha ao cristianismo do segundo século, se não o fosse, seria adequado afirmar que a “doutrina da participação” é uma espécie de tentativa de elaboração de uma “teologia natural”. Para evitar o anacronismo e a inferência de conceitos alheios aos escritos de Justino, será utilizada a expressão “revelação natural” para descrever as bases nas quais está calcada a “doutrina da participação”. Tal afirmação não é fruto do acaso ou mera suposição infundada; adiante, será sugerido, a partir de análise exegética, hermenêutica e comparativa, que Justino ecoa pressupostos observáveis em excertos do capítulo um da epístola do apóstolo Paulo aos Romanos. À guisa de precisão, a “teologia natural” será elaborada de modo sistemático e sofisticado por São Tomás de Aquino, treze séculos após a produção da obra de Justino; a obra data do ano 1485, a “teologia natural” é, em linhas gerais, apresentada na *Summa Theologica*, Primeira Parte, Questão 2, Artigo 2.

²⁶ Cf. GILSON, 2006, p. 28

²⁷ GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. (p. 31)

²⁸ Cf. II Apol. 13; I Apol. 66.

subserviente à revelação, “a posição filosófica mais favorável não é a do filósofo, mas a do cristão, a grande superioridade do cristianismo consistindo em não ser um simples conhecimento abstrato da verdade, mas um método eficaz a um só tempo, ciência e vida na Antiguidade” (GILSON apud Hadot, 1999, p. 363). Portanto, não é estranho a Justino a apreensão de verdades parciais pela filosofia, “a fé em Cristo dispensa a filosofia e a revelação somente suplanta a filosofia porque a consuma” (GILSON, 2006, p. 35). Sendo assim, a “doutrina da participação” afirma que alguns filósofos que viveram antes da encarnação do Cristo participaram da verdade revelada, Sócrates seria um representante emblemático que sustentaria a proposição: “[...] Χριστῷ δὲ τῷ καὶ ὑπὸ Σωκράτους ἀπὸ μέρους γνωσθέντι²⁹ [...]”; seu acesso à verdade rendeu-lhe inimigos e oposição do Estado, nada diferente do que aconteceu com os cristãos nos primeiros séculos.

Com a “doutrina da participação” Justino redimensionou ao público pagão o caráter histórico do cristianismo. A carência de ancianidade do cristianismo era motivo de ataque por parte dos algozes pagãos do segundo século, uma religião com décadas de existência não mereceria respeito por parte do público não converso. “O que era verdadeiro tinha de ser antigo. Se algo era recente, era suspeito” (BENKO apud Haykin, 2011, p. 59). Exigir o abandono das cosmogonias antigas e adesão ao cristianismo não seria tarefa fácil. Por esse motivo, “no decurso do séc. II, novas circunstâncias marcaram outro rumo à literatura cristã, imprimindo-lhe o caráter de demonstração científica, em forma apologética. Número notável de gentios, dotados de sólida formação intelectual, entraram na Igreja” (ALTANER; STUIBER, 1988, p. 69).

A demonstração científica é necessária, pois o problema a ser elaborado não é de fácil solução, Justino chega a afirmar que o que irá demonstrar, ou provar, é uma dificuldade evidente: “τὴν ἀπορίαν λυσόμεθα³⁰”, uma aporia. Qual seria a grande dificuldade a ser resolvida? Justino intenta demonstrar a universalidade do cristianismo e sua evidência nas verdades fragmentadas da filosofia grega, pois “na medida em que o cristianismo e a filosofia são ambos verdadeiros, eles não podem ser opostos um ao outro” (BLUNT, 1911, p. xii-xiii). O capítulo 23 da *Primeira Apologia* apresenta, em linhas gerais, seu plano apologético. Trata-se do centro nevrálgico das *Apologias*. Justino começa seu argumento evocando caráter verdadeiro ao seu discurso:

²⁹ II Apol. 10.8. “*This Christ who was also known in part by Socrates*” (DMPP, p. 312-313). “[...] Cristo, porém, que em parte foi conhecido por Sócrates [...]” (ISEB, p. 101)

³⁰ Cf. I Apol. 46.1.

Porém, para que agora isto também se torne manifesto para vós, tudo quanto dizemos aprendemos da parte de Cristo e antes dele dos profetas, são verdades únicas, mais antigas que todos os autores que existiram. E de forma alguma porque consideramos digno dizer-lhes que as mesmas sejam recebidas, mas porque falamos o que é verdadeiro.³¹ (I Apol. 23.1)

Sua intenção é tornar manifesto (φανερὸν) aos interlocutores pagãos a antiguidade das verdades (ἀληθῆ) que permeiam tudo aquilo que diz, verdades estas circunscritas aos ensinamentos de Cristo e dos profetas; quanto a isso, nada há de mais antigo (πρεσβύτερα), por isso são verdades dignas (ἀξιοῦμεν) de ensino. Após o prólogo, Justino expõe a ontologia daquele que fundamenta o ensino verdadeiro:

E Jesus Cristo, exclusivamente o único filho de Deus, tendo sido o Verbo gerado dele, e sendo inerentemente primogênito e poder, e pelo seu propósito tendo se tornado homem, ensinou estas coisas a nós também para resultar em transformação da raça humana. (I Apol. 23.2)

O λόγος, o Cristo, filho de Deus, primogênito e seu poder (δύναμις), tornou-se homem, ensinando tudo aquilo que resultaria em transformação (ἐπ' ἀλλαγῇ) da raça humana. Por fim a tese que será o fio condutor tanto do problema quanto da solução apresentada por Justino:

Antes que ele viesse a existir entre os homens, alguns o precederam. Sendo estas coisas relatadas de antemão pelos maus demônios por meio dos poetas que criaram mitos como ocorridos. Da mesma maneira são as coisas que falam sobre nós difamadores, que obras ímpias realizamos, das quais nenhuma testemunha e nem prova têm, e disto faremos demonstração. (I Apol. 23.3)

Alguns, mesmo antes da encarnação, tiveram acesso a Cristo e aos seus ensinamentos. Minns e Parvis sugerem, a partir de fundamentos oriundos da crítica textual, que os profetas seriam tais homens³², os desdobramentos da afirmação ao longo da obra possibilitam enquadrá-los tanto como os profetas, quanto aqueles que acessaram parcialmente a verdade, e.g., Sócrates e Heráclito³³. Contudo, as verdades que antecederam a encarnação do λόγος de Deus não estiveram imunes aos ataques dos demônios, estes subverteram-na diluindo-as em seus mitos e perseguindo³⁴ os que se achegavam às verdades reveladas. Assim como no período que antecedeu a encarnação do λόγος, no segundo século as acusações sem provas (ἀπόδειξις) eram responsáveis pelo martírio de muitos cristãos. É contra isso que Justino luta; para tanto, ambiciona expor a verdade segura e vantajosa, inerente aos cristãos, prenunciada pelos profetas

³¹ Tradução nossa. Cf. Anexo B e Introdução, iv. Texto-base.

³² “<But> certain human beings, <his prophets, proclaimed these things> in advance, before he came to be among human beings. But what was foretold by these the evil demons, myth-making through the poets, spoke of as having happened. In the same way they brought about the allegation of infamous and impious deeds against us, of which there is neither witness nor demonstration, and of this we shall make proof.” (DMPP, p. 139, 141)

³³ Cf. I Apol. 46.3.

³⁴ Cf. II Apol. 6(7).3.

e percebida entre os filósofos. Conectar o prenúncio das verdades cristãs aos profetas não é tarefa inovadora, pois os autores neotestamentários haviam aberto a trilha na qual Justino transita; tarefa difícil seria provar que os filósofos, respeitados por seus interlocutores imediatos, o séquito imperial romano, tiveram acesso fragmentado à verdade cristã. O problema que tomará atenção da presente dissertação pode ser delimitado com base na proposição de Étienne Gilson, a saber, “que relações existem entre o conhecimento racional do verdadeiro ou do bem concedido por Deus ao homem e o conhecimento revelado que o Evangelho veio acrescentar ao primeiro?” (GILSON, 2006, p. 33).

Como será demonstrado, Justino formulou o problema e o solucionou de modo satisfatório. O centro de sua abordagem gravita entre os conceitos “ἀληθής” e “λόγος”, ambos serão objeto de escrutínio da presente dissertação, desvelar o uso que Justino faz dos termos será o fundamento básico para elucidação do problema.

ii. Aspectos metodológicos e estruturais.

Infelizmente, a obra de Justino não é objeto de muitas investigações acadêmicas no Brasil. As produções recentes sobre a obra do autor não saltam aos olhos no quesito quantidade. Constatam duas dissertações de mestrado em história social, a primeira produzida por Juan Pablo Sena Pera com o título “*O Antijudaísmo de Justino Mártir no Diálogo com Trifão*”³⁵; a segunda escrita por Daniel Marques Giandoso, intitulada “*O Diálogo com Trifão de São Justino Mártir e a relação entre judeus e cristãos (Século II)*”³⁶. Maria Bernadete Frolini de Aguiar Marczyk dedicou parte do segundo capítulo de sua tese aos escritos de Justino. Seu trabalho, “*A interpretação tipológica da Bíblia e seus reflexos na representação do povo judeu*”³⁷, foi apresentado ao programa de pós-Graduação da Faculdade de Letras Orientais da Universidade de São Paulo (USP). Samuel Nunes dos Santos, inclinou seus estudos acadêmicos à obra de

³⁵ PERA, Juan Pablo Sena. *O anti-judaísmo de Justino Mártir no diálogo com Trifão*. Dissertação (mestrado em história social). Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Espírito Santo, p. 139, 2009. Disponível em: http://portais4.ufes.br/posgrad/teses/tese_3212_Juan_Pablo_Sena_Pera.pdf

³⁶ GIANDOSO, Daniel Marques. *O Diálogo com Trifão de São Justino Mártir e a relação entre judeus e cristãos (Século II)*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 231. 2011. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-19102011-163239/publico/2011_DanielMarquesGiandoso.pdf

³⁷ MARCZYK, Maria Bernadete Frolini de Aguiar. *A interpretação tipológica da Bíblia e seus reflexos na representação do povo judeu*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 149. 2010. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8152/tde-03112010-095237/publico/2010_MartaBernadeteFrolinideAguiarMarczyk.pdf

Justino, oferecendo ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás (UFG) sua dissertação de mestrado intitulada “*Identidade cristã no século II d.c.: uma análise da I Apologia de Justino Mártir*”³⁸, assim como sua tese de doutorado, a saber, “*Concepção de passado, presente e futuro na I Apologia de Justino Mártir: Uma visão do tempo histórico no século II d.c.*”³⁹. Na ótica da filosofia, com um recorte muito específico, consta a dissertação de Alexandre de Castro Prado, intitulada “*Considerações sobre a missa no séc. II segundo São Justino*”⁴⁰. A mais recente produção, é a tese de Alessandro Arzani, “*Eucaristia e identidade dos cristãos segundo Justino Mártir*”⁴¹, apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRS). Assim como Santos, a tese de Arzani é a continuação de seus estudos sobre a obra de Justino. Em 2013 defendera a dissertação de mestrado intitulada “*As ações anticristãs segundo as Apologias de Justino Mártir: Controle social e religião no Império Romano*”⁴².

Embora pareça exaustivo mencionar as produções acadêmicas, as referências são de fundamental importância para a descrição da metodologia a ser aplicada. As obras de Justino têm atraído, como demonstrado pelas dissertações e teses elencadas acima, a atenção dos historiadores, logo, as abordagens dos pesquisadores partem de metodologias historiográficas, alcançando, por consequência, conclusões históricas. A tese de Marczyk, subscrita ao campo das letras, tem como objeto de análise a exegese tipológica da Bíblia, a obra de Justino é uma, entre tantas, investigadas para sedimentar a tese da pesquisa, seu campo de atuação científica é, em essência, de ordem filológica. Por fim, a única produção no programa de filosofia, a dissertação escrita por Alexandre de Castro Prado, delimita e escrutina um tema específico da obra de Justino, a saber, a missa; sendo assim, por opção, o autor não aborda o problema filosófico central das *Apologias* de Justino.

³⁸ SANTOS, Samuel Nunes dos. *Identidade cristã no século ii d.c.: uma análise da I Apologia de Justino Mártir*. Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiás, p. 178, 2012. Disponível em: https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/SAMUEL_NUNES_DOS_SANTOS.pdf

³⁹ SANTOS, Samuel Nunes dos. *Identidade cristã no século ii d.c.: uma análise da I Apologia de Justino Mártir*. Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiás, p. 317, 2017. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tede/8026/5/Tese%20-%20Samuel%20Nunes%20dos%20Santos%20-%202017.pdf>

⁴⁰ PRADO, Alexandre de Castro. “*Considerações sobre a missa no séc. II segundo São Justino*”. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 117. 2011. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-22082012-103918/publico/2011_AlexandredeCastroPrado.pdf

⁴¹ ARZANI, Alessandro. “*Eucaristia e identidade dos cristãos segundo Justino Mártir*”. Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRS), Rio Grande do Sul, p. 245, 2019. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/200179>

⁴² ARZANI, Alessandro. “*As ações anticristãs segundo as Apologias de Justino Mártir: Controle social e religião no Império Romano*”. Universidade Estadual de Maringá (UEM), Paraná, p. 151, 2013. Disponível em: <http://repositorio.uem.br:8080/jspui/bitstream/1/2928/1/000205208.pdf>

A intenção da presente dissertação é perscrutar o problema filosófico central da obra de Justino, mais especificamente das *Apologias* e dos oito primeiros capítulos do *Diálogo Trifão*. Para dar conta do problema serão realizados três “movimentos de perscrutação”: o primeiro, de ordem histórica; o segundo subscrito ao campo da exegese; por fim, o de ordem hermenêutica. O “movimento de perscrutação” será o fundamento metodológico que norteará o presente estudo, pode ser delimitado nos seguintes termos:

Movimento de perscrutação histórico: o primeiro capítulo, “*A Apologia de Justino como um documento forense*”, deterá sua atenção ao primeiro movimento, empreendendo ênfase dupla à temática, a saber, (i) a historicidade de Justino: as *Apologias* são uma tentativa do apologista cristão de reverter a jurisprudência aplicada contra os cristãos. Sendo as *Apologias* o objeto primário de análise do presente estudo, cabe reconstruir as nuances específicas da jurisprudência romana, a saber, o *institutum neronianum* (*christianos esse non licet*), assim como o pano de fundo histórico de seu estabelecimento e as adaptações realizadas ao longo dos tempos, principalmente o *rescrito de Adriano*; (ii) análise filológica das *Apologias*, a historicidade do texto, por assim dizer: há um intenso debate acerca da unidade, ou não, das duas *Apologias*. Esclarecer a questão, apresentando as principais vertentes sobre a temática, será de fundamental importância para delimitar o problema, pois é possível que as *Apologias*⁴³ de Justino devam ser compreendidas como uma unidade documental forense, tendo em vista que sua intenção é reverter a jurisprudência que expressa a ojeriza do Estado Romano aos cristãos, a saber, *institutum neronianum* (*christianos esse non licet*). No primeiro capítulo será investigada a possibilidade de Justino ter escrito um documento com o intuito de demonstrar a relação entre o cristianismo e a verdade aos seus interlocutores pagãos, os cristãos não deveriam ser vistos como inimigos do Estado, mas sim como seus principais aliados. O apologista cristão intentava aplacar a ira do Estado ao expor o quanto os conceitos de ἀληθής e λόγος concernem ao cristianismo. Os filósofos e piedosos estimam pela verdade, logo, se o cristianismo é a verdade integral, não podem se voltar contra ele⁴⁴.

Movimento de perscrutação exegetico: tomando a exegese do excerto principal (I Apol. 23⁴⁵) como epicentro do problema filosófico de Justino, buscar-se-á apresentar evidências intratextuais concernentes às *Apologias*, dando, desta forma, corpo ao problema,

⁴³ Embora o objeto primário de análise seja as proposições apologéticas (*Primeira e Segunda Apologias*), sempre que necessário serão utilizados trechos e/ou argumentos inseridos no *Diálogo com Trifão*, pois é a obra mais extensa de Justino e apresenta um rico material que possibilita a compreensão dos métodos apologéticos utilizados pelo autor.

⁴⁴ I Apol. 2.2; 3.2; 12.5; II Apol. 15.5 [I Apol. 70.4].

⁴⁵ Cf. Anexo B. Introdução, iv. Texto-base.

ainda que de modo puramente semântico-lexical, e sedimentando caminho para as proposições hermenêuticas. O uso que Justino faz das palavras/conceitos ao longo de sua obra, e.g., “φανερός”, “ἀληθής”, “λόγος”, “γίνομαι”, “δαίμων”, “προφητικὸν πνεῦμα”, principalmente “ἀπόδειξις” e “ἔλεγχος”, será objeto de escrutínio neste segundo movimento de perscrutação, pois, ao denominar-se filósofo, desafia os leitores a mergulharem em suas teses e proposições escritas. Tanto o problema, quanto a solução proposta emanam de sua obra. Cabe ao pesquisador realizar um trabalho exegético sóbrio e atento.

Movimento de perscrutação hermenêutica: estando munido do arcabouço histórico e exegético, o presente estudo se inclinará ao passo final, o movimento de perscrutação hermenêutica. O terceiro e último capítulo se dedicará a interpretação das *Apologias* de Justino. Esse será o ambiente no qual o problema será tratado de modo mais exaustivo; além de ampliar sua delimitação, buscar-se-á esgotar, por intermédio de exposição teórico-argumentativa, as evidências que Justino oferece para solucionar o problema formulado, a saber, quais as relações existentes entre o conhecimento racional e o conhecimento revelado do verdadeiro ou do bem?

iii. Aspectos textuais (A história do texto).

Aproximadamente dezenove séculos nos separam dos manuscritos originais de Justino, três obras são autenticamente atribuídas ao autor, a saber, I e II *Apologias* e *Diálogo com Trifão*. Outros títulos são atribuídos a Justino, alguns deles se perderam com o tempo, os demais escritos carecem de autenticidade que os possa conectar ao apologista do segundo século. Eusébio de Cesaréia, proeminente historiador cristão do século IV, adiciona à lista *Discursos aos Gregos* (Λόγος πρὸς Ἑλληνας⁴⁶), *Refutação* (Ἐλεγχον⁴⁷), *A monarquia de Deus* (περὶ θεοῦ μοναρχίας⁴⁸), *Psaltès* (Ψάλτης⁴⁹) – chamado de *O Harpista* por Paul Parvis⁵⁰ –, *Da Alma* (Περὶ ψυχῆς⁵¹). Em sua primeira *Apologia*, Justino se refere a uma obra de sua autoria: *Contra todas as heresias que existiram até o presente* (σύνταγμα κατὰ πασαῶν τῶν γεγενημένων

⁴⁶ HE IV.18.3.

⁴⁷ HE IV.18.4.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ HE IV.18.5.

⁵⁰ PARVIS, Paul. *Justin's Writings* em S. Parvis e P. Foster (org.), *Justin Martyr and his Worlds*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. xiv-xv.

⁵¹ HE IV.18.5.

αἰρέσεων⁵²). Ireneu de Lyon, contemporâneo de Justino, em seu *Contra as Heresias* (*Adversus Haereses*) atribuiu ao apologista a obra *Contra Marcião* (πρὸς Μαρχῶμα συντάγμα⁵³).

Roberts e Donaldson⁵⁴ dividem os escritos de Justino em três classes: a primeira classe é composta pelos escritos genuínos, as *Apologias* e o *Diálogo com Trifão*; a segunda classe é formada por um conjunto de escritos que alguns críticos afirmam serem de Justino e outros não, *Discurso aos gregos*, *Refutação*, *Monarquia de Deus*, *Carta a Diogneto*, Fragmentos de uma obra sobre a *Ressurreição* e outros *Fragmentos*; a terceira classe de escritos é formada por aqueles que, inquestionavelmente, não são de autoria de Justino, *Exposição da Fé Verdadeira*, *Resposta aos ortodoxos*, *Perguntas dos pagãos aos cristãos*, *Carta à Zenas e Sereno* e *Refutação de certas doutrinas de Aristóteles*. As obras da última classe estão contidas no manuscrito mais antigo, a saber, *Parisinus graecus* 450. O escriba que produziu o códex atribuiu as referidas obras a Justino, por isso são mencionadas como escritos de sua autoria nas fases iniciais da crítica textual.

Trabalhar com textos tão antigos como os de Justino tem suas vantagens e desvantagens. A obra do apologista é um tesouro precioso para aqueles que empreendem estudos sobre o cristianismo primitivo. Nas *Apologias* e no *Diálogo com Trifão*, é possível perceber a recepção da tradição apostólica pelos cristãos do segundo século, a interação que tinham com o Estado Romano, os aspectos litúrgicos, *inter alia*. O arcabouço literário que Justino nos proporciona deve ser considerado como a grande vantagem extraída do trato com sua obra. As desvantagens, ou problemas, dizem respeito aos manuscritos. Slusser⁵⁵ afirma que o estado dos textos produzidos no segundo século, de modo geral, é uma dificuldade àqueles que se embrenham na pesquisa, muitos deles perderam-se ou foram destruídos por incêndios, como é o caso do único exemplar da *Epístola a Diogneto*, incinerado em 24 de agosto de 1870 em Estrasburgo durante a Guerra Franco-Prussiana. Muitas das obras do período só chegaram aos dias atuais, pois foram reconstituídas pela restauração das citações contidas em fontes indiretas através de árduos trabalhos exegéticos, hermenêuticos e filológicos empreendidos por pesquisadores determinados. Não distante dessa realidade, encontram-se os manuscritos da obra de Justino; mil e duzentos anos separam os autógrafos de Justino da edição mais antiga que possuímos da obra de Justino, o *Codex Parisinus graecus* 450. O escriba responsável pela edição é

⁵² I Apol. 26.8.

⁵³ Adv Hae IV.6.2.

⁵⁴ ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James. *Ante-Nicene Christian Library Translations of the Writings of the Fathers: Justin Martyr and Athenagoras*. T. & T. Clark, Edinburgh, 1909.

⁵⁵ SLUSSER, Michael. *Justin Scholarship, Trends and Trajectories*, em S. Parvis e P. Foster (org.), *Justin Martyr and his Worlds*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 13-21

desconhecido, mas seus esforços permitiram que a obra de Justino se sobressaísse, no que diz respeito ao texto, se comparada às obras de datação próxima às do apologista cristão. Acerca do manuscrito mais antigo Minns e Parvis asserem: “acreditamos que o texto que nos foi dado por *Parisinus graecus* 450 é o resultado da edição e correção atenta, embora otimista, em algum momento da tradição manuscrita, de um texto que era severamente lacunoso e corrupto” (MINNS; PARVIS, 2009, p. vii).

Embora seja o mais antigo, *Codex Parisinus graecus* 450 não é o único manuscrito de referência para as *Apologias* e o *Diálogo com Trifão*. *Parisinus graecus* 450, *Phillipicus* 3081 e *Ottobonianus graecus* 274, são os três Codex utilizados para a composição da obra de Justino, chamados, respectivamente, A, B e C. O primeiro, manuscrito A, é o mais antigo e significativo, datando de 11 de setembro de 1364. “O manuscrito foi adquirido⁵⁶ – presumivelmente em Veneza – por Guillaume Pellicier, bispo de Montpellier e embaixador francês em Veneza de 1539 a 1542”. (MINNS; PARVIS, 2009, p. 4).

Em 1541 foi feita a cópia *Phillippicus* 3081, o manuscrito fora produzido para compor a coleção real francesa em *Fontainebleu*. O manuscrito B apresenta datação e proveniência seguras. Em 2 de abril de 1541, o proeminente escriba Georgios Kokolos⁵⁷, alocado em Veneza na data da produção do manuscrito, finaliza sua versão e a assina. Depois de transitar por diversas mãos (Pellicier, Claude Naulot du Val, colégio jesuíta de Clermont em Paris, coleção de Meermann, Sir Thomas Phillipps, Biblioteca Britânica⁵⁸), foi vendido a um comprador particular em 2006.

Por fim, *Ottobonianus* 274 = C, um texto parcial e inferior em qualidade se comparado com A e B. Minns e Parvis, editores do aparato crítico publicado em 2009⁵⁹, propõem que C é uma cópia parcial de A. Adolf von Harnack, em sua tese sobre a independência de C de A e B, propôs uma lista de variantes textuais para comprovar sua tese, Minns e Parvis afirmam que tais variantes são erros do copista responsável por C, não variantes textuais que autenticam a independência do manuscrito C de seus antecessores. A discussão que resultou nessa conclusão

⁵⁶ Sobre o trânsito do manuscrito, cf. MARCOVICH, Miroslav. *Iustini Martyris, Apologiae pro Christianis, Dialogus cum Tryphone*. Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1994. p. 5-6. Marcovich alude para a possibilidade de que Archambault estaria correto ao propor que A fora adquirido pelo rei francês François I por intermédio de Guillaume Pellicier, embaixador da França em Veneza, em 1540. Sendo assim, o manuscrito A estava em Fontainebleau em 1550 e teria sido usado por Robert Estienne (*Stephanus*) para a composição da primeira edição das obras de Justino.

⁵⁷ Cf. MARCOVICH, 1994, p. 6.

⁵⁸ Cf. MARCOVICH, 1994, p. 6-7 (nota 13).

⁵⁹ MINNS, Denis & PARVIS, Paul. *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies*. Oxford Early Christian Text, Oxford, UK, 2009.

é um tanto extensa e técnica, por esse motivo, não será objeto de escrutínio na presente dissertação.

A obra de Eusébio de Cesareia foi um pilar de sustentação para a composição do aparato crítico, tendo em vista as lacunas encontradas no *Parisinus graecus* 450, em sua obra “História Eclesiástica” há, ao todo, doze citações diretas das apologias de Justino. “No total, as citações *eusebianas* representam pouco menos de 8% do texto das duas *Apologias*” (MINNS; PARVIS, 2009, p. 12). Os manuscritos *Sacra Parallela*, com oito citações das apologias, e *Chronicon Paschale*, com duas citações das apologias, não foram tão importantes quanto a obra de Eusébio para o preenchimento das lacunas, pois os dois manuscritos são dependentes das citações *eusebianas*.

Após a constituição dos manuscritos A, B e C, uma série de edições das *Apologias* foram produzidas. Comparativamente, as *Apologias* apreenderam mais a atenção dos estudiosos do que o *Diálogo com Trifão*, Goodenough propõe uma explicação para a ênfase nas *Apologias*, em detrimento do *Diálogo*:

O *Diálogo com Trifão*, embora não seja um texto negligenciado, não atraiu tanta atenção nem provocou tanta discussão quanto as *Apologias*. A razão para essa relativa negligência não é difícil de notar. A obra é quase tão longa quanto os quatro Evangelhos combinados, e como um todo é tão surpreendentemente maçante que, para um leitor de teologia, não pode de modo algum ter a mesma atração que as *Apologias*.⁶⁰

Antes de abordar os temas inerentes à obra, cabe reconstituir a história do texto, observando suas edições, as contribuições realizadas quanto à crítica textual, as divergências entre os estudiosos que se envolveram com o manuscrito desde a produção do *Parisinus graecus* 450 e o presente estado da arte. Para tal, serão abordadas as edições de maior expressão, embora não sejam as únicas produzidas ao longo dos anos.

A primeira data de 1551, publicada pelo erudito R. *Stephanus* (Robert Estienne), é uma cópia do manuscrito A. Assim como no *Parisinus graecus* 450, a edição de *Stephanus* coloca a *Apologia menor* (II *Apologia*) no início de sua obra. A edição brasileira, traduzida por Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin, dispõe a obra de modo inverso. Em 1554, Joachim Périon edita as *Apologias* naquele que foi o primeiro a demonstrar interesse inerente à crítica textual. Em 1593, em Heidelberg, Frederick Sylburg publica sua edição comentada e com acréscimo das citações de Eusébio. Sylburg tem como texto base a edição *Stephanus*. Mais de cem anos se passaram sem que fosse publicada uma edição de grande importância e relevância, em 1700

⁶⁰ GOODENOUGH, E. R. *The Theology of Justin Martyr*. Jena, 1923, p. 87.

e 1703 são produzidas aquelas que são as edições mais “magistrais, engenhosas e duradouras de todas” (MINNS; PARVIS, 2009, p. 15), a saber, as publicações de Johann Ernst Grabe – *Apologia Prima* em 1700 e adição da *Secunda* em 1703. Grabe inova ao colocar a *Apologia* mais longa no início e ao propor uma divisão em capítulos, a proposição taxonômica de Grabe não se manteve em edições posteriores e é diferente da convencionada atualmente. A edição de Styan Thirlby de 1722 merece atenção, pois foi a primeira a reunir as três obras consagradas e reconhecidamente de Justino, a saber, as duas *Apologias* e o *Diálogo com Trifão*. Assim como Sylburg, Thirlby tem como base a edição *Stephanus*. A terceira edição do século XVIII⁶¹, Maurista, editada por Prudentius Maran em 1742 é de grande valor, pois o editor fez uso dos manuscritos A, B e da edição *Stephanus*. A grande importância dessa obra é a proposta de divisão dos capítulos, convenção para o *corpus justiniano* até os dias atuais.

Entre as edições modernas, seis merecem destaque, sendo a última coordenada pelo ilustríssimo professor Henry Chadwick e editada por Denis Minns e Paul Parvis, a base de sustentação e fonte consultada para presente dissertação.

O primeiro trabalho a ser mencionado entre os modernos é a obra de Johann Carl T. von Otto, publicado pela primeira vez em 1842, reeditado e aprimorado em 1876. O valor da obra de Otto diz respeito ao trabalho extenso de crítica textual e coleta de materiais. Quase setenta anos após a primeira publicação de Otto, em 1911, Alfred Blunt publica sua edição com notas precisas e acuradas, Blunt mantém a divisão da obra em capítulos, tendência notada em edições anteriores. A terceira obra moderna que merece atenção é a edição de Edgar Goodspeed, apoiada nos manuscritos A e C e nas fontes indiretas, Goodspeed produziu uma obra carente de notas, isso não impediu que se tornasse a edição mais citada desde sua publicação em 1914.

Em 1994, Miroslav Marcovich publicou sua edição crítica das *Apologias*, três anos depois realizou o mesmo trabalho com o *Diálogo com Trifão*, embora os problemas levantados pelo autor acerca da crítica textual sejam de imenso valor, a obra é marcada por interferências no texto grego originalmente escrito por Justino, Minns e Parvis afirmam que “o grego de seu texto é, sem dúvida, melhor que o grego da fonte A, mas também pode ser um grego melhor que o de Justino” (MINNS; PARVIS, 2009, p. 18). As proposições críticas de Marcovich são de grande valor, suas emendas ao texto um tanto problemáticas.

Em 1996 é publicada a edição da obra de Justino na ‘*Sources Chrétiennes*’, realizada pela iniciativa de Henri de Lubac e Jean Daniélou, a coleção conta com mais de 400 títulos

⁶¹ Sobre as edições do século XVIII, cf. MARCOVICH, 1994, p. 7-8.

publicados desde a década de 1940⁶². A edição crítica de 1996 foi composta por Charles Munier, a obra tem como ponto forte uma extensa discussão acerca do cristianismo e filosofia dos tempos de Justino, Munier não tem como objeto central de sua análise os problemas de ordem textual.

Por fim, a sexta e última obra crítica de inestimável valor é a edição da coleção *Oxford Early Christian Texts*, “*Justin, Philosopher and Martyr*”, editada, traduzida, introduzida e comentada por Denis Minns e Paul Parvis, sob a tutela de Henry Chadwick. Publicada em 2009, a obra pode ser vista como um complemento à edição de Munier, pois centra sua abordagem nos aspectos textuais. A edição de Minns e Parvis é bilíngue, grego/inglês, enriquecida por uma quantidade considerável de notas exaustivas e precisas, de grande valor para aqueles que se dedicam ao estudo da obra de Justino. Além do texto crítico, Minns e Parvis proporcionam ao leitor uma introdução abordando a história do texto – parte à qual a presente dissertação é profundamente devedora; um descritivo acurado da vida e obra de Justino; uma breve exposição sobre o mundo em que Justino viveu; finalizando com um apanhado geral das obras de extrema relevância para a composição do aparato crítico. Há que se destacar a profunda contribuição da edição *Oxford Early Christian Texts* quanto à bibliografia inerente à obra de Justino.

Além de todo aparato crítico, cabe mencionar a edição em português, trata-se do volume 3 da coleção Patrística da Editora Paulus. Traduzido por Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin, a obra é enxuta no quesito comentários, breve em suas introduções e fluida quanto a leitura. Tendo em vista o propósito da coleção⁶³, a Editora é assertiva quanto ao alcance do objetivo ao qual foi proposta a coleção.

Os textos originais das *Apologias* usados na presente investigação serão extraídos da edição crítica mais recente produzida por Minns e Parvis, as notas da edição de Blunt⁶⁴ (1911) serão tomadas como fundamento conjuntamente com as da edição crítica consultada. A introdução de Marcovich será de imenso valor para a composição da discussão realizada no

⁶² JUSTINO, Mártir, *Santo Justino de Roma: I e II Apologias: diálogo com Trifão*. Introdução e notas Roque Frangiotti; tradução Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo, Editora Paulus, 1995. Série Patrística.

⁶³ “Para não sobrecarregar o texto e retardar a leitura, procurou-se evitar anotações excessivas, as longas introduções estabelecendo paralelismos de versões diferentes, com referência aos empréstimos da literatura pagã, filosófica, religiosa, jurídica, às infintas controvérsias sobre determinados textos e sua autenticidade. Procurou-se fazer com que o resultado desta pesquisa original se traduzisse numa edição despojada, porém, séria”. (ibid., 1995, p. 6)

⁶⁴ BLUNT, A. W. F. *The Apologies of Justin Martyr*. Cambridge University Press, London, 1911.

capítulo 1. A edição crítica em dois volumes de Philippe Bobichon⁶⁵ do *Diálogo com Trifão* será a base de consulta para os textos gregos do *Diálogo*. A tradução adotada será a realizada por Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. Ao longo da dissertação, serão aventadas possibilidades alternativas de tradução para determinados termos, as proposições serão fruto de exegese autoral e análise comparativa do aparato crítico supracitado.

⁶⁵ BOBICHON, Philippe. *Dialogue avec Tryphon: Édition critique, traduction, commentaire*. Academic Press Fribourg, Fribourg, 2004.

iv. Texto-base

23.1 ἵνα δὲ ἤδη καὶ τοῦτο φανερόν ὑμῖν γένηται, ὅποσα λέγομεν μαθόντες παρὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν προελθόντων αὐτοῦ προφητῶν μόνα ἀληθῆ ἐστὶ καὶ πρεσβύτερα πάντων τῶν γεγενημένων συγγραφέων. καὶ οὐχὶ διὰ τὸ ταῦτα λέγειν αὐτοῖς παραδεχθῆναι ἀξιοῦμεν, ἀλλ' ὅτι τὸ ἀληθὲς λέγομεν.

23.2 καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ μόνος ἰδίως υἱὸς τοῦ θεοῦ γεγέννηται, λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων καὶ πρωτότοκος καὶ δύναμις, καὶ τῇ βουλῇ αὐτοῦ γενόμενος ἄνθρωπος ταῦτα ἡμᾶς ἐδίδαξεν ἐπ' ἀλλαγῇ καὶ ἐπαναγωγῇ τοῦ ἀνθρωπείου γένους

23.3 πρὶν ἢ ἐν ἀνθρώποις αὐτὸν γενέσθαι, ἄνθρωποι φθάσαντές τινες. τὰ δὲ διὰ τούτων προειρημένα οἱ κακοὶ δαίμονες διὰ τῶν ποιητῶν ὥς γενόμενα εἶπον μυθοποιήσαντες. ὁν τρόπον καὶ τὰ καθ' ἡμῶν λεγόμενα δύσφημα καὶ ἀσεβῆ ἔργα ἐνήργησαν, ὧν οὐδεὶς μάρτυς οὐδὲ ἀπόδειξις ἐστὶ, καὶ τούτου ἔλεγχον ποιησόμεθα.

23.1⁶⁶ Porém, para que agora isto também se torne manifesto para vós, tudo quanto dizemos aprendemos da parte de Cristo e antes dele dos profetas, são verdades únicas, mais antigas que todos os autores que existiram. E de forma alguma porque consideramos digno dizer-lhes que as mesmas sejam recebidas, mas porque falamos o que é verdadeiro.

23.2 E Jesus Cristo, exclusivamente o único filho de Deus, tendo sido o *Logos* gerado dele, e sendo inerentemente primogênito e poder, e pelo seu propósito tendo se tornado homem, ensinou estas coisas a nós também para resultar em transformação da raça humana.

23.3 Antes que ele viesse a existir entre os homens, alguns o precederam. Sendo estas coisas relatadas de antemão pelos maus demônios por meio dos poetas que criaram mitos como ocorridos. Da mesma maneira são as coisas que falam sobre nós difamadores, que obras ímpias realizamos, das quais nenhuma testemunha e nem prova têm, e disto faremos refutação.

⁶⁶ Tradução livre do capítulo 23 da *Primeira Apologia*. Cf. Anexo B. A literalidade foi o princípio norteador para a presente tradução. As nuances exegeticas desta e de outros excertos “chave” serão apresentadas ao longo da dissertação.

CAPÍTULO 1

A APOLOGIA JUSTINO COMO UM DOCUMENTO FORENSE

1.1. Justino⁶⁷, sua identidade sobreposta e seu martírio.

À guisa de introdução biográfica, é necessário declarar que o pleno enquadramento cronológico de Justino é tarefa difícil. Goodenough, fundamentando-se em Von Harnack, no *Chronicon Paschale* e nos relatos de Eusébio de Cesaréia, afirma que a morte de Justino teria ocorrido na segunda metade do século II. “Von Harnack, portanto, conclui corretamente que a morte de Justino deva ter ocorrido entre 163 e 167, e que a tradição do *Chronicon Paschale*, situando o martírio em 165, talvez esteja correta” (GOODENOUGH, 1923, p. 76). Blunt, na mesma linha, afirma que a *Acta Martyrum Sancti Iustini et sociorum*, documento clássico e autêntico sobre o martírio de Justino, endossa que sua morte tenha ocorrido sob a administração de Júnio Rústico, *Praefectus Urbi*⁶⁸ (Roma) entre 162 e 168 (BLUNT, 1911, p. ix-x).

É a partir da data da morte que as suposições sobre o nascimento e conversão são feitas. Epifânio afirmara que Justino teria sido martirizado quando tinha trinta anos de idade, a comunidade acadêmica entende essa afirmação como referente ao tempo de conversão de

⁶⁷ Em artigo publicado em 2007, *Justin Scholarship, Trends and Trajectories*, Michael Slusser levantou o estado da arte acerca da obra de Justino. Slusser detectou duas tendências dominantes de pesquisa, a primeira chamou de “*Justino das Apologias*”, essa linha de pesquisa dedica-se à análise e desvendamento da abordagem filosófica do apologista, o estudo se concentra nas *Apologias* e nos primeiros capítulos do *Diálogo com Trifão*; a segunda linha de pesquisa, chamada por Slusser de “*Justino do Diálogo*”, dedica-se especificamente aos escritos do *Diálogo*, os estudos preocupam-se com as relações entre o judaísmo e o cristianismo no segundo século. Carl Andresen é apontado como o erudito que encabeça a primeira linha de pesquisa, o pesquisador norueguês Oskar Skarsaune é considerado o maior pesquisador sobre os temas relacionados ao “*Justino do Diálogo*”, de fato, a obra de Skarsaune é indispensável para aquele que empreende estudos sobre o *corpus justiniano*. Com sofisticação ímpar e criterioso trabalho exegético, Skarsaune desvenda uma série de problemas de ordem exegética e hermenêutica da obra de Justino. A conclusão dos estudos de Skarsaune é de grande valor para compreensão do uso dos escritos “neotestamentários” no segundo século, o pesquisador detectou nos escritos de Justino citações diretas dos escritos paulinos, conhecimento do livro de Hebreus e dos evangelhos, além de escritos da tradição contemporâneos a Justino, e.g., *Diálogo entre Jasão e Papisco* de Aristo de Pela. Ao final de seu artigo, Slusser aponta para quatro linhas de pesquisa que são carentes no que diz respeito à obra de Justino: 1. Categorias demográficas. Pesquisa voltada à construção da identidade no segundo século, judeus, cristãos, gentios, quais são as camadas sociais que se encontravam no Império Romano no decorrer do segundo século? Como enquadrar Justino? 2. A segunda linha ainda não aprofundada diz respeito à vida de Justino. Quem foi esse personagem tão emblemático do cristianismo primitivo? As fontes para essa reconstrução, segundo Slusser, seriam as pseudo-Clementinas; 3. Avaliação da categoria de apologistas, faz-se necessário identificar como Justino transcende tal nomenclatura, quais as divergências de abordagem de Justino para os chamados Padres Apologistas; 4. Produção de uma obra geral sobre Justino. Para tal empreendimento deverá ser levada em consideração a seguinte pergunta: o que o público não especializado precisa saber sobre Justino?

⁶⁸ Sobre a datação, cf. MARCOVICH, 1994, p. 11.

Justino, sem muita solidez enquadra-se a conversão do apologista cristão em 133 (Goodenough, 1923, p. 77).

A provável delimitação torna-se mais consistente após a observância do relato da *Primeira Apologia* 31.6. Na referida passagem, Justino menciona a revolta de Βαρχωχέβας, rebelião judaica ocorrida entre c. 133⁶⁹ e 135 d.C., como evento passado. Tendo em vista que a *Primeira Apologia* é o escrito mais antigo de Justino, não é possível afirmar que sua conversão tenha ocorrido após 135 d.C. Por outro lado, o campo arenoso inerente à cronologia de Justino não inviabiliza a pesquisa acerca de sua obra.

1.1.1. A identidade sobreposta de Justino.

As evidências para a reconstrução da historicidade de Justino são escassas, o ponto de partida mais seguro para delinear o Justino histórico é seu próprio relato. Filho de Prisco e neto de Báquio, Justino nascera na cidade de Flávia Neápolis⁷⁰ (Φλαουῖας Νέας πόλεως), antiga Siquém Palestina, atual Naplusa, Cisjordânia. O nome de origem latina de seu pai, *Priscus* (Πρίσκου) e o nome grego de seu avô, Βακχείου, apontam para a gentilidade de Justino, “se supõe que seus ancestrais eram colonos gregos ou romanos na nova cidade” (GOODENOUGH, 1923, p. 57). Segundo Hamman:

Os pais de Justino eram colonos abastados, talvez daqueles veteranos que haviam recebido terras do Império, o que explica a retidão de caráter do filósofo, seu gosto pela exatidão histórica e as lacunas de sua argumentação. [...] Vivera em contato com judeus e samaritanos. (HAMMAN, 1997, p. 152)

Um traço marcante de sua biografia é o relato de conversão inserido no *Diálogo com Trifão*⁷¹, a descrição de Justino diz muito acerca da concepção de filosofia e cristianismo do segundo século. O apologista se converteu pela via filosófica, sua jornada tinha como destino o conhecimento de Deus. Seu primeiro contato foi com um estoico, mas logo se desengajou ao perceber que para este o conhecimento de Deus era desnecessário; determinado, entregou-se às mãos de um peripatético, a cobrança de honorários por parte de seu mestre o desmotivou; adiante, com a “alma ardendo para ouvir o que é próprio e excelente na filosofia⁷²”, dirigiu-se a um pitagórico, a elevada exigência do mestre acerca dos conhecimentos das ciências (música,

⁶⁹ MARCOVICH, Miroslav. *Iustini Martyris, Apologiae pro Christianis, Dialogus cum Tryphone*. Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1994. p. 77.

⁷⁰ I Apol. 1

⁷¹ Cf. Dial. 2-8 (trad. ISEB).

⁷² Dial. 2.4 (trad. ISEB).

astronomia e geometria) o frustrou. Para Moreschini, a descrição de Justino é um eco do médio platonismo do século II:

A descrição da sua conversão é sem dúvida polêmica em relação às várias escolas filosóficas gregas, e manifesta hostilidade maior ou menor de acordo com elas. Ora, essas avaliações tendenciosas de Justino se harmonizam com as que eram comuns no medioplatonismo. Com efeito, os medioplatônicos consideravam atea a cosmologia de Aristóteles e o censuravam porque, segundo uma convicção que se difundira na época imperial a seu respeito, ele negava a existência da providência na terra e, com a sua doutrina do quinto elemento, punha em perigo a imortalidade da alma. Os peripatéticos, ainda, eram criticáveis porque pediam dinheiro por seu ensinamento [...]. Entre os filósofos, são os platônicos os que gozam da máxima consideração aos olhos de Justino; depois deles, os pitagóricos. Aristóteles, como se vê, possui escassa autoridade; de resto, as suas obras mais estritamente filosóficas, as chamadas "esotéricas", eram conhecidas somente em ambientes restritos. Justino, portanto, afirma também que Platão e Pitágoras teriam sido "baluarte e sustentáculo da filosofia". O mestre pitagórico com que ele teve de lidar antes da conversão ensinava que a música, a astronomia e a geometria eram conhecimentos preliminares para o estudo da filosofia (Diálogo com Trifão 3,6). Isso corresponde à posição de Teão de Esmirna, contemporâneo de Justino o qual escreveu uma obra sobre o assunto. Também Alcino (*Didask.* 7) considera as ciências como propedêuticas para separar-se do mundo da sensação e voltar-se à procura de deus. Os estoicos, porém, não teriam dado nenhuma sugestão particular para tal problema. Também isso, por mais que seja estranho, responde ao juízo dos medioplatônicos contemporâneos, que não aceitavam o panteísmo da Stoa.⁷³

A escola de maior prestígio para Justino mencionada por Moreschini, a saber, o platonismo, foi seu destino filosófico final, nessa escola assentou-se e passou a notar progresso quanto ao seu objetivo. Sob a égide da filosofia de Platão e em estado de isolamento, Justino dispôs sua alma para contemplar a Deus. Sua intenção foi frustrada com o aparecimento de um ancião, o homem de nome desconhecido travou um intenso diálogo com o apologista cristão, colocando em xeque suas convicções filosóficas e os supostos platônicos incorporados ao seu pensamento por seu tutor, e.g., sobre a natureza da alma⁷⁴. A argumentação do ancião abalou as convicções de Justino. Aflito, indagou: “Então a quem vamos tomar como mestre ou de quem poderemos tirar algum proveito se nem mesmo nestes se encontra a verdade⁷⁵?” O ancião prontamente respondeu aludindo aos profetas – mais antigos que os filósofos, que falaram inspirados pelo espírito divino (λαλήσαντες θεῖῳ πνεύματι) –, apenas eles viram e anunciaram a verdade aos homens (Οὗτοι μόνοι τὸ ἀληθὲς καὶ εἶδον καὶ ἐξεῖπον ἀνθρώποις), pois eram testemunhas fidedignas da verdade (ἀξιόπιστοι μαρτύρες τῆς ἀληθείας). Em sua fala final, o ancião desafia Justino a rogar para que “as portas da luz [lhe] sejam abertas” (φωτὸς ἀνοιχθῆναι

⁷³ MORESCHINI, Claudio em “História da Filosofia Patrística”. São Paulo, Edições Loyola, 2008. p. 72-73.

⁷⁴ Dial. 5. (trad. ISEB).

⁷⁵ Dial 7.1 (trad. ISEB).

πύλας⁷⁶); para o interlocutor misterioso, as portas da luz não são abertas a todos, a compreensão dessas verdades é, necessariamente, fruto de concessão divina, um dom. Deus e seu Cristo concedem o dom de compreender.

O verbo δίδωμι – dar – flexionado no aoristo do subjuntivo ativo (δῶ), tem como uma de suas acepções primárias o sentido de “conceder”, “confiar a alguém” ou “dar como prêmio⁷⁷”; na sentença vem acompanhado do verbo συνίημι – compreender, entender –, flexionado no infinitivo (συνιέναι), expressando *propósito* ou *fim*. O aoristo do subjuntivo apresenta uma peculiaridade, “a ação do subjuntivo é imaginada, visualizado ou concebida como acontecendo no futuro” (REGA; BERGMANN, 2004, p. 139). Até o momento final da fala do ancião o entendimento, prêmio de Deus e seu Cristo, não havia sido concedido a Justino. As portas da luz, uma vez abertas, proporcionar-lhe-iam a compreensão da verdade revelada.

Imediatamente após a partida do ancião, acendeu um fogo em sua alma (πῦρ ἐν τῇ ψυχῇ⁷⁸) pelos amigos de Cristo, a saber, os profetas. Sem desprezar sua bagagem filosófica, Justino reconhece que a fé transmitida pelo ancião é a única filosofia segura (ἀσφαλῆ) e proveitosa (σύμφορον). Sua conversão não afetou seu apreço pela filosofia grega, ele apenas considerou-a parcial, comparada ao λόγος⁷⁹ do Salvador (σωτήρος λόγων). A conversão é tecida por Justino como “a passagem das verdades parciais à verdade total, que é Cristo” (DANIELOU, apud Padovese, 199, p. 163). “O recurso à ‘sabedoria grega’ é legitimado: esta não é irreconciliável com o cristianismo, embora este não abdique a sua consciência de exclusividade”. (DÖRRIE, apud Padovese, 199, p. 163).

O relato da conversão de Justino perturbou muitos eruditos que empreenderam pesquisas acerca de sua identidade. Como enquadrar Justino? Seria um platonista cristianizado, um cristão platonizante ou nenhum dos dois? Rebeca Lyman⁸⁰ propôs uma saída interessante para a questão. Segundo Lyman, a identidade de Justino apresenta um caráter sobreposto, a ideia de uma síntese cultural estável se formando entre o poder imperial romano e a Paideia grega é inconcebível. Os escritores cristãos pré-nicenos estariam inseridos no “novo helenismo”, uma “teia pluralista, multicultural e de inspiração romana que abrangia todo o

⁷⁶ Dial. 7.2 (trad. ISEB).

⁷⁷ RUSCONI, Carlo. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. Editora Paulus, São Paulo, 2003. p. 130.

⁷⁸ Dial. 8.1 (trad. ISEB).

⁷⁹ A extensão semântica do termo λόγος é extremamente ampla, por esse motivo, a princípio, não será oferecida tradução; no segundo capítulo, ambiente no qual será realizado o segundo movimento de perscrutação, o exegético, serão oferecidas possibilidades de tradução para o termo. Cabe mencionar que Justino emprega mais de uma acepção ao termo.

⁸⁰ LYMAN, Rebeca. “Justin and Hellenism” em S. Parvis e P. Foster (org.), Justin Martyr and his Worlds, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 160-168

mundo civilizado⁸¹”. Este ambiente em constante profusão não pode ser desconsiderado nos processos de reconstrução identitária dos indivíduos do segundo século. Justino reflete a identidade cristã do século II, uma explosão identitária. Samaritano⁸², incircunciso⁸³, gentio, habitante do Império Romano⁸⁴, converso pela via filosófica, “autêntico amante da verdadeira filosofia, e que se exercitara nas obras dos gregos⁸⁵”. Olhar para Justino é olhar para a complexidade da identidade religiosa no século II.

Segundo Lyman, afirmar que o cristianismo e o helenismo do segundo século são sistemas culturais e religiosos exclusivistas é reduzir Justino à categoria de “idiota” ou “dúbio”, pois empreende um esforço considerável para articular seu pensamento em categorias que não coadunam. Von Harnack, Simon Swain, Richard Lim, William Frend, *inter alia*, teriam cometido esse erro, a consequência é a depreciação da argumentação de Justino. A corrente hermenêutica apontada por Lyman difere dessa visão estigmatizada. Para Christopher Stead a conversão de Justino ao cristianismo “foi, em muitos aspectos, uma vantagem, ao colocar-lhe novos problemas fora da agenda tradicional das escolas platônicas” (apud Lyman, 2007, p. 163).

Com essa nova abordagem, a visão binária, tantas vezes defendida por autores clássicos, é desgastada. Justino está para além dos rótulos estáticos, o apologista é um agente cultural multifacetado que tangencia aspectos díspares do pensamento do século II, tornando-se não uma terceira via identitária, mas simplesmente um indivíduo condizente com seu tempo. Nas *Apologias*, Justino reivindica um terreno comum para seus interlocutores, a defesa torna-se tanto mais eficaz quanto maior for o potencial de delineamento do imaginário do público gentio, nesse sentido, o apologista alcança êxito. Seu emaranhado argumentativo não é uma peça retórica sem correspondência em suas convicções, um sofisma por assim dizer, pelo contrário, trata-se de sua real compreensão da filosofia e da revelação. “Revestido do manto de filósofo, anunciava a palavra de Deus e combatia com as obras em prol da fé⁸⁶”.

A identidade sobreposta de Justino reflete a complexidade não menos evidente do segundo século. Nas palavras de Lyman, “para ser entendido como cristão, Justino precisa, portanto, ser colocado ‘dentro’ do helenismo, desta forma ele não representa uma ‘terceira raça’

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Dial. 120.6.

⁸³ Dial. 8.4.

⁸⁴ I Apol. 1

⁸⁵ HE IV.3.

⁸⁶ HE XI.8.

estabelecida, mas abre nossos olhos para o terceiro espaço dinâmico onde tradição, prática e cultura são combinadas de forma inovadora em sua teologia do *Logos*” (LYMAN, 2007, p. 168).

1.1.2. Martírio.

A simples descrição do martírio de Justino não é suficiente para entender a profundidade semântica do ato Imperial contra os cristãos. Se a definição da identidade de Justino é tarefa árdua, tanto mais será o exercício de (i) reconstruir seu tempo, assim como (ii) definir o que significa ser cristão no segundo século. A fim de entender a questão, traçar-se-á um trajeto em três estágios: conceituação básica, contextualização e o *coercitio* romano.

1.1.2.1. Conceituação básica do cristianismo primitivo

O campo da história é o ambiente mais seguro para delimitar as nuances do cristianismo primitivo. Von Harnack afirma que a simples pergunta “o que é cristianismo?”⁸⁷ é, em si, uma pergunta histórica. “Assim como não podemos conhecer completamente uma árvore estudando apenas suas raízes, mas também o tronco, os ramos e maneira como floresce, não podemos avaliar a religião cristã a não ser que examinemos todos os fatos de sua história” (HARNACK, 2014, p. 29).

Para Von Harnack, a melhor forma de abordar um evento histórico dessa magnitude é olhando para suas (i) conquistas, os (ii) problemas que resolveu e o (iii) real valor de seu empreendimento. Tomando como base as categorias de Von Harnack, afirmar-se-á que no campo da história, as (i) conquistas correspondem aos conversos, quantitativamente se deram em número impressionante. Já no primeiro século, período em que os apóstolos atuaram, o número de conversos saltava aos olhos. No primeiro ato dos discípulos após a ascensão de Jesus três mil pessoas foram inseridas à comunidade de Cristo; o evangelista Lucas relata: “Então, os que lhe aceitaram a palavra foram batizados, havendo um acréscimo naquele dia de quase três mil pessoas”⁸⁸. Ainda no primeiro século a reação violenta do Estado fora colocada em prática,

⁸⁷ HARNACK, Adolf von. *O que é cristianismo?* São Paulo, editora Reflexão, 2014.

⁸⁸ Atos 2.41. (ARA)

a saber, o *institutum neronianum*, expresso pela fórmula *christianos esse non licet* (não é permitido haver cristãos). A perseguição não impediu o avanço das conquistas, pelo contrário, o sangue dos mártires era semente de cristãos, como é possível notar na emblemática frase de Tertuliano: *Sanguis martyrum est semen christianorum*⁸⁹. Justino não estava alheio à situação, como bem afirmou Samuel Nunes dos Santos: “sua compreensão do cristianismo e a situação dos cristãos no Império se revelaram como a base de sua atuação em seu presente e o porquê de sua tensão. Estar num presente aguardando um futuro escatologicamente promissor para os cristãos, mas ainda não cumprido, a visão dos cristãos sendo injustiçados nos tribunais o forçaram a se levantar, a agir” (SANTOS, 2017, p. 289). A convicção na dimensão escatológica da fé sustentava o ímpeto pelo martírio por parte dos cristãos; a incompreensão dessa realidade, por ser da ordem da fé, impulsionava o Estado a impingir a pena de morte contra os cristãos. Justino constata tal realidade:

Καὶ ὑμεῖς, ἀκούσαντες βασιλείαν προσδοκῶντας ἡμᾶς, ἀκρίτως ἀνθρώπινον λέγειν ἡμᾶς ὑπειλήφατε, ἡμῶν τὴν μετὰ θεοῦ λεγόντων, ὥς καὶ ἐκ τοῦ ἀνεταζομένου ὑφ’ ὑμῶν ὁμολογεῖν εἶναι Χριστιανούς, γινώσκοντες τῷ ὁμολογοῦντι θάνατον τὴν ζημίαν κεῖσθαι, φαίνεται⁹⁰.

Em outra passagem, Justino faz menção específica à pregação apostólica descrita anteriormente, mais uma vez entende que a conquista do evangelho mediante a pregação estaria sob a sombra do iminente martírio:

τὸ οὖν εἰρημένον Ῥάβδον δυνάμει ἐξαποστελεῖ σοι ἐξ Ἱερουσαλήμ προαγγελτικὸν τοῦ λόγου τοῦ ἰσχυροῦ, ὃν ἀπὸ Ἱερουσαλήμ οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ ἐξελθόντες πανταχοῦ ἐκήρυξαν, καί, καίπερ θανάτου ὀρισθέντος κατὰ τῶν διδασκόντων ἢ ὅλως ὁμολογούντων τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ, ἡμεῖς πανταχοῦ καὶ ἀσπαζόμεθα καὶ διδάσκομεν⁹¹.

O segundo aspecto mencionado por Von Harnack, (ii) “os problemas resolvidos”, é extremamente amplo, fugindo ao escopo da presente dissertação. Adiante abordaremos o problema que um integrante da cristandade formulou e resolveu, Justino Mártir abriu caminho

⁸⁹ “O sangue dos mártires é semente de cristãos”. *Apologeticum* 50.13.

⁹⁰ I Apol. 11.1. “But you, when you heard that we were awaiting a kingdom, rashly supposed that we were talking about one that was human, though we were talking about the one that is with God. This is apparent also from our confessing, when we are examined by you, that we are Christians, though we know that the penalty appointed for a confessor is death”. (DMPP, p. 101) “Até vós, apenas ouvindo que esperamos um reino, logo supondes, sem nenhuma averiguação, que se trata de reino humano, quando nós falamos do Reino de Deus. Isso aparece claro pelo fato de que, ao sermos interrogados por vós, confessamos ser cristãos, sabendo como sabemos que tal confissão traz consigo a pena de morte.” (ISEB, p. 26-26)

⁹¹ I Apol. 45.5. “So, then, the saying, ‘he shall send for you a scepter of power from Jerusalem’, announces in advance the powerful word which his apostles, going out from Jerusalem, proclaimed everywhere, though death had been decreed against those who taught or simply confessed the name of Christ, which we everywhere both embrace and teach”. (DMPP, p. 199) “Portanto, o que ele diz, “Enviar-te-á de Jerusalém o cetro de poder”, era anúncio antecipado da palavra poderosa que, saindo de Jerusalém, os apóstolos pregaram por toda parte e que nós, a despeito da morte decretada dos que ensinam ou absolutamente confessam o nome de Cristo, em todo lugar também a abraçamos e ensinamos.” (ISEB, p. 61)

para que muitos expandissem a temática. Para que a lacuna deixada não interponha o bom desenvolvimento da obra, citar-se-á – sem maiores elaborações, pois tais serão apresentadas no segundo e terceiro capítulos – uma das passagens que apresenta indícios da solução do problema, a saber, como relacionar o conhecimento racional e o conhecimento revelado?

2. τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμνήσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε. 3. καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοὶ εἰσι, κἄν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἑλλήσι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραάμ καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαὴλ καὶ Ἠλίας καὶ ἄλλοι πολλοί, ὧν τὰς πράξεις ἢ τὰ ὀνόματα καταλέγειν μακρὸν εἶναι ἐπιστάμενοι τανῦν παραιτούμεθα⁹².

Por fim, (iii) o real valor do empreendimento do cristianismo é propagação da salvação. Os cristãos são agentes de paz, pois professam a doutrina de Deus e seu Cristo: “Ἀρωγοὶ δ’ ὑμῖν καὶ σύμμαχοι πρὸς εἰρήνην ἐσμὲν πάντων μᾶλλον ἀνθρώπων, οἱ ταῦτα δοξάζομεν [...]”⁹³. A doutrina de Cristo não apenas fala ao intelecto como dispõe à ação⁹⁴, por esse motivo os cristãos são agentes de paz. O martírio dos cristãos tornara-se o maior instrumento de pregação, como bem disse Tertuliano, por meio do sangue conheceram Aquele que verteu seu Sangue; a aguda demonstração de fé fora, no primeiro século da era cristã, o maior instrumento de propagação do real valor do empreendimento do cristianismo, a saber, a salvação. O interesse primário de Justino ao escrever as *Apologias* é conduzir seus interlocutores ao conhecimento da verdade: “καὶ παυσόμεθα λοιπόν, ὅσον ἐφ’ ἡμῖν ἦν πράξαντες, καὶ προσευξάμενοι τῆς ἀληθείας καταξιωθῆναι τοὺς πάντη πάντας ἀνθρώπους⁹⁵”; cabe resgatar a equação formulada anteriormente, “a filosofia cristã (doutrina/revelação) conduz o homem à felicidade (o conhecimento da verdade plena, o Cristo de Deus)⁹⁶”.

⁹² I Apol. 46.2-3. “2. *We were taught, and we mentioned before, that Christ is the first-born of God, being Logos in which the whole race of human beings shared.* 3. *And those who lived with Logos are Christians, even if they were called atheists, such as among the Greeks, Socrates and Heraclitus and those similar to them, and among the barbarians, Abraham and Ananias and Azarias and Misael and Elijah and many others whose deeds and names, for present, we forbear to list, thinking it to be tedious*”. (DMPP, p. 201) “2. Nós recebemos o ensinamento de que Cristo é o primogênito de Deus e indicamos antes que ele é o Verbo, do qual todo o gênero humano participou [conhecimento revelado]. 3. Portanto, aqueles que viveram conforme o Verbo são cristãos [conhecimento racional com fragmentos da revelação], quando foram considerados ateus, como sucedeu entre os gregos com Sócrates, Heráclito e outros semelhantes; e entre os bárbaros com Abraão, Ananias, Azarias e Misael, e muitos outros, cujos fatos e nomes omitimos agora, pois seria longo enumerar.” (ISEB, p. 61-62)

⁹³ I Apol. 12.1. “*Yet we more than all people are your allies and fellow soldiers for peace [...]*” (DMPP, p. 101). “Somos vossos melhores ajudantes e aliados para a manutenção da paz, pois professamos doutrinas [...]” (ISEB, p. 27).

⁹⁴ Cf. I Apol. 16.8.

⁹⁵ II Apol. 15.4 [I Apol. 70.3] “*And now we conclude, having done as much as we could and also praying that all people everywhere will be made worthy of the truth.*” (DMPP, p. 269) “Feito o que dependia de nós, aqui pomos ponto final. Acrescentamos nossas súplicas a Deus, para que a todos os homens de todo o mundo seja concedido conhecer a verdade.” (ISEB, p. 106)

⁹⁶ Cf. nota 21.

Arelado ao aspecto histórico está o aspecto semiótico do cristianismo. O martírio era, *inter alia*, fruto da incompreensão de ordem simbólica. Gerd Theissen⁹⁷ trabalhou a questão estressando-a ao ponto da exaustão. Em seu compêndio teórico delimita o cristianismo primitivo em três expressões simbólicas fundamentais: o *mito*⁹⁸, o *rito* e o *ethos*. O *mito* abarca tudo aquilo que diz respeito à narrativa fundamental; o *rito* é comportamento alheio à vida cotidiana; por fim, o *ethos* diz respeito à linguagem de sinais expressa, principalmente, pelo comportamento dos indivíduos conectados ao *mito* e ao *rito*. De modo prático, o *mito* é a narrativa histórico-salvífica que remonta aos profetas – “história e *mito* formam uma unidade singular e cheia de tensão. Uma pessoa concreta torna-se uma divindade, uma divindade encarna-se numa pessoa concreta” (THEISSEN, 2009, p. 32); o *rito*, sua expressão cúlrica, e.g., a eucaristia; o *ethos*, sua expressão prática⁹⁹, o comportamento ético – “[o cristianismo] radicaliza o *ethos* transmitido quando normaliza a agressividade, a sexualidade e a comunicação humana até o mais íntimo e também para além do socialmente controlável” (THEISSEN, 2009, p. 33). Segundo Theissen,

se consideramos a religião como uma linguagem de sinais, isso significa, então, que não lhe atribuímos apenas um caráter semiótico, mas também um caráter *sistêmico*: hoje, sabemos que “sinais” só podem desempenhar sua tarefa em relação e oposição a outros sinais. Eles constituem, juntos, um “sistema”. De igual maneira, os sinais e as formas de expressão de uma religião configuram um sistema de sinais, uma “língua” homogênea, governada por determinadas regras e composta por elementos específicos, da mesma forma que uma língua é determinada pela gramática e pelo léxico. (THEISSEN, 2009, p. 17)

O martírio é consequência desse entrechoque simbólico que se dá na história, compreendê-lo é apreender o cristianismo primitivo em sua mais primeva formatação.

Em Justino é possível notar os três aspectos semióticos inerentes ao cristianismo: o *mito*, aludido exaustivamente pelo apologista cristão, diz respeito à preexistência de Cristo, o anúncio de sua vinda, sua encarnação, sacrifício salvífico e ressurreição¹⁰⁰. A eucaristia, o batismo e a expressão cúlrica¹⁰¹ são os elementos do *rito* descritos por Justino. Por fim, o *ethos* cristão dispunha a comunidade a viver em paz, compromissada com a verdade, pois é ela quem gera

⁹⁷ THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos, uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo, Paulinas, 2009.

⁹⁸ Theissen compreende o termo em seu sentido etimológico primário, a saber, relato ou história de fundação.

⁹⁹ O argumento de Justino circundará constantemente na esfera simbólica do *ethos* cristão, em suma, seu argumento tem como proposição nuclear: “Os cristãos são bons cidadãos, os julgue por seus crimes, não por seu nome”. Cf. I Apol. 2.3; 3.1; 4; 68; II Apol. 11.8; 12.4.

¹⁰⁰ Cf. I Apol. 13.2; 16.8; 21.1; 23.1-2; 26.1; 31.7; 32.2-13; 33.1-5; 34.2; 35.1, 6; 36.2-3; 38.7; 39.3; 41.1; 42.1; 45.1; 46.2-4; 49.1-7; 52.3; 53.6; 54.2-4; 56.1; 57.1; 58.1, 3; 61.3-4; 62.3-4; 63.3, 10, 14; 66.2; 67.2; II Apol. 5(6).4; 7(8).3-4; 10.1; 10.8.

¹⁰¹ Cf. I Apol. 13.1; 6.2; 61.3, 10, 12; 65.1, 3-5; 66.1-2, 4; 67.3, 5, 7.

piedade, e com disposição de vida compatível à sua convicção de fé, aderindo à virtude em detrimento do vício¹⁰².

Partindo do fundamento de Von Harnack e Theissen, é possível afirmar que o cristianismo primitivo se dá na história e é dotado de sentido semântico peculiar que, por si só, afronta todo o universo semântico romano, seja por sua realidade existencial, seja pela incompreensão de seus contemporâneos. O martírio é, portanto, um ato de coerção banal impingido pelo Estado Romano contra aqueles que estão inseridos em um universo simbólico divergente. A efeito de ilustração, o *mito* cristão afronta a religião estatal ao se definir como monoteísta; a incompreensão do *rito*, e.g., a eucaristia (vista como canibalismo bárbaro¹⁰³), rendeu ao cristianismo a acusação de sacrilégio; o *ethos*, em sua expressão mais aguda, o martírio, era descrito como desprezo à vida. Por esse motivo, o cristianismo é enquadrado como *superstitio illicita* em todo o Império Romano, “quando os magistrados romanos acusarem os cristãos de impiedade e blasfêmia, terão toda a razão do seu ponto de vista; entre o monoteísmo estrito e o panteísmo, não há qualquer plataforma de entendimento possível¹⁰⁴”.

Balizar conceitualmente o cristianismo não é tarefa fácil, por não ser o foco do presente estudo, a tarefa se restringirá aos supostos apresentados acima¹⁰⁵. A partir das definições básicas listadas, se faz necessário partir do campo teórico para o histórico.

1.1.2.2. Contextualização do cristianismo primitivo.

Otávio Augusto, primeiro imperador romano, abre uma nova era a partir do ano 27 a.C., as profundas crises e convulsões sociais foram aplacadas pela disposição do Estado recém centralizado e estabilizado. Os dois primeiros séculos da era cristã foram marcados pelo apogeu do dinamismo imperial erigido por Otávio Augusto. Em um ambiente envolto em mística e

¹⁰² Cf. I Apol. 4.1; 10.1-2; 12.1; 15.13; 21.6; 27.5; 40.8; 44.1-3; 45.1; 43.6; 48.5; 61.7; 66.1; 67.6; II Apol. 1.2; 7(8).2; 11.7-8; 14.1-2.

¹⁰³ “...por volta do ano 150, Frontão, retórico notável mas não genial, que conta com Lúcio Vero e o futuro imperador Marco Aurélio entre os seus discípulos, afirma gravemente que está informado de que os cristãos envolvem uma criança em farinha e obrigam o neófito a varar-lhe o coração e a beber o seu sangue; e que depois a assembleia divide freneticamente entre si o corpo da vítima. A este quadro acrescenta-se o das orgias coletivas e das grandes luxúrias a que se entregariam os componentes da seita detestada, uma vez apagadas as luzes!” (PETIOT, 1988, p. 166-167)

¹⁰⁴ PETIOT, Henri (DANIEL-ROPS), *A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires*. Editora Quadrante, São Paulo, 1988. p. 145.

¹⁰⁵ Para um estudo mais aprofundado e sistemático sobre a questão, Cf. HARVEY, Susan Ashbrook; HUNTER, David G. *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford, Oxford University Press, 2011.

disposições religiosas de todas as ordens, não demorou muito para que o sucesso da gestão imperial convergissem para um culto ao Estado personificado na figura do imperador, o ambiente era propício para a implementação de tal estrutura. A porção oriental do Império, acostumada às divinizações, eleva o imperador ao status divino de bom grado. “Nele pareciam fundir-se o herói grego e o “deus salvador” dos mistérios da Ásia. [...] Assim se vai estabelecer em todas as partes do Império o culto imperial”. (PETIOT, 1988, p. 121). Esse é o ambiente onde o cristianismo será forjado, o Império Romano é o espaço de desenvolvimento da “embriogênese do cristianismo, nesse período a criança [a jovem comunidade cristã] tem todos os seus órgãos, separa-se da mãe e viverá, daí por diante, sua própria vida” (RENAN apud Hamman, 1997, p. 5). A iminência da tensão estava posta, Bogaz, Couto e Hansen detectam bem os traços marcantes do referido cenário:

No império, a religião era um departamento do Estado. Tratava-se de um serviço controlado pelo qual se cobravam impostos e se prestavam favores à população. Havia uma interação entre o Estado e a religião. Cultuar o Imperador como Senhor (*Dominus*), era cultuar o Estado. Para confirmar este poder, o imperador tinha as prerrogativas da divindade: *Augustus Divinus*, preservador da vida. Chamava-se *Pontifex Maximus, Dominus et Deus*. Esses títulos são ironizados pelos cristãos. Aceitam o poder civil dos imperadores e seus comparsas, mas não o poder religioso. O cristianismo distingue a verdadeira e a falsa religião, apontando o culto imperial como falso, pois gerava a morte e a destruição dos opositores.¹⁰⁶

O cristianismo, em sua identidade histórico-simbólica, só poderia assumir uma postura em meio a essa realidade, um *non possumus* pleno e inegociável. A resposta imediata ao *non possumus* cristão é o martírio impingido pelo Estado. O atentado contra a vida resultante de choques simbólicos não é novidade: Estevão¹⁰⁷, João Batista¹⁰⁸, Tiago¹⁰⁹, Paulo¹¹⁰, *inter alia*, foram martirizados no primeiro século, a ojeriza aos cristãos era uma realidade inerente ao seu nascimento. “Na Sagrada Escritura, [o termo ‘*martiria*’] apresenta-se como um gênero literário, com os seguintes passos: Inicia-se uma conspiração dos inimigos, provocando a sentença. Descreve-se o processo de condenação, na qual o réu confessa a fé e desafia os opositores. Esta discussão ocorre diante de tribunais, quando não há martírio sumário” (BOGAZ; COUTO; HANSEN, 2008, p. 92).

¹⁰⁶ BOGAZ, Antônio S; COUTO, Márcio A; HANSEN, João H. *Patrística: Caminhos da tradição cristã. Textos, contextos e espiritualidade da tradição dos Padres da Igreja antiga, nos caminhos de Jesus de Nazaré*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 93.

¹⁰⁷ At 6.8-7.60.

¹⁰⁸ Mc 6.17-29.

¹⁰⁹ At 12.2, mencionado por Eusébio em II 9; IV, 22.4.

¹¹⁰ HE II 22.7,8.

Esse é o cenário para o desenvolvimento daquilo que Henri Petiot chamou de “A Revolução¹¹¹ da Cruz”. A ocorrência do entrelaço entre o cristianismo e o estatismo romano evoca “três elementos fundamentais: uma *situação* revolucionária, uma *doutrina* revolucionária e um *corpo* revolucionário” (PETIOT, 1988, p. 134). A *situação* revolucionária diz respeito ao questionamento dos aspectos morais e sociais comuns ao Estado Romano. Em essência, o cristianismo provocara a transcendência dos valores vigentes. Nesse sentido, o *mito* cristão age como deformador da fisionomia do culto ao Estado em todos os níveis. Justino atribui ao imperador, epicentro do culto estatal, o status de governador de homens (βασιλεῖς καὶ ἄρχοντας ἀνθρώπων¹¹²), na mesma passagem afirma que somente Deus é digno de adoração (ὅθεν θεὸν μὲν μόνον προσκυνούμεν¹¹³); a *doutrina* revolucionária, escancarada pelos *ritos* principais, a saber, a eucaristia e o batismo, é um convite à ação, a inércia não condiz com a postura dos que estão à mesa e foram lavados em nome de Cristo. A eucaristia é exclusividade dos cristãos, a fé e o batismo são os requisitos para se assentar à mesa; aqueles que compartilham do pão e do vinho vivem conforme Cristo os ensinou (βιοῦντι ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν¹¹⁴).

O verbo que Justino usa para descrever a ação dos cristãos é muito peculiar. Trata-se do verbo βιώω, na passagem em questão um particípio flexionado no tempo presente ativo, dativo e neutro. Na língua grega existem dois verbos para expressar a ideia de “viver”, o que Justino usou e o verbo ζάω. O primeiro, está relacionado as dimensões temporais e concretas da vida, diz respeito ao ‘modo de viver’ de uma pessoa, que “não é considerado, no entanto um evento histórico de uma vez para sempre, mas sim como ‘tipo’ de um comportamento supertemporal que existe lado a lado com outros ‘tipos’ possíveis¹¹⁵”. O verbo βιώω expressa a realização das diversas e variadas impressões do indivíduo no tempo e no espaço. O verbo ζάω, por sua vez,

¹¹¹ Petiot assume as dificuldades do emprego da expressão “Revolução”, principalmente pela realidade de seu tempo, o conturbado século XX. O autor pondera que seu uso diz respeito ao sentido etimológico mais puro, carregando a ideia de mudança.

¹¹² Cf. I Apol. 17.3.

¹¹³ I Apol. 17.3 O verbo προσκυνέω, traduzido pela palavra ‘adorar’ por Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin e ‘*whorship*’ por Denis Minns e Paul Parvis, descreve uma cena dramática de alguém prostrando-se e colocando a face rente ao chão, após o ato, beija-o em reverência a quem está diante dele. O verbo é a junção da preposição προς [em direção a] e do verbo κυνέω [beijar], a tradução mais literal seria “em direção a beijar [o chão]”. O dicionário BDAG apresenta duas acepções, a primeira: “homenagem a homens de nível ou categoria superior”; a segunda: “homenagem prestada a Deus e ao Cristo ascendido, assim como aos seres celestiais e aos demônios” (BDAG, p. 548). DITNT afirma que no contexto do império o verbo “veio a ser empregado em conexão com a deificação dos soberanos, e com o culto ao imperador romano”. (DITNT, p. 1455) Sendo assim, há uma acepção transcendente e outra imanente para o termo. Justino intencionalmente condiciona a acepção à esfera transcendente quando utiliza o adverbio ‘μόνον’ (somente), afrontando deste modo a prática corrente no Estado Romano. No Império, o signatário da nação era digno de adoração nas duas esferas: na imanente, pois era o chefe do Estado; e na transcendente, pois era considerado uma divindade.

¹¹⁴ Cf. I Apol. 66.1.

¹¹⁵ DITNT, p. 2641.

amplia o horizonte, atribuindo uma dimensão espiritual ao termo, tal acepção remonta à filosofia grega, segundo Hans-Georg Link:

[...] na história da filosofia grega, duas tendências que se podem perceber dentro desta área de pensamento: em primeiro lugar, a vida verdadeira se divorcia progressivamente dos eventos concretos de todos os dias, e se transfere para um mundo sobrenatural e divino; e, em segundo lugar, a vida se encara sempre mais como uma coisa tangível, “científica”, de tal modo que a vida humana verdadeira se manifesta não tanto na continuidade dos eventos históricos quanto nos momentos descontínuos da visão extática, totalmente divorciados da história.¹¹⁶

O verbo ζάω não é estranho às *Apologias*. Em I Apol. 8.2 Justino faz uso da expressão intencionalmente. No excerto em questão, o apologista assere que, por desejarem a vida eterna e pura (αἰωνίου καὶ καθαροῦ βίου), os cristãos não querem viver na mentira (ζῆν ψευδολογοῦντες), sua maior aspiração é estar na companhia de Deus (ἐπιθυμοῦντες τῆς μετὰ θεοῦ). O aspecto espiritual da vida é o centro da atenção do apologista no excerto, a vida eterna é a correspondência do viver (ζάω) na verdade em detrimento do viver na mentira. Por conhecer as acepções de βιώω e ζάω, pode-se concluir que há uma intenção no uso do verbo βιώω em I Apol. 66.1; viver conforme Cristo ensinou diz respeito a expressão de um comportamento supertemporal dos cristãos. A flexão do verbo βιώω no particípio presente ativo (βιοῦντι) corrobora a afirmação, pois “expressa uma ação *contínua e linear*” (REGA; BERGMANN, 2004, p. 200). Portanto, a *doutrina* revolucionária dispõe os cristãos à vida supertemporal, *ritos* fundamentais agem como força motriz para tal.

Além da *doutrina* revolucionária, é possível notar o terceiro elemento fundamental da “Revolução da Cruz”, o *corpo* revolucionário. A horda de cristãos espalhados “pelo mundo inteiro” (πανταχοῦ πάντων) crescia em larga escala, o martírio produzia o efeito contrário do esperado, a devoção aumentava e os mártires tornavam-se força centrípeta para os não conversos. Na *Carta a Diogneto*, documento contemporâneo de Justino, há um relato dramático sobre a questão: “Não vês como são lançados às feras a fim de obrigá-los a renegar seu Senhor e não se consegue vencê-los? Não vês como, quanto mais os castigas à morte, mais se multiplicam? Estas coisas não têm marcas de mãos humanas; elas pertencem ao poder de Deus; elas são provas de sua presença¹¹⁷”. Ainda a esse respeito, Dawson afirma que

[...] na cultura dos primeiros cristãos, a figura do mártir tomou o lugar da figura do herói da cultura pagã, e as vidas e lendas dos mártires substituíram os mitos heroicos e lendas que eram os elementos mais populares e persistentes da antiga cultura. [...] Desde cedo, o culto dos mártires também encontrou expressão na arte e arquitetura, assim como na arte das catacumbas e na influência do *martyrium*, ou câmara

¹¹⁶ DITNT, p. 2644.

¹¹⁷ Diog. VII 7-9.

funerária, no desenvolvimento da igreja de planta centralizada com cúpula. Em Roma, sobretudo, a vida da Igreja centrava-se nos grandes cemitérios suburbanos que surgiram em propriedades privadas, fora dos muros da cidade. Aí ficavam os túmulos dos mártires, onde eram celebradas as festividades ou aniversários, de modo que a Igreja prestava culto na presença dos mártires. (DAWSON, 2014, p. 186-187)

O testemunho, proveniente do *ethos* cristão em sua expressão mais dramática, agiu como instrumento de atração para muitos. O próprio Justino, ainda gentio, voltou seus olhos para os cristãos por causa do martírio, como é possível notar em seu relato: “ao ver como caminhavam intrepidamente para a morte e para tudo o que é considerado espantoso, comecei a refletir que era impossível que tais homens vivessem na maldade e no amor aos prazeres¹¹⁸”. Segundo Petiot, “os mártires dão testemunho de Cristo de duas formas: pela palavra e pelo sangue. [...] O sangue é o cimento que mais fortemente liga entre si os seguidores de uma causa: foi ele que selou o cristianismo nascente” (PETIOT, 1988, 187-188).

A “Revolução da Cruz” não foi alvo apenas do aparelho estatal. A postura assumida pelo Império contagiou a sociedade. A opinião pública passou a se inflamar contra os cristãos, em primeiro lugar por motivações econômicas: o cristianismo, à medida que se expandia, começava a afetar drasticamente o comércio de animais outrora destinados aos rituais de libação; além dos criadores de animais, os artesãos especializados em artefatos religiosos foram afetados por conta do caráter monoteísta do cristianismo. Em segundo lugar, o sentimento de iminente transformação inerente ao *ethos* cristão – exigida do converso – gerou indisposição por parte da sociedade romana nos primeiros séculos. Unido a esses elementos de ordem econômica e social, notabilizou-se a ampliação da boataria em torno do *savoir-faire* cristão, a comunidade recém-formada era acusada de incesto, canibalismo, imoralidade, *inter alia*. Desta forma, o aparelho estatal passa a ser a caixa de ressonância da *vox populi*, uma realidade já anunciada anteriormente, como é possível constatar no relato da crucificação de Jesus. No caso em questão, a inflamação popular é endógena, ou seja, uma horda de judeus incitando a punição de um judeu, considerando criminoso um inocente¹¹⁹. Essa tendência se espalha proporcionalmente à expansão do cristianismo, atingindo os gentios que instavam o Estado contra a iminente ameaça. Expandindo um pouco a questão, Petiot assere:

Que razões profundas teriam determinado esta corrente anticristã? Houve, sem dúvida, muitos fatores que contribuíam para ela: a austeridade com que os fiéis viviam e que demonstravam pela sua conduta; a condenação, ao menos implícita, que assim lançavam sobre as diversões imorais dos seus contemporâneos; o segredo que rodeava as suas reuniões, frequentemente noturnas e subterrâneas; o desprezo

¹¹⁸ II Apol. 12.1. (trad. ISEB)

¹¹⁹ Cf. Mt 27.15-26; Mc 15.6-15; Lc 23.13-25.

que o povo sente por tudo o que é humilde e pobre, não avalizado pela fortuna; e, por último, à medida que as perseguições se estendiam, o prazer feroz da denúncia e do assassinato, o sadismo da população. Quando a *vox populi* se faz ouvir – contrariamente ao adágio – nem sempre é a voz de Deus, nem mesmo a da razão e do bom senso. (ibid., p. 166)

A efeito de ilustração, cabe mencionar o *grafitto* descoberto em 1857 nas proximidades do monte Palatino (Figura 1). Oriundo do final do século II, datado do ano 200, o registro expressa o sentimento anticristão vigente no Império. Na figura há um asno sendo crucificado enquanto um tal Alexamenos o adora, abaixo da cruz há a legenda Αλεξαμενος σεβετε θεον (Alexamenos adora o seu deus). Além das acusações cruciais – ateísmo, imoralidade, lesa-majestade –, era comum a acusação de que os cristãos adoravam um deus com cabeça de asno (burro), tratava-se da acusação de onolatria. Na descrição de Rodolfo Lanciani:

Nosso Senhor é representado com a cabeça de um jumento, amarrado à cruz, com os pés apoiados em um pedaço de tábua horizontal. À esquerda da cruz está a figura de um jovem cristão, Alexamenos, com os braços erguidos em adoração ao seu Deus crucificado, e toda a composição é ilustrada e explicada pela legenda ΑΛΕΞΑΜΕΝΟΣ ΣΕΒΕΤΕ ΘΕΟΝ: "Alexamenos adora (seu) Deus."¹²⁰



Figura 1. Caricature of the crucifixion.
Fonte: LANCIANI, 1890, p. 123.

A profusão dos martírios provocados nesse contexto não verteu apenas o sangue dos cristãos, o alarido dos apologistas passou a ecoar como forma de resistência à barbárie. Segundo Barnard, “a aparição dos apologistas cristãos é uma indicação de que a Igreja levou a sério essas calúnias e decidiu fazer algo a respeito delas. Os cristãos tinham que ser justificados contra as

¹²⁰ LANCIANI, Rodolfo. *Ancient Rome in the Light of Recent Discoveries*. Cambridge, Riverside Press, 1890, p. 121-123.

falsas acusações; o próprio imperador deve saber dos erros cruéis perpetrados em seu nome” (BARNARD, 1967, p. 2).

Além dos aspectos políticos e sociais inerentes ao martírio, o Império Romano estabeleceu um aparato jurídico especificamente direcionado à principal *superstitio illicita*, o cristianismo. A apreensão da jurisprudência romana é imprescindível para a presente pesquisa, pois as reivindicações das prerrogativas legais são evocadas por diversos apologistas do século II, entre eles, Justino. A próxima seção se dedicará à demonstração da jurisprudência romana no tocante à cristandade.

1.1.2.3. Jurisprudência e *coercitio* romano.

As chamas do grande incêndio de 18 de julho de 64 d.C. consumiram a cidade de Roma ao mesmo tempo em que forjaram a jurisprudência contra os cristãos. Os seguidores de Cristo foram feitos bodes expiatórios por Nero, a culpa do desastre caiu sobre os ombros dos integrantes da cristandade. Sob o ordenamento de Nero, o Império passara a vilipendiar e acostrar os cristãos. Suetônio expressa o ato estatal ao escrever a biografia de Nero: “Sob o seu reinado, muitos foram punidos e reprimidos severamente e muitas coisas instituídas: [...] Aos cristãos, espécie de homens afeitos a uma superstição nova e maligna, infligiram-se-lhes suplícios¹²¹”. Em um tom crítico, o historiador Tácito, contemporâneo de Nero, constata a arbitrariedade do intento: “Para livrar-se de suspeitas, Nero culpou e castigou, com supremos refinamentos de crueldade, uma casta de homens detestados por suas abominações e vulgarmente chamados de *cristãos*¹²²”. Em sua obra de maior destaque, *Apologeticum*, Tertuliano evoca a evidência histórica de que a jurisprudência romana contra os cristãos tem sua gênese na administração de Nero:

Consultai vossas histórias. Verificareis que Nero foi o primeiro que atacou com seu poder imperial a seita Cristã, fazendo isso, então, principalmente em Roma. Mas nós nos gloriamos de termos nossa condenação lavrada pela hostilidade de tal celerado porque quem quer que saiba quem ele foi, sabe que nada a não ser uma coisa de especial valor seria objeto da condenação de Nero.¹²³

¹²¹ SUETONIO. *A vida dos doze Césares*. Edições do Senado Federal, Brasília, 2012.

¹²² TÁCITO, *Annales*, XV. 44. *Documentos da Igreja Cristã*. ed. Henry Bettenson, Aste/Simpósio, São Paulo, 1998.

¹²³ Apol. V.

O *institutum neronianum* tornou-se jurisprudência vigente em todo o Império Romano, o cristianismo passou a ser considerado *superstitio illicita* (ou *religio illicita*), “a fórmula *christianos esse non licet* – não é permitido haver cristãos – foi admitida como princípio jurídico logo após a perseguição de Nero” (PETIOT, 1988, p. 160). Os contraventores do *institutum neronianum* estavam sujeitos ao *coercitio*, instrumento de repressão romana, os castigos eram imediatos, recorrentemente aplicado por meio de pena capital. Todo o aparato jurídico citado funcionava como invólucro para as contravenções nucleares, a saber, o *crimen maiestatis* e o *crimen religionis*; o primeiro concerne a recusa de submissão plena à Roma e ao Augusto, um crime de lesa-majestade; o segundo diz respeito a todo ato considerado pelo agente judiciário como sacrilégio, e.g., ateísmo, canibalismo, imoralidade, *inter alia*¹²⁴. Tácito descreve o emprego da jurisprudência vigente:

De início, pois, foram presos todos os que se confessavam cristãos. Depois, uma multidão enorme foi condenada não por causa do incêndio, mas acusada de ser o opróbrio do gênero humano. Acrescente-se que, uma vez condenados à morte, eles se tornavam objetos de diversão. Alguns, costurados em peles de animais, expiravam despedaçados por cachorros. Outros morriam crucificados. Outros ainda eram transformados em tochas vivas para iluminar a noite (apud Bettenson, 1998, p. 27).’’.

O aparato jurídico vigorou plenamente sob as dinastias Julio-Claudiana (14-68), Flaviana (69-96) e início da Antonina (96-192), sob o governo de Trajano é realizada uma importante atualização da jurisprudência. A correspondência de Plínio, o jovem e a *imperatoria breviatas (rescrito)* do imperador Trajano, documentos de inestimável valor datados do ano 112 d.C., apresentam importantes informações sobre o trato imperial designado aos cristãos. Dada a importância do referido documento, transcrever-se-á na íntegra seu conteúdo:

AO IMPERADOR TRAJANO

É uma norma invariável, Senhor, a que tenho de referir-vos todos os assuntos a respeito dos quais me sinto em dúvida; pois quem estará melhor capacitado a dissipar os meus escrúpulos ou esclarecer minha ignorância? Não tendo estado jamais presente a um julgamento de quem professasse o Cristianismo, desconheço tanto a natureza dos seus crimes e o rigor de suas punições, como a medida em que devo avançar no inquérito a eles concernente. Se, por isso, cumpre fazer alguma diferença usualmente com respeito a idades, ou se não se deve observar nenhuma distinção entre o jovem e o adulto; se o arrependimento o qualifica para o perdão ou tendo uma vez sido cristão, um homem nada lucra em abjurar do seu erro; se é a própria profissão de fé cristã, desacompanhada de qualquer ato criminoso, ou apenas os crimes inerentes a tal profissão que são puníveis – em todos estes pontos sinto-me completamente em dúvida. Entrementes, o método que tenho observado relativamente àqueles que têm sido trazidos perante mim sob acusação de cristãos é o seguinte: pergunto-lhes se são cristãos; se admitem sê-lo, repito a pergunta duas vezes, e ameaço-os de punição;

¹²⁴ Cf. LOPES, Geraldo. *Patrística Pré-Nicena*. São Paulo, Edições Paulinas, 2014. p. 110-112.

se persistem, ordeno que sejam imediatamente punidos, porquanto estou persuadido, qualquer que seja a natureza de suas opiniões, de que uma obstinação inflexível e contumaz é certamente merecedora de correção. Outros houve que, possuídos de igual sandice, foram também trazidos à minha presença; como, porém, se tratava de cidadãos romanos, ordenei que fossem mandados para Roma. Mas esse crime se espalhou (como costuma ocorrer, via de regra) enquanto estava em curso o processo e vários outros casos da mesma natureza se verificaram. Uma informação anônima foi-me trazida acusando várias pessoas; estas, interrogadas, negaram ser cristãs ou jamais o terem sido. Repetiram comigo uma invocação aos deuses e fizeram oferendas rituais com vinho e incenso diante de vossa estátua (que para tal propósito ordenei fosse trazida, juntamente com as dos deuses), chegando mesmo a vituperar o nome de Cristo. Ao que dizem, os que são realmente cristãos não fazem semelhante transigência, nem à força. Estimei, portanto, ser justo considerá-los inocentes de culpa. Alguns, entre os acusados por uma testemunha em pessoa, confessaram, a princípio, serem cristãos, mas imediatamente depois o negaram; os demais reconheceram que, na verdade, haviam pertencido àquele número outrora, mas depois (uns há três, outros há mais, e uns poucos cerca de vinte anos atrás) renunciaram a esse erro. Todos adoraram vossa estátua e as imagens dos deuses, pronunciando imprecações, ao mesmo tempo, contra o nome de Cristo. Sustentaram que toda a sua culpa ou erro era a de se terem reunido certos dias, antes do amanhecer, para dirigir preces a Cristo como a uma divindade, comprometendo-se, mediante juramento solene, sem qualquer intuito malévolo, a nunca cometerem fraude, roubo ou adultério; a nunca faltarem à palavra ou renegarem um compromisso que houvessem assumido. Feito o juramento, era costume deles separarem-se, para se reunirem mais tarde com o fito de comerem juntos uma refeição inofensiva. Renunciaram, contudo, a tal costume depois da publicação do meu édito, pelo qual, de acordo com vossas ordens, eu proibía toda e qualquer reunião. Depois de ouvir estas explicações, julguei ainda mais necessário procurar obter a inteira verdade, e submeti à tortura duas escravas, que diziam ser oficiantes nos seus ritos religiosos: tudo quanto logrei descobrir, porém, foi que entretinham uma superstição extravagante e absurda. Reputei mais avisado, por isso, adiar quaisquer outras providências até vos consultar. Parece tratar-se de um assunto que vos deve merecer toda a atenção, tanto mais que grande número de pessoas deve estar envolvido no perigo dessas perseguições, que já comprometeram, e continuarão possivelmente a comprometer, pessoas de todas as categorias e idades e, inclusive, de ambos os sexos. Essa superstição contagiosa, na realidade, não se confina às cidades apenas, mas infecta os vilarejos vizinhos e os campos. Não obstante, talvez seja possível conter-lhe o progresso. Os templos, pelo menos, que havia pouco estavam quase totalmente desertos, começam agora a ser frequentados, e os ritos sagrados, depois de uma longa pausa, são de novo revividos, ao mesmo tempo em que se verifica uma procura geral de vítimas, que tempos atrás encontravam pouquíssimos compradores. De tudo isso é fácil deduzir que grande número de pessoas poderia regenerar-se se um perdão geral fosse concedido a todos aqueles que se arrependessem do seu erro.¹²⁵

A imperatoria breviatas de Trajano deu-se nos seguintes termos:

TRAJANO A PLÍNIO

¹²⁵ PLÍNIO. 112, Bitínia [Carta] para TRAJANO em *Grandes cartas da História*. Seleção, Tradução e notas de José Paulo Paes. Editora Cultrix, São Paulo, 1968.

Agiste corretamente, meu mui prezado Secundus, em investigar as acusações contra os cristãos que foram trazidas à tua presença. Não é possível estabelecer uma regra geral para todos os casos que tais. Não te desvies da tua rota para persegui-los. Se, contudo, forem trazidos a ti e o crime deles ficar provado, é mister puni-los, com a restrição, porém, de que sempre que o réu negue ser cristão e prove não sê-lo invocando nossos deuses, deve ser (malgrado qualquer suspeita anterior) perdoado mercê do seu arrependimento. Informações anônimas não devem ser acolhidas em nenhuma espécie de processo de acusação. Isso seria abrir um precedente assaz perigoso, totalmente estranho ao espírito de nossa época.¹²⁶

Como é possível constatar, o dispositivo jurídico do *institutum neronianum*, *christianos esse non licet* é mantido. A troca de correspondência entre Plínio e Trajano desvela as nuances do processo judicial. O inquiridor aponta quatro aspectos do processo judicial a serem esclarecidos por Trajano: 1. *Fons et origo* do crime; 2. a punição; 3. as condicionantes (idade); 4. o rito legal (julgamento e denúncia). Trajano endossa o procedimento realizado por Plínio: 1. o crime configura-se pela simples expressão do *ethos* cristão; 2. o *coercitio* continua sendo o dispositivo de punição; 3. nem idade, nem gênero são condicionantes para atenuar o julgamento; 4. o inquérito deve, necessariamente, preceder o *coercitio*. O aprimoramento da jurisprudência pode ser notado na *imperatoria breviatas* de Trajano. Em primeiro lugar, a possibilidade de absolvição decorrente do ato de apostasia é regulamentada. Aqueles que relegavam sua fé e, diante das autoridades, rendiam culto à Roma e ao Augusto, eram absolvidos, tais indivíduos eram classificados como *lapsis* (caídos) – variante da palavra *lapsus*: queda; deslizamento; erro; falta; pecado¹²⁷. O perdão mediante *lapsis* é um dispositivo jurídico exclusivo para os cristãos, nenhum contraventor comum era absolvido pela simples confissão de culpa e declaração de arrependimento. Em segundo lugar, uma determinação paradoxal, o gestor imperial deveria perseguir os cristãos, mas não poderia tomar a iniciativa, sua ação estava condicionada às denúncias nomeadas. A interpretação de Tertuliano a esse respeito merece destaque: “O cristão é punível, não porque seja culpado, mas porque foi descoberto, embora não se devesse procurá-lo” (apud FRANGIOTTI, 2006, p. 26).

Aos acusados, restava o uso de um dispositivo disponível no aparelho jurídico romano, o *libellus*¹²⁸. Diminutivo da palavra *liber* (livro, volume, memorial, tratado¹²⁹), o *libellus* era uma petição dirigida ao imperador. Os aspectos legais ou administrativos imperiais poderiam

¹²⁶ TRAJANO. 112, Roma [Carta] para PLÍNIO em *Grandes cartas da História*. Seleção, Tradução e notas de José Paulo Paes. Editora Cultrix, São Paulo, 1968.

¹²⁷ LAPSUS. In: AZEVEDO, Fernando. *Pequeno Dicionário Latino-Português*. Companhia Editora Nacional, Rio de Janeiro, 1944. p. 104.

¹²⁸ Cf. BAUMAN, R. A. *Crime and Punishment in Ancient Rome*. Routledge, Londres, 1996. p. 107-110.

¹²⁹ LIBER. In: AZEVEDO, Fernando. *Pequeno Dicionário Latino-Português*. Companhia Editora Nacional, Rio de Janeiro, 1944. p. 106.

ser questionados em um *libellus*. Com um *subscriptio*, uma curta nota do receptor do documento, o imperador deferia ou indeferia a petição. Existia todo um aparato administrativo que recepcionava os *libellus* e os encaminhava ao imperador. No processo civil, o *libellus* assumia o protagonismo, era o instrumento onde se formalizava a defesa da parte acusada no litígio. Duas derivações do dispositivo são dignas de menção, o *libellus appellatorius*, exclusivamente endereçado ao imperador a título de inversão de veredito, e o *libellus principi datus*, um requerimento de decisão legal por parte do imperador, o deferimento desta petição dava-se por meio de um *rescriptum imperial*¹³⁰.

A breve abordagem do conceito “cristianismo [primitivo]”, a reconstrução do cenário histórico e a demonstração do aparato jurídico vigente nos primeiros séculos *anno Domini*, suavizam o caminho para a compreensão do martírio de Justino, assim como do propósito de sua obra. A seção final deste primeiro item se dedicará a descrever a relação entre Justino e a jurisprudência romana.

1.1.2.4. O martírio de Justino.

A *Acta Martyrum Sancti Iustini et sociorum* é o documento mais preciso acerca do martírio de Justino sob Júnio Rústico, *Praefectus Urbi* (Roma) entre 162 e 168. Datado do ano 165¹³¹, a *Acta* apresenta, com riqueza de detalhes, o desenvolvimento da aplicação do princípio jurídico *christianos esse non licet*. Justino e outros cristãos – Caritão, Carites, Peônio e Liberiano – são inquiridos acerca de sua fé. Destacando as partes essenciais do registro, lê-se:

O Martírio dos Santos Mártires Justino, Caritão, Carites, Peônio e Liberiano, que sofreram em Roma

[...] Introduzidos diante do tribunal, o prefeito Rústico disse a Justino: "Antes de tudo, obedece aos deuses e presta homenagem aos soberanos".

Justino disse: "Coisa santa e irrepreensível é obedecer aos mandamentos do nosso Salvador Jesus Cristo".

O prefeito Rústico disse: "Sobre quais doutrinas tu vives a discorrer?".

Justino disse: "Eu procurei aprender todas as doutrinas e acreditei somente nos verdadeiros ensinamentos dos cristãos, ainda que eles não agradem aos que professam a mentira".

¹³⁰ Cf. LIBELUS. In. SÄNGER, P. *The Encyclopedia of Ancient History*. Ed. R. Bagnall, K. Brodersen, C. Champion, A. Erskine, S. Huebner. Malden, Mass. u. a. 2013. p. 4054–4055.

¹³¹ Cf. PARVIS, Paul. *Justin's Writings* em S. Parvis e P. Foster (org.), *Justin Martyr and his Worlds*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 32; na introdução de sua edição, Trollope apresenta as suposições acerca da cronologia do martírio de Justino, cf. TROLLOPE, W. S. *Iustini Philosophi et Martyris Apologia prima, edited, with a corrected text and English introduction and notes*. George Bell, Londres, 1845. p. 8-9; ainda sobre o assunto, cf. BLUNT, A. W. F., *The Apologies of Justin Martyr*. Cambridge University Press, London, 1911. p. ix-x.

O prefeito Rústico disse: "E a ti, miserável, agradam estas doutrinas?". Justino disse: "Sim, porque as sigo com ânimo disposto a acolher uma doutrina verdadeira".

[...]

2. [...] Rústico perguntou: "Mas, para terminar, tu és cristão?".

Justino confirmou: "Sim, sou cristão".

3. [...]

4. [...] O prefeito Rústico disse: "Tu, portanto, pretendes subir ao céu para receber não sei qual recompensa?".

Justino disse: "Não pretendo, mas sei isto, e estou plenamente convencido".

O prefeito Rústico: "Vejam os a questão que se faz urgente resolver. Vinde à frente todos juntos, e todos de acordo sacrificai aos deuses".

Justino disse: "Nenhum homem sábio passaria da religião à impiedade".

O prefeito Rústico: "Se não obedeceis, sereis punidos sem misericórdia".

Justino: "As nossas orações nos obtêm chegar à salvação por meio dos teus castigos; eles (os castigos) estarão a nosso favor e conforto diante do tribunal de nosso Senhor e Salvador, tribunal mais temível que este, e ao qual comparecerão todos os homens do mundo".

Do mesmo modo os outros mártires disseram: "Faze o que quiseres. Nós somos cristãos; não sacrificamos aos deuses".

O prefeito Rústico pronunciou a sentença dizendo: "Estes, que não quiseram sacrificar aos deuses nem se submeter ao decreto do imperador, sejam flagelados e depois conduzidos ao suplício e sofram a pena de morte por decapitação, segundo o procedimento legal".

5. Os santos mártires, dando glória a Deus, saíram e se dirigiram ao lugar costumeiro, onde foram decapitados e concluíram destarte o seu testemunho, confessando o Salvador. Alguns fiéis, às ocultas, tiraram os seus corpos e os colocaram em um lugar conveniente. Puderam fazer isto com o auxílio da graça do Senhor nosso Jesus Cristo, a quem se dê glória nos séculos dos séculos. Amém (BOSIO apud Lopes, 2014, p. 137-139).

Passados cinquenta e três anos da troca de correspondência entre o imperador Trajano e Plínio, o jovem, a jurisprudência continuara intacta. No processo de Justino e de seus correligionários, Júnio Rústico emprega *ipsis litteris* o *institutum neronianum* e o processo legal instaurado na dinastia *Antonina*. O sinótico abaixo traça os paralelos:

Quadro 2 – Jurisprudência romana.

Etapas processuais	Carta de Plínio a Trajano	<i>Acta Martyrum Sancti Iustini</i>
<i>institutum neronianum</i> (<i>christianos esse non licet</i>)	“...pergunto-lhes se são cristãos; se admitem sê-lo, repito a pergunta duas vezes, e ameço-os de punição...” “...estas, interrogadas, negaram ser cristãs.” “Os que são realmente cristãos não fazem semelhante transigência, nem à força. Estimei, portanto, ser justo considerá-los inocentes de culpa.”	[2] “Mas, para terminar, tu és cristão?” [3] “Também tu, Caritão, és cristão?” “Que dizes tu, Carite?” “O prefeito Rústico disse a Evelpisto: E tu, que és?” “O prefeito Rústico disse a Iérace: Também tu és cristão?” “Peão se levantou em pé e disse: Eu também sou cristão.” “O prefeito Rústico disse a Liberiano: E tu, o que dizes? És cristão? Nem tu veneras os deuses?”

<i>crimen maiestatis, crimen religionis</i> ou <i>lapis</i>	“Repetiram comigo uma invocação aos deuses e fizeram oferendas rituais...” “...os que são realmente cristãos não fazem semelhante transigência, nem à força.” “...confessaram, a princípio, serem cristãos, mas imediatamente depois o negaram; [...] renunciaram a esse erro. Todos adoraram vossa estátua e as imagens dos deuses, pronunciando imprecações, ao mesmo tempo, contra o nome de Cristo.” [Trajano] “...sempre que o réu negue ser cristão e prove não sê-lo invocando nossos deuses, deve ser (malgrado qualquer suspeita anterior) perdoado mercê do seu arrependimento.”	[2] “Antes de tudo, obedece aos deuses e presta homenagem aos soberanos.” [4] “Veamos a questão que se faz urgente resolver. Vinde à frente todos juntos, e todos de acordo sacrificai aos deuses.” “Estes, que não quiseram sacrificar aos deuses nem se submeter ao decreto do imperador...”
<i>Coercitio</i>	“...se persistem, ordeno que sejam imediatamente punidos, porquanto estou persuadido, qualquer que seja a natureza de suas opiniões, de que uma obstinação inflexível e contumaz é certamente merecedora de correção.” [Trajano] “... [se] o crime deles ficar provado, é mister puni-los, com a restrição.”	[4] “Se não obedeceis, sereis punidos sem misericórdia.” “...sejam flagelados e depois conduzidos ao suplício e sofram a pena de morte por decapitação, segundo o procedimento legal.”

Fonte: Autoral.

A única nuance do processo legal não evidenciada é a presença de um denunciante nominal. Para provar que o rito é mantido, faz-se necessário recorrer a outras fontes que preenchem essa lacuna deixada pela *Acta Martyrum Sancti Iustini et sociorum*. A primeira evidência é encontrada na obra *Discurso contra os Gregos* de Taciano; o discípulo de Justino asseire: “Ao menos Crescente, [...] que aconselhava a desprezar a morte, de tal maneira a temia, que maquinou dá-la a Justino e também a mim, como se fosse um mal, porque, pregando a verdade, ele desmascarava os filósofos como glutões e embusteiros¹³²”. O historiador Eusébio de Cesaréia fortalece a indicação de Crescente como o acusador de Justino: “Nessa época, Justino, mencionado um pouco mais acima, depois de ter apresentado aos mencionados imperadores segundo livro a respeito de nossa doutrina, foi ornado com a coroa de glorioso martírio, pois o filósofo Crescente — êmulo da vida e do comportamento dos que merecidamente possuem o nome de cínicos — armou ciladas contra ele¹³³”. Outro indício a respeito do denunciante é do próprio Justino, seu pressentimento do martírio e suas suspeitas

¹³² Disc 19.

¹³³ HE IV.16.1.

acerca de Crescente são registradas nos seguintes termos: “Eu mesmo espero ser vítima das ciladas de algum desses demônios aludidos e ser cravado no cepo, ou pelo menos das ciladas de Crescente, esse amigo da desordem e da ostentação¹³⁴”. Portanto, é possível perceber, a partir dos excertos citados, a nova nuance do processo legal; ao que parece, a jurisprudência romana era de conhecimento de todos os indivíduos citados nesta sessão. Justino fora enquadrado no *institutum neronianum*, Júnio Rústico aplicou-lhe a jurisprudência *christianos esse non licet* ao constatar a incorrência no *crimen maiestatis* e *crimen religionis*¹³⁵, ao longo do processo o apologista fora desafiado a tornar-se um *lapsi*, sua negativa lhe rendeu o *coercitio* por decapitação.

Tendo em vista o contexto apresentado anteriormente, sugerir-se-á que as *Apologias* de Justino não são textos aleatórios, mas sim um dispositivo previsto pelo ordenamento jurídico romano, a saber, o *libellus*. A caracterização do documento abrirá caminho para que o problema possa ser tratado com maior robustez. O *libellus* romano, como demonstrado anteriormente, era um instrumento formal de defesa frente ao sistema judiciário imperial; a intenção primária dos remetentes era apresentar subsídios argumentativos acerca de sua solicitação e, desta forma, aplacar as punições inerentes às acusações. No caso das *Apologias*, a questão jurídica que norteará os argumentos do documento é expressa logo no início:

οὐ γὰρ [a] κολακεύουσιντες ὑμᾶς διὰ τῶνδε τῶν [b] γραμμάτων οὐδὲ πρὸς χάριν ὁμιλήσοντες, ἀλλ’ [c] ἀπαιτήσοντες κατὰ τὸν [d] ἀκριβῆ καὶ [e] ἐξεταστικὸν λόγον τὴν [f] κρίσιν ποιήσασθαι προσεληλύθειμεν, μὴ [g] προλήψει μὴδ’ [h] ἀνθρωπαρεσκεία τῇ δεισιδαιμόνων [i] κατεχομένων ἢ ἀλόγῳ ὀρμῇ καὶ [j] χρονία προκατεσχηκυία φήμη κακῇ τὴν καθ’ ἑαυτῶν ψῆφον φέροντας. ἡμεῖς μὲν γὰρ πρὸς [k] οὐδενὸς πείσεσθαι τι κακὸν δύνασθαι [l] λελογίσμεθα, ἣν μὴ [m] κακίας ἐργάται ἐλεγχόμεθα ἢ πονηροὶ διεγνώσμεθα· ὑμεῖς δ’ ἀποκτεῖναι μὲν [n] δύνασθε, [o] βλάψαι δ’ οὐ. ¹³⁶

¹³⁴ II Apol. 8[9].1.

¹³⁵ Na íntegra da *Acta Martyrum Sancti Iustini et sociorum* nota-se a inquirição de Rústico quanto ao *mito*, ao *rito* e ao *ethos* cristão. Por três vezes Rústico questiona Justino acerca de suas doutrinas (*mito*), como resposta recebe uma curta, mas profunda descrição: “nós veneramos o Deus dos cristãos, que nós acreditamos ser desde o princípio o único criador e origem de toda a natureza visível e invisível, e o Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, que foi também preanunciado pelos profetas como aquele que apareceria ao gênero humano, mensageiro da salvação e mestre de santos discípulos. Eu sou homem e me vejo dizendo coisas muito aquém da sua infinita natureza divina, mas me apego naquela que chamamos virtude profética: por esta, com efeito, foi predito tudo o que diz respeito àquele que acabei de afirmar ser Filho de Deus. Porque eu sei que os profetas, por divina inspiração, predisseram a sua vinda entre os homens, assim como aconteceu”. Adiante, lhe questiona sobre o culto cristão (*rito*), Rústico pergunta: “Diz-me onde habitualmente vos reunis e onde tu acolhes os teus discípulos?”. Por fim, o *Praefectus Urbi* (Roma) coloca em xeque a postura (*ethos*) de Justino e suas motivações: “Escuta tu, que gozas da fama de ser homem eloquente e de saber discorrer sobre a verdade: se depois dos açoites te for decepada a cabeça, subirás ao céu?”.

¹³⁶ I Apol. 2.3.4 “3. For it was not to flatter you with this document nor to win your favour by our speech that we appeared before you. It was rather to demand that you give judgment in accordance with careful and exacting reason, instead of being held fast by preconception or the desire to please superstitious men and, prompted by irrational impulse and long-entrenched ill-repute, giving a verdict which would actually be against yourselves. 4.

Avesso à (a) bajulação, o (b) escrito apresenta uma (c) petição¹³⁷ solicitando (d) rigorosa (e) investigação balizada na razão como diretriz para o (f) julgamento; o (g) preconceito, o ímpeto por agradar aos (h) homens supersticiosos, a (i) adesão à irracionalidade e a (j) difamação crônica não devem contaminar o julgamento. Para Justino, (k) ninguém pode impingir aos cristãos mal algum, a não ser que lhes (l) impute, a partir da demonstração da investigação rigorosa, a (m) prática da maldade e uma postura perversa; como não há demonstração da maldade ou perversidade, o Império (n) mata, mas não pode, segundo Justino, (o) condenar os cristãos. Em suma, as *Apologias* exigem que seja realizado um processo justo e circunscrito à razoabilidade; se assim o for, as condenações perderiam o sentido, pois constatar-se-ia a inimizabilidade dos cristãos.

O problema filosófico que será abordado apresenta como pano de fundo a intenção supracitada. A simples delimitação da intenção não é de grande valia para perscrutar os argumentos apresentados em favor desse suposto, a tarefa será o centro da atenção do capítulo 3 do presente estudo. Antes de avançar, é necessário consolidar alguns temas de ordem filológica, a saber, a suposição de que Justino escreve sua *Apologia* como documento forense, uma petição nos moldes daquelas comumente acolhidas pelos imperadores. O item seguinte se dedicará, exclusivamente, à demonstração da *Apologia* como um *libellus* romano. Para dar conta do desafio, o documento será colocado sob escrutínio. As evidências para tal suposição são de ordem intratextual, fundamentadas no árduo trabalho de crítica textual realizado até o momento.

We, on the other hand, consider that no evil can be done to us by anyone provided we are not shown to be evil-doers or found to be wicked. You have the power to kill us, but not harm us.” (DMPP, p. 81, 83). “3. Com o presente escrito, não pretendemos bajular-vos, nem dirigir-vos um discurso como mero agrado, mas pedir-vos que realizeis o julgamento contra os cristãos conforme o exato discernimento da investigação, e não deis a sentença contra vós mesmos, levados pelo preconceito ou pelo desejo de agradar homens supersticiosos, ou movidos por impulso irracional ou por boato crônico. De fato, vos dizemos: estamos convencidos de que, através de ninguém, pode ser feito algum mal a nós, enquanto não se demonstrar que somos praticantes da maldade ou nos reconheçamos como malvados. Vós podeis matar-nos, mas não condenar-nos.” (ISEB, p. 19-20).

¹³⁷ O verbo *ἀπαιτέω* – empregado como particípio futuro ativo, nominativo, masculino, plural – carrega a ideia de ‘reclamar algo’ em sentido revisionista, pode ser traduzido como ‘pedir em restituição’ ou ‘pedir de volta’ (DGNT, p. 59); ainda, na acepção de Platão (*Rep.* 10, 599b), ‘exigir prestação de conta’ (DITNT, p. 1436). O *institutum neronianum* estava em curso, Justino está exigindo uma causa de ordem moral para a condenação, pois o simples fato de ser cristão não é causa verossímil para o apologista.

1.2. Número, forma e propósito do manuscrito.

As *Apologias* de Justino tornaram-se o epicentro de intensos debates acadêmicos ao longo da história. Desde a composição do *Parisinus graecus* 450 (1364) os problemas de ordem codicológica têm se avolumado, a profusão de edições críticas e traduções¹³⁸ é o traço mais marcante do labor intelectual acerca da questão. Os debates e proposições acadêmicas giram em torno do número, da forma e do propósito das *Apologias*. Para desvelar o propósito, questão central para a presente dissertação, faz-se necessário definir o número e a forma do manuscrito, tarefa que ocupará as próximas páginas do presente trabalho.

1.2.1. Número.

Três são as hipóteses acerca do número de *Apologias*, a primeira afirma que o texto que chegou até os dias atuais seria o resultado de duas produções independentes; a segunda descreve a obra como uma unidade textual; a terceira sugere que Justino escreveu uma *Apologia* e um Apêndice. A proposição mais antiga aponta para a existência de duas apologias, a teoria se sustenta nas

¹³⁸ A edição de Paul Parvis e Denis Minns elenca – além das já citadas na introdução – um número considerável de edições críticas e traduções das *Apologias* produzidas desde o século XVI. Muitas delas, infelizmente, não estão disponíveis aos pesquisadores brasileiros, mas cabe menção para que futuros trabalhos empreendam o garimpo das obras clássicas de referências. Cf. ASHTON, C., *Iustini Apologiae pro Christianis* (Cambridge, 1752); GOODSPEED, E. J., *Die ältesten Apologeten*, Text emit kurzen Einleitugen (Göttingen, 1914); GRABE, J. E., *Sancti Iustini Philosophi et Martyris Apologia prima pro Christianis ad Antoninum Pium* (Oxford, 1700); HUTCHIN, H., *Sancti Iustini Philosophi et Martyris Apologia Secunda pro Christianis* (Oxford, 1703); KRÜGER, D. G., *Die Apologien Justins des Märtyrers*, Sammlung ausgewählter kirchenund dogmengeschichtlicher Quellenschriften, erstes Heft (Freiburg i.B. und Leipzig, 1891; 2nd edn., 1896; 3rd edn., 1904); MARAN, P., *Iustini opera quae exstant omnia* (Paris, 1742); MUNIER, C. *Saint Justin Apologie pour les chrétiens*, introduction, texte critique, traduction et notes, Sources Chrétiennes 507 (Paris, 2006); OTTO, J. C. T., *Iustini Philosophi et Martyris Opera quae feruntur Omnia* (=Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi Secundi i), vol. I, part. I, *Opera Iustini Indubitata* (Jena, 1842:= Otto; 1847:=Otto; 1876:=Otto); PAUTIGNY, L., *Justin, Apologies*, text grec, traduction française, introduction, et index (Paris, 1904); PÉRIOT, J., *Beati Iustini Opera Omnia* (Paris, 1554); SYLBURG, W., *Iustini Opera* (Heidelberg, 1593); THIRLBY, S. *Iustini Apologiae Duae et Dialogus cum Tryphone Iudaeo* (London, 1722); WARTELE, A. *Saint Justin Apologies*, introduction, texte critique, traduction, commentaire, et index (Paris, 1987). Sobre as traduções que merecem destaque, cf. BARNARD, L. W., *St Justin Martyr. The First and Second Apologies*, tr. With introduction and notes (New York, 1997); CHEVALLIER, T., *A translation of the Epistles of Clement of Rome, Polycarp, and Ignatius, and of the Apologies of Justin Martyr and Tertullian*, with an introduction, and brief notes illustrative of the ecclesiastical history of the first two centuries (London, 1851); DAVIE, G. J., *The Works now Extant of Justin the Martyr*, A Library of the Fathers, ed. E. B. Pusey (Oxford, 1861); DODS, M., *The Writings of Justin Martyr and Athenagoras*, tr. M. Dods, G. Reith, and B. P. Pratten (Edinburgh, 1867); HARDY, E. R., *The First Apology of Justin Martyr*, in *The Library of Christian Classics, I. Early Christian Fathers*, newly translated and edited by C. C. Richardson, in collaboration with E. R. Fairweather, E. R. Hardy, M. H. Shepherd (London, 1963); KAY, J., *The First Apology of Justin Martyr addressed to the Emperor Antoninus Pius* (Edinburgh, 1912).

citações de Eusébio em sua *História Eclesiástica* e na disposição da obra nos manuscritos mais antigos, *Parisinus graecus* 450, *Phillippicus* 3081 e *Ottobonianus* 274. Em II.13.2 Eusébio cita uma passagem de Justino enquadrando-a em sua “*Primeira Apologia*” (προτέρᾳ ἀπολογία); em IV.8.3. O historiador se refere à *Apologia* escrita a Antonino (πρὸς Ἀντωνῖνον ἀπολογία ὧδε γράφων), destinatário da *Primeira Apologia*; novamente, em IV.11.11, menciona uma “apologia em defesa da fé” (πίστεως ἀπολογίαν) destinada a Antonino, o Pio; em IV.16.1 alude para um segundo livro a respeito da [nossa] doutrina (δεύτερον ὑπὲρ τῶν καθ’ ἡμᾶς δογμάτων βιβλίον) endereçado aos mencionados imperadores, referência que indica a existência de ao menos duas apologias. Adiante, em IV.16.2, afirma que Justino havia renunciado claramente (δεδηλωμένη ἀπολογία σαφῶς) seu martírio na *Apologia* citada, trata-se de uma distinção em número do segundo livro mencionado em IV.16.1; em IV.17.1, pela sexta vez, faz questão de enfatizar a existência de uma *Primeira Apologia* (προτέρᾳ ἀπολογία); em IV.18. O historiador faz um apanhado geral das obras escritas por Justino, logo no início, em IV.18.2, cita duas apologias, um discurso endereçado a Antonino, o Pio (λόγος πρὸς Ἀντωνῖνον τὸν Εὐσεβῆ), reconhecidamente a *Primeira Apologia*, e uma *Segunda Apologia* em defesa da [nossa] fé (δευτέραν περιέχων ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας πίστεως ἀπολογίαν) endereçada a Antonino Vero (Marco Aurélio).

A definição do número de apologias partindo da descrição de Eusébio é problemática. Sem levar em consideração as fragilidades do relato, os escribas teriam disposto a obra apologética de Justino em dois volumes distintos. Eduard Schwartz sugeriu que a divisão das *Apologias* fora feita “por um escriba maravilhado com a alegação de Eusébio de que Justino tinha de fato escrito duas *Apologias*” (apud Parvis, 2007, p. 24). Se o fundamento dos escribas era o relato de Eusébio – permeado por problemas difíceis de serem superados –, não é possível sustentar com evidências robustas a teoria de que o texto que sobreviveu às agruras do tempo é uma composição dupla e independente. Seguindo a taxonomia filológica é possível afirmar que Eusébio acerta ao transcrever, com certa liberdade autoral, os excertos de I Apol. 1 (IV.11.11, 12.1), I Apol. 26.1-2 (II.13.2), I Apol. 29.4 (IV.8.3), I Apol. 31.6 (IV.8.4); contudo, em IV.8.5 é notada a primeira complicação: Eusébio faz menção à “mesma obra” (Ὁ αὐτὸν), descritivo claro da *Primeira Apologia* no contexto, mas cita II Apol. 12.1-2. Na sequência (IV.8.6-7) refere-se ao Rescrito de César Adriano endereçado a Minúcio Fundano (I Apol. 68.6-8), texto que fecha a *Primeira Apologia*. Em IV.16 Eusébio faz menção à uma segunda apologia (16.1) e evoca a *Primeira* (16.2), citando (16.3-6) um excerto da *Segunda* (II Apol. 8[9].1-7); a mesma prática é constatada em IV.17, o historiador menciona a *Primeira Apologia* (προτέρᾳ

ἀπολογία), mas cita o problema conjugal sofrido por uma mulher cristã, o excerto encontra-se em II Apol. 2; fechando a taxonomia chega-se a IV.18.2, na passagem em questão há a clara referência a duas apologias distintas, uma endereçada a Antonino, o Pio (Ἀντωνῖνον τὸν Εὐσεβῆ) e uma segunda a Antonino Vero (Ἀντωνῖνον Οὐῆρον). Se o destinatário da *Primeira Apologia* – Antonino, o Pio – é um axioma intratextual, estaria correta, com base nos relatos de Eusébio, a afirmação de que a *Segunda Apologia* seria o documento direcionado ao segundo destinatário mencionado? Não há evidências que sustentem tal suposição, em nenhuma parte da *Segunda Apologia* há menção aos destinatários. A referência indireta à piedade e filosofia¹³⁹ (εὐσεβείας καὶ φιλοσοφίας) dos destinatários é sustentáculo para a tese de que Antonino, o Pio, seria o destinatário dos dois escritos. Sobre a existência de uma segunda apologia, Goodenough pondera que, tendo em vista a menção de Eusébio a duas *Apologias*, “algum copista desejou fornecer duas, e o fez copiando o Apêndice como uma obra separada. A *Segunda Apologia* real mencionada por Eusébio estaria agora perdida, e as nossas *Primeira e Segunda Apologias* juntas foram a *Primeira Apologia* de Eusébio” (GOODENOUGH, 1923, p. 85). A esse respeito, Lorraine Buck afirma que o “testemunho de Eusébio não é uma confusão de afirmações contraditórias, mas simplesmente uma declaração que contradiz a evidência da existência de dois manuscritos¹⁴⁰”. Von Harnack chega à mesma conclusão ao afirmar “que os textos transmitidos no único manuscrito independente como *Segunda e Primeira Apologias* de Justino devem ser transpostos e considerados como um único escrito [...]. [Basta perguntar] se a porção mais curta é a conclusão originalmente pretendida da *Apologia* ou um Apêndice¹⁴¹”. A maioria das referências de Eusébio não são evidências para a cravar a existência de dois documentos distintos, até o momento é possível afirmar que as duas *Apologias* preservadas pelo *Parisinus graecus* 450 são partes integrantes de um texto contínuo.

A constatação da unidade das *Apologias* conduz à segunda hipótese inerente ao número do documento, trata-se da proposta defendida, principalmente, por Boll, Schwartz, H. Veil, R. Heinze, W. Jehne, H. H. Holfelder, Charles Munier, Wolfgang Schmid, *inter alia*. Essa corrente de pensamento defende que a *Primeira e a Segunda Apologias* formam uma unidade plena. Schmid argumenta que em 180, sob a influência de Melitão de Sardes, a *Apologia* teria sofrido abrupta edição. A porção que corresponde aos fólhos 201 rº a 239 rº teria sido alijada de seu complemento – fólhos 193 rº a 201 rº – por conta das intenções retóricas de Melitão. O bispo de

¹³⁹ II Apol. 15.5, correspondente em I Apol. 2.2.

¹⁴⁰ BUCK, P. Lorraine. *Justin Martyr's Apologies: Their number, destination, and form*. The Journal of Theological Studies, Volume 54, Issue 1, April 2003. p. 49.

¹⁴¹ Apud PARVIS, Paul. *Justins, Philosopher and Martyr, The Posthumous Creation of the Second Apology* em S. Parvis e P. Foster (org.), *Justin Martyr and his Worlds*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 23.

Sardes argumentava que o imperador Antonino, o Pio, não perseguira cristãos, tese contrariada por Justino no relato do martírio de Ptolomeu e Lúcio em II Apol. 2.9-20. Schmid encorpa seu argumento ao afirmar que, na ocasião da edição, fora acrescido o *Rescrito de Adriano* para dar um desfecho adequado à petição de Justino, dessa maneira o documento deixaria de ter uma forma truncada por conta da edição por excisão¹⁴². Para Schmid, a *Segunda Apologia* é o resultado de um processo de edição posterior à composição do *corpus apologético justiniano*. Holfelder introjeta à teoria argumentos de ordem intratextual; a defesa final de Justino, expressa nos capítulos 14 e 15 da *Segunda Apologia*, estaria consistentemente fundamentada em argumentos alçados em ambas as *Apologias*, dando a elas um senso de unidade e confluência, conforme demonstra o sinótico:

Quadro 3 – Paralelos propostos por Holfelder.

II Apol. 14.1	= I Apol. 2.1; 3.4-5
14.2	= I Apol. 43.8; 44.8; 21.4-5; 3.5
15.2	= II Apol. 12.8; 1.1
15.3	= II Apol. 14.2; I Apol. 21.5
15.4	= I Apol. 10.2-3
15.5	= I Apol. 1; 2.1-2; 3.5; 12.11; 68.3
15.5 (final)	= I Apol. 8.1; II Apol. 1.1

Fonte: apud MUNIER, 1987, p. 181.

Para Marcovich¹⁴³, o argumento nuclear da tese foi proposto por F. C. Boll em 1842 em um artigo chamado *Über das Verhältnis der beiden Apologien Justins des Märtyrers zu einander*, escrito para o periódico alemão *Zeitschrift für die historische Theologie*. Boll argumentara que as referências convergentes de Eusébio seriam a prova contundente de que as *Apologias* seriam uma unidade textual plena e contínua, o destinatário comum, a saber, Antonino, o Pio, seria um reforço à tese. Os dois argumentos “encorajaram vários estudiosos a assumir que I Apol. e 2 Apol. originalmente pertenciam à um único tratado” (MARCOVICH, 1994, p. 10).

Charles Munier figura entre os grandes defensores da tese. Além de suas edições da obra de Justino, artigos¹⁴⁴ publicados pelo autor endossam a proposição. Fundamentando-se na

¹⁴² Cf. MINNS, Denis. *The Rescript of Hadrian* em S. Parvis e P. Foster (org.), *Justin Martyr and his Worlds*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 40.

¹⁴³ Cf. MARCOVICH, Miroslav. *Iustini Martyris, Apologiae pro Christianis, Dialogus cum Tryphone*. Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1994, p. 9.

¹⁴⁴ Cf. MUNIER, Charles. *La structure littéraire de l'Apologie de Justin*. In: *Revue des Sciences Religieuses*, tomo 60, fascículo 1-2, 1986. p. 34-54; MUNIER, Charles. *A propos des Apologies de Justin*. In: *Revue des Sciences Religieuses*, tomo 61, fascículo 4, 1987. p. 177-186; Munier Charles. *L'Apologie de Justin: notes de lecture*. In: *Revue des Sciences Religieuses*, tomo 77, fascículo 3, 2003. p. 287-300.

acepção da palavra λόγος proposta por Theodor Birt, Munier argumenta que Justino, ao referir-se à sua obra, tinha em mente o sentido primário do termo, a saber: “um livro, volume ou parte de um trabalho mais ou menos volumoso, obra constituída de várias partes” (MUNIER, 2003, p. 288); o uso do termo seria uma indicação discreta da estrutura editorial da obra. Munier cita quatro passagens onde é possível constatar a ocorrência do termo: I Apol. 22.4 (προίοντος τοῦ λογοῦ¹⁴⁵); I Apol. 45.6 (εἰ δὲ καὶ ὑμεῖς ἐντεῦξθε τοῖσδε τοῖς λόγοις¹⁴⁶); II Apol. 1.1. (τήνδε τῶν λόγων σύνταξις ποιήσασθαι¹⁴⁷); II Apol 15.2 (τούσδε τοὺς λόγους συνετάξαμεν¹⁴⁸). A evidência seria a base de sustentação para a detecção de uma intenção editorial de Justino, para Munier as *Apologias* seriam uma obra única disposta em quatro volumes: I Apol. 1-22, I Apol. 23-45, I Apol. 46-68, II Apol. 1-15. A disposição da obra no *Parisinus graecus* 450, inserindo o quarto volume (*Segunda Apologia*) antes dos três primeiros, sustentaria a tese. Justino pretendia ganhar sua audiência ao evocar temas comuns ao universo de seu interlocutor pagão, e.g., sobre a providência (II Apol. 4[5]), nomes divinos (II Apol. 5[6]), valor moral estoico (II Apol. 7[8].1), λόγος σπερματικός (II Apol. 7[8]), *inter alia*. A ambientação seria um dispositivo retórico para atenuar os demais volumes, peças centrais da defesa (Cf. MUNIER, 1987, p. 85). Nas palavras de Munier, as *Apologias* de Justino representam um “todo coerente cuja estrutura literária forma uma unidade perfeitamente ordenada e conscientemente combinada¹⁴⁹”.

A segunda hipótese, embora mais robusta que a primeira, não é imune às críticas. A *Segunda Apologia* apresenta uma organização desconexa e um fluxo truncado, se fosse uma unidade harmônica com a *Primeira*, como afirma Schmid, a diferença na forma não seria tão notável; se a edição de Melitão é uma evidência histórica tão contundente, o manuscrito *Parisinus graecus* 450, possível cópia de um documento primitivo, não disporia a *Segunda Apologia* antes da *Primeira*; a inserção do Rescrito de Adriano, ao invés de harmonizar a obra a encerra de modo abrupto, sem apelo, sem evocação de resposta, sem comentário sobre o documento citado. A sugestão de Schmid, embora engenhosa, estaria subscrita à suposição. A análise textual de Holfelder é bem-feita e contundente, mas não atesta cabalmente a tese de que as *Apologias* formam um documento único e contínuo. No máximo é possível chegar à conclusão de que os manuscritos são correspondentes, não necessariamente uma unidade harmônica e contínua. A maior evidência para a quebra do fluxo são os textos bíblicos, enquanto

¹⁴⁵ “...perseguido o discurso, [demonstraremos]...”

¹⁴⁶ “E se também vós ledes como inimigos estas nossas palavras...”

¹⁴⁷ “...[porque] foi só para esse fim que escrevi estes discursos.”

¹⁴⁸ “...[forçou-me] a compor o presente discurso em vosso favor.”

¹⁴⁹ MUNIER, Charles. *A propos des Apologies de Justin*. In: *Revue des Sciences Religieuses*, tomo 61, fascículo 4, 1987. pp. 177-186.

a *Primeira Apologia* está repleta de citações vetero e neotestamentária, a *Segunda* não apresenta nenhuma passagem, trata-se de uma ruptura drástica que coloca em xeque a teoria de um documento contínuo e harmônico (Cf. MINNS; PARVIS, 2009, p. 26-27). Por fim, o uso semântico que Munier faz da palavra λόγος conduz para o mesmo problema identificado na proposição de Holfelder. O termo apresenta uma acepção extremamente elástica e profícua, a argumentação de Munier serve para fundamentar a existência de uma obra disposta em volumes ou um escrito com partes distintas que se evocam.

A terceira hipótese para o número de *Apologias* é a que apresenta maior respaldo acadêmico e fundamento, goza do apoio de eruditos como Grabe, Goodspeed, Marcovich, Minns, Parvis, Blunt, Von Harnack, Chadwick, *inter alia*. Trata-se da tese de que Justino teria escrito uma *Apologia* e um Apêndice. Até mesmo Munier, teórico dissidente, reconhece a força da terceira hipótese:

A terceira tendência, a mais forte, pode gabar-se da autoridade de Harnack: o erudito historiador concebeu a *Segunda Apologia* como um Apêndice (*Nachtrag*) de última hora acrescentado à *Primeira Apologia*, já composta; Justino teria redigido apressadamente este suplemento, pois um acontecimento inesperado, o martírio de Ptolomeu e seus companheiros, ilustrava de maneira notável a defesa que o apologista acabara de desenvolver, particularmente em relação à injustiça do procedimento aplicado aos cristãos. (MUNIER, 1987, p. 178)

A desordem da *Segunda Apologia* salta aos olhos, começa com uma abertura abrupta sem menção alguma aos destinatários (II Apol. 1) e cita um problema conjugal e o martírio de Ptolomeu e Lúcio (II Apol. 2). O texto continua argumentando sobre o suicídio (II Apol. 3[4]), as obras dos demônios (II Apol. 4[5]), os nomes de Deus (II Apol. 5[6]), a conservação do mundo pelos cristãos (II Apol. 6[7]), arrazoa sobre o λόγος σπερματικός (II Apol. 7[8]), descreve o pressentimento de seu martírio (II Apol. 8[9]), a justiça eterna (II Apol. 9), a concepção de Logos inteiro (λογικὸν τὸ ὅλον) (II Apol. 10), interage com o mito de Héracles (II Apol. 11), aproxima o platonismo do cristianismo (II Apol. 12) e proclama sua confissão de fé (II Apol. 13). O texto é fechado, estranhamente, com uma súplica e um pedido de subscrição (II Apol. 14-15). A desordem temática e de fluxo provocou uma ruptura entre os acadêmicos, a terceira hipótese é o resultado das inquietações de pesquisadores que buscavam uma saída plausível para a definição do número de *Apologias*.

Chadwick argumenta que “o curto suplemento comumente chamado *Segunda Apologia* foi aparentemente escrito para acompanhar uma reedição da *Primeira Apologia* em um momento especial de crise nas relações entre a Igreja e as autoridades seculares em Roma” (CHADWICK, 1965, p. 277). Na mesma linha, Minns aponta que a *Apologia* teria recebido um

complemento após o relato do problema conjugal e martírio de Ptolomeu e Lúcio (II Apol. 2). “Diante do alargamento da ameaça aos cristãos em Roma, Justino teria reeditado sua *Apologia*, desta vez com um adendo, [...] provocado pelo recente crescimento da hostilidade” (MINNS, 2007, p. 48). Tendo em vista os problemas das duas primeiras hipóteses, Marcovich afirma que “todas as dificuldades desaparecem assim que reconhecemos que *Segunda Apologia* é apenas um Apêndice, Suplemento ou Pós-escrito (*‘Anhang’*, *‘Begleitschreiben’*, *‘Nachschrift’*) da *Primeira*. Composta logo após *Primeira Apologia* e talvez induzida pelo martírio triplo descrito em II Apol. 2. Isto foi sugerido pela primeira vez por Grabe (em 1700), “[...] esta solução prevalece nos estudos atuais” (MARCOVICH, 1994, p. 9-10). Os argumentos mais contundentes que sustentam a terceira hipótese concernem à forma do manuscrito, tema que será discutido a seguir.

1.2.2. Forma.

Os defensores da terceira hipótese, em geral, enquadram a *Apologia* de Justino e seu Apêndice como um documento forense, um *libellus* romano. A tese é amplamente fundamentada ao constatar-se que: a) Justino faz exaustivo uso da terminologia forense romana; b) os capítulos 14 e 15 da *Segunda Apologia* são, na verdade, o final estendido da *Primeira*; c) o documento atende fielmente aos cinco elementos da retórica clássica.

Apologia é, provavelmente, um nome póstumo dado à obra de Justino. A palavra ἀπολογία ocorre apenas duas vezes (I Apol. 42.1, II Apol. 12.5). Justino, recorrentemente, utiliza termos técnicos quando se refere ao seu escrito. O uso dos termos βιβλίδιον (*petition*) e dos pares “petição e súplica” (τὴν προσφώνησιν καὶ ἔντευξιν¹⁵⁰) e “petição e exposição” (τὴν προσφώνησιν καὶ ἐξήγησιν¹⁵¹) reforçam a tese de que as *Apologias* são um documento forense. O *libellus* romano apresentava “um padrão reconhecível. Eles normalmente começam com o nome do destinatário e o do peticionário¹⁵², o primeiro no dativo e o último comumente o objeto da preposição παρά. O problema é descrito¹⁵³ e um pedido de reparação de queixa, intervenção

¹⁵⁰ I Apol. 1.1.

¹⁵¹ I Apol. 68.3.

¹⁵² I Apol. 1.1.

¹⁵³ I Apol. 2.

administrativa e decisão legal é então feito¹⁵⁴, regularmente introduzida com o verbo *αξιόω*¹⁵⁵” (PARVIS, 2007, p. 25). À estrutura peticionária de Justino falta apenas o desenvolvimento mais acurado evocado pelo verbo *αξιόω*; em I Apol. 68.3 o argumento começa a ser desenvolvido, o *Rescrito de Adriano* é citado, mas o fim da *Primeira Apologia* carece de um fechamento adequado. O problema é resolvido com a realocação da conclusão da *Segunda Apologia* para o final da *Primeira*. A observância da terminologia jurídica romana nos dois capítulos finais da *Segunda Apologia* sedimenta a proposição. A sentença de abertura em II Apol. 14.1. (Καὶ ὑμᾶς οὖν ἀξιοῦμεν ὑπογράψαντας τὸ ὑμῖν δοκοῦν προθεῖναι τοῦτὶ τὸ βιβλίδιον¹⁵⁶) apresenta, em ordem, os termos comuns a uma petição romana em sua forma correlata grega: ἀξιοῦμεν¹⁵⁷ (*petitione*), ὑπογράφειν¹⁵⁸ (*subscribere*), προθεῖναι¹⁵⁹ (*proponere*) e βιβλίδιον¹⁶⁰ (*libellus*) (Cf. MINNS; PARVIS, 2009, p. 24-25). Era comum que as petições fossem recebidas e apreciadas pelo imperador. Após a análise da causa, era de praxe que o Augusto subscrevesse o documento, deferindo ou indeferindo o pedido. A publicação do pleito, acompanhada do *Rescrito* imperial, marcava o fim do procedimento legal. “O peticionário obteria sua resposta simplesmente examinando os últimos lotes de petições postadas [...]. Se ele quisesse uma cópia autenticada, ele teria que providenciar que uma fosse feita. Haveria também outros interessados em ler as petições publicadas, pois as decisões contidas poderiam servir como precedente legal.” (PARVIS, 2007, p. 25). A correspondência trocada entre Plínio, o jovem, e Trajano é evidência da ancianidade do procedimento. A conexão de I Apol. 68 e II Apol. 14 e 15 instaura plena harmonização documental, tendo em vista o rito judicial descrito.

¹⁵⁴ I Apol. 7.4, 68; II Apol. 14, 15.

¹⁵⁵ I Apol. 3.1, 7.4, 16.14, 68.3; II Apol. 14.1. O conhecimento da terminologia jurídica, como evidenciado nos excertos, é inerente ao vocabulário de Justino.

¹⁵⁶ “And therefore we ask you to add the subscription which seems good to you to the petition and to post it up...” (DMPP, p. 267) “Portanto, nós vos suplicamos que, subscrevendo como vos pareça, deis publicidade a este livro...” (ISEB, p. 105)

¹⁵⁷ “Julgar digno”, “achar conveniente”, “exigir”, “pretender”, “causar”, “achar justo”, “pedir”, “julgar”, *inter alia*, são algumas das acepções do verbo *αξιόω* (DGNT, p. 58). Em II Apol. 15.5 há outra ocorrência: (εἴη οὖν καὶ ὑμᾶς ἀξίως εὐσεβείας καὶ φιλοσοφίας τὰ δίκαια ὑπὲρ ἑαυτῶν κρῖναι). “May it be then that your judgments will be worthy of piety and philosophy and – for your own sake – be just.” (DMPP, p. 269) “Oxalá também vós, em vosso interesse, julgueis com justiça, de acordo com vossa piedade e filosofia.” (ISEB, p. 106)

¹⁵⁸ Derivado do termo ὑπογραμμός, ὑπογράφειν apresenta como acepção primária as palavras “subscrever” e “protocolar”, trata-se da junção da preposição ὑπό (debaixo, sob, junto a...) com o verbo γράφω (arranhar, gravar, incisar, escrever, redigir...) (cf. DGNT, p. 473).

¹⁵⁹ Correlato do verbo προτίθημι, é a junção da preposição πρό (antes de) com o verbo τίθημι (pôr, colocar, pôr em algum lugar, erigir, destinar, adjudicar). Entre as acepções do termo destacam-se: “pôr para a frente”, “impelir para frente”, “colocar diante”, “antepor”, “dar prova de”, “mostrar”, “aduzir”, “expor antes” e “começar o discurso” (cf. DGNT, p. 400).

¹⁶⁰ O termo βιβλίδιον é o diminutivo do substantivo βιβλίον, “livro” (livrinho) é sua acepção primária; “ata”, “libelo” e “documento” são acepções comuns para o termo (cf. DGNT, p. 98).

Além do uso terminológico e da forma estrutural do documento, o aspecto semântico corrobora a tese. II Apol. 14 e 15 é uma solicitação de resposta a um pedido feito, o texto da *Segunda Apologia* é predominantemente expositivo, não apresenta endereçamento a nenhuma autoridade romana; logo, o sentido dos capítulos finais é anômalo ao restante do texto. Os capítulos 14 e 15 da *Apologia* menor assentam-se com precisão semântica no final da *Primeira Apologia*. Segundo Minns,

as palavras de abertura da 2 *Apologia* 14.1, καὶ ὑμᾶς οὖν ἄξοῦμεν ὑπογραψάντας, que não se conectam com as precedentes em 2 *Apologia* 13, [assentariam] bem imediatamente após a citação do Rescrito [...]. A postagem da petição subscrita ajudaria os detratores do cristianismo a não incorrerem em penalidades de falsa acusação prevista no Édito, porque a petição rebate essas acusações e define o caráter virtuoso dos cristãos. (MINNS, 2007, p. 49)

O endereçamento do documento, amalgamado ao aparato lexical, estrutural e semântico, aprofunda os alicerces da tese. Justino inicia sua petição final afirmando que “a razão exige dos que são verdadeiramente piedosos e filósofos que, desprezando as opiniões dos antigos, se estas são más, estimem e amem apenas a verdade¹⁶¹ (Τοὺς κατὰ ἀλήθειαν εὐσεβεῖς καὶ φιλοσόφους μόνον τάληθές τιμᾶν καὶ στέργειν ὁ λόγος ὑπαγορεύει)”. A abertura do documento estaria em plena confluência com seu fechamento. Em II Apol. 15.5 [I Apol. 70.4], Justino se refere aos seus interlocutores nos mesmos termos: “Oxalá também vós, em vosso interesse, julgueis com justiça, de acordo com vossa piedade e filosofia¹⁶²”. Os excertos finais da *Segunda Apologia* harmonizam-se tanto filologicamente, quanto hermenêuticamente, possibilitando seu enquadramento como o encerramento da *Primeira Apologia*. O final estendido seria a argumentação de Justino subsequente ao *Rescrito de Adriano*. A jurisprudência fora apresentada, se fazia necessário evocar seu cumprimento para aplacar o *institutum neronianum*, a saber, *christianos esse non licet*. O crime, não o nome, deveria ser objeto de escrutínio dos apreciadores das causas, “embora Adriano tivesse insistido (pensou Justino) que os cristãos fossem julgados apenas por acusações criminais específicas, em Roma o *Rescrito* estava sendo ignorado e os cristãos estavam sendo julgados apenas pelo nome” (PARVIS, 2007, p. 24). A respeito do *Rescrito* e seu propósito, Lopes pondera:

Esse é um documento de suma importância para a história da Igreja. Promulga quatro normas para um procedimento judicial mais justo e correto nas causas contra os cristãos: 1.^a os cristãos devem ser julgados por meio de um procedimento regular diante de um tribunal criminal; 2.^a só podem ser condenados se existirem provas de que transgridem as leis romanas; 3.^a os castigos devem ser proporcionais à natureza e

¹⁶¹ I Apol. 2.1-2. (ISEB, p. 19) Cf. I Apol. 1.1; 3.2.

¹⁶² Cf. nota 156.

qualidade dos crimes; 4.^a toda falsa acusação deve ser castigada com severidade. (LOPES, 2014, p. 129-130)

Os fundamentos para a realocação dos capítulos finais da *Segunda Apologia* são satisfatórios, mas não desvendam alguns problemas de ordem codicológica: 1. Como caracterizar a *Segunda Apologia*? 2. Por que o final da *Primeira Apologia* foi deslocado para o final da *Segunda*? Três sugestões buscaram a solução para a primeira questão: A primeira concebe a *Segunda Apologia* como um conglomerado de argumentos soltos que tinham por finalidade criar pontes conectoras entre o remetente e os destinatários da *Apologia* maior; os temas abordados – e.g., o problema conjugal de uma cristã (II Apol. 2) – e a forma desconexa e truncada do texto seriam evidências para os proponentes da solução¹⁶³. A segunda corrente afirma que, no intercurso da *Primeira Apologia*, Ptolomeu e Lúcio foram enquadrados no *institutum neronianum*, ao tomar conhecimento do caso, Justino enxergou uma possibilidade de usar o evento como instrumento profícuo de ilustração dos temas amealhados na *Primeira Apologia*. Por fim, Minns e Parvis¹⁶⁴ sugerem que a *Apologia* menor seria um ajuntamento de porções excedentes compostas por Justino na ocasião da redação da *Primeira Apologia*. Os argumentos não incorporados teriam sido preservados para que fossem consultados em posteriores ações apologéticas de Justino e seus alunos, o escrito “sobreviveu como fragmentos dispersos ou em cadernos de trabalho de algum tipo. Isso poderia explicar por que grande parte da *Segunda Apologia* é estruturada em torno das respostas a objeções hipotéticas” (PARVIS, 2007, p. 35). Após o martírio do apologista, seus discípulos teriam reunido os fragmentos dispondo-o como um livro, tratava-se de uma homenagem póstuma ao proeminente filósofo cristão.

O segundo problema, o deslocamento dos capítulos finais da *Primeira Apologia*, é resolvido com precisão por Paul Parvis (ibid, 2007, p. 28-29). Parvis constata que o manuscrito *Parisinus graecus* 450 é propositalmente lacunar, o escriba deixara evidente os problemas encontrados no transcurso da produção da obra. Edições posteriores, fundamentadas em árduos processos de crítica textual, preencheram algumas lacunas, e.g., o caso do problema conjugal de uma cristã¹⁶⁵, lacunar no manuscrito mais antigo. Partindo da observação dos preenchimentos, de metodologias codicológicas, análises exegéticas e hermenêuticas, Parvis

¹⁶³ Cf. PARVIS, Paul. *Justin, Philosopher and Martyr, The Posthumous Creation of the Second Apology*, em S. Parvis e P. Foster (org.), *Justin Martyr and his Worlds*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 26-27.

¹⁶⁴ Cf. MINNS, Denis & PARVIS, Paul. *Justin, Philosopher and Martyr – Apologies*. Oxford Early Christian Text, Oxford, UK, 2014. p. 26-28.

¹⁶⁵ Preenchida com um excerto da *História Eclesiástica* de Eusébio: HE IV.17.2-13. Cf. Introdução: iii. Aspectos textuais (A história do texto).

(2007; 2009¹⁶⁶) propôs a teoria “*leaf-shedding manuscript*” (queda ou derramamento de folhas do manuscrito). Ao todo, as lacunas propositais do manuscrito apontam para a ausência de 2.137 letras, o número corresponde a cerca de dois fôlios, cada um contendo entre 1.068 e 1.069 letras. Segundo a teoria, em algum momento na história da edição, anterior ao *Parisinus graecus* 450, ocorreu o derramamento dos fôlios do manuscrito, nesse evento traumático um ou dois fôlios teriam se misturado à *Segunda Apologia*. Os dois capítulos finais contabilizam exatamente 1.084 letras, o equivalente aproximado da lacuna deixada pelo escriba responsável pela produção do *Parisinus graecus* 450 no final da *Primeira Apologia*. A solidez da evidência fez com que Minns e Parvis realocassem o final da *Segunda Apologia* na edição crítica mais recente, pois, para os autores, os capítulos finais correspondem a um dos fôlios que se destacou. Com essa realocação a *Segunda Apologia* fica ainda mais desconfigurada, o ajuste impulsiona a tese de que o escrito é o Apêndice da *Apologia* maior.

A estrutura retórica clássica, terceira e última evidência para sustentação da terceira hipótese, permeia a *Apologia* e seu Apêndice integralmente, Minns e Parvis constataam:

Na antiguidade clássica, um discurso ou alocução, que é o que a *Primeira Apologia* é, era tipicamente composto de cinco partes: o *exordium* ou a introdução; a *narratio*, ou declaração de fato; o *confirmatio* ou prova; a *refutatio*, desconsideração de visões opostas; e o *peroratio*, ou conclusão.

Todas essas características podem ser encontradas na *Apologia*, a maioria delas no lugar certo, emolduradas por duas características que são fórmulas para petições – no início da identificação dos destinatários e autor da petição (I Apol. 1.1) e no final um pedido para que a petição seja subscrita, postada e promulgada (I Apol. 69.1-70.4). A função do *exordium* (I Apol. 2) era geralmente tentar ganhar o favor daqueles que estavam sendo abordados, mas Justino diz expressamente que não é seu propósito lisonjear os imperadores, mas sim descobrir se eles merecem suas descrições favoráveis como ‘piedoso e filósofo’. Segue-se a *narratio* ou declaração dos fatos, no presente caso, o ônus da petição (I Apol. 3). A vasta maioria da *Apologia* se ocupa com a *confirmatio* e *refutatio*, que não são claramente distinguidas uma da outra (I Apol. 4.1-67.8). Justino então conclui com um *peroratio* direto (I Apol. 67.8-68.2). (MINNS; PARVIS, 2009, p. 46-47)

O uso da terminologia forense romana, a realocação dos capítulos 14 e 15 da *Segunda Apologia* e a estrutura retórica clássica do manuscrito sobrepuja a terceira hipótese, em detrimento das anteriores. A *Apologia* e o Apêndice de Justino formam um documento forense, um *libellus* romano, a questão que se coloca é se o documento teria ou não sido apreciado pelos administradores romanos. Descrente da eficácia do *libellus*, Puech sugeriu que “Justino ingenuamente esperava não apenas que sua *Apologia* fosse lida pelos nobres personagens abordados, bem como pelo Senado, mas que seus argumentos os apreenderiam de forma tão

¹⁶⁶ Cf. MINNS; PARVIS, 2009, p. 28-31.

convvincente que ordenariam a ampla publicação da *Apologia* e a imediata alteração da política oficial em relação ao cristianismo” (apud Goodenough, 1923, p. 82). Heinisch vai além ao enquadrar o *libellus* de Justino como uma epístola apologética oriunda dos moldes do judaísmo helenístico. Segundo a tese, o documento é uma crítica retórica não endereçada ao imperador, sua colocação como destinatário seria um recurso literário para dar dignidade ao documento perante os receptores, a saber, os gentios¹⁶⁷.

Munier compartilha do pessimismo quanto ao endereçamento da *Apologia*; segundo o autor, a obra apologética de Justino é uma peça de ficção literária. Embora reconheça que o documento apresente a estrutura de um *libellus* romano¹⁶⁸, não está convencido de que o manuscrito tenha sido realmente endereçado a Antonino, Veríssimo e Lúcio. A ineficácia do documento, devido ao seu caráter ficcional, seria evidenciada no relato de martírio de Ptolomeu e Lúcio (II Apol. 2.9-20); para Munier, “se o imperador tivesse aceitado o pedido de Justino e concedido permissão para publicar seu *libellus*, ele teria admitido, pelo menos implicitamente, os méritos de sua petição, e reconhecido a inocência do *nomen christianum* de forma equivalente; [elevando] a religião cristã ao status de *religio licita*” (MUNIER, 2003, p. 297). Ademais, a ficção literária seria inerente à obra de Justino, o *Diálogo com Trifão* é o fundamento para a proposição; o *Diálogo*, assim como a *Apologia*, não expressa um evento histórico, trata-se de uma ficção literária que almeja realizar profícua apologética cristã, os anacronismos (I Apol. 29.3, 46.1) seriam evidências internas que corroboram a tese. Segundo o proponente da tese, a “ficção permitiu a Justino enfatizar o contraste entre a precária situação dos cristãos sob a prefeitura de Urbico [Júnio Rústico] e o período de tolerância que tinham conhecido sob o reinado de Adriano, conforme evidenciado pelo *Rescrito* alegado em I Apol. 68.6-10” (MUNIER, 1987, p. 182).

Estressando os argumentos de Munier, inquire-se: a) se a intenção de Justino não era compor um *libellus* romano, por que se preocupar tanto com o uso da terminologia jurídica? Justino apresenta profundo conhecimento do ordenamento jurídico romano; Peter Lampe afirma que “nem todo mundo é conhecedor das formas do ordenamento administrativo e procedimento oficial” (apud Moll, 2007, p. 146). O conhecimento jurídico de Justino fica ainda mais evidente quanto evoca o *Rescrito de Adriano* como instrumento de demonstração. “A citação de documentação de apoio em uma petição é bem atestada em papiros egípcios.” (MINNS, 2007, p. 47); b) se a obra é uma ficção literária, por que solicitar subscrição (II Apol.

¹⁶⁷ Cf. GOODENOUGH, 1923, p. 82.

¹⁶⁸ Cf. MUNIER, 2003, p. 292-293; 295; LOPES, 2014, p. 127.

14.1.) dos destinatários? c) o martírio de Ptolomeu e Lúcio não poderia servir como instrumento de comprovação do indeferimento, ao invés de fundamento-base para afirmar que o documento seria uma ficção literária? d) os deslizos cronológicos não seriam apenas evidências de *lapsus memoriae*, não fundamento para a forma ficcional do documento? Justino empreendeu um grande esforço para demonstrar a antiguidade do cristianismo, versando seus argumentos na história de Israel (rebelião de Βαρχωχέβας), na história da filosofia – ao referir-se ao platonismo¹⁶⁹, estoicismo¹⁷⁰ e socratismo¹⁷¹ –, além da exegese bíblica. A incorrência em *lapsus memoriae* não seria estranha à obra, tendo em vista a grandiosidade de seu audacioso trabalho (Cf. BARNARD, 1967, p. 16-17).

Justino desenvolve uma peça de defesa real, tendo por objetivo confrontar a política do Estado e, principalmente, expor para os destinatários o que significa ser cristão. Seu esforço em perfilar o cristianismo é evidenciado pela descrição das correntes heréticas que orbitavam o cristianismo. Os hereges Simão, Marcião e Menandro¹⁷² são intencionalmente mencionados para que os receptores do *libellus* aprendessem a diferença entre os cristãos e os que se diziam cristãos. Se a *Apologia* é uma ficção literária, por que se preocupar em demonstrar alteridade (Cf. MOLL, 2007, p. 149)?

Outra objeção à forma da *Apologia* foi feita por Lorraine Buck em artigo publicado no quinquagésimo quarto volume do *The Journal of Theological Studies*, a saber, *Justin Martyr's Apologies: Their Number, Destination, and Form*. Buck elenca uma série de problemas na forma que, automaticamente, invalidariam o status jurídico da *Apologia*. Em primeiro lugar, o texto de Justino seria prolixo e espinhoso, inviabilizando-o como *libellus* romano. “Uma petição imperial tinha que ser, acima de tudo, bem organizada e clara, pois numerosos pedidos desse tipo eram apresentados ao imperador em uma base regular.” (MILLAR apud Buck, 2003, p. 50). O fluxo de *libellus* na sala imperial era tão intenso que os desordenados e confusos eram imediatamente escusados. Segundo, o endereçamento feito por Justino apresenta erros crassos: Lúcio e Veríssimo, filhos de Antonino, o Pio, não seriam coparticipantes na titulação oficial, inseri-los como destinatários seria um grave equívoco procedimental; as menções a “você romanos” (II Apol. 1.1), “Urbico” (II Apol. 2.16) e [um] “imperador” (II Apol. 2.8, 14.1, 15.2) indicariam imprecisão inaceitável para uma petição romana. Terceiro, os *libellus* requeriam “linguagem apropriadamente obsequiosa e atraente” (MILLAR apud Buck, 2003, p. 53),

¹⁶⁹ I Apol. 8, 18, 20, 44, 59, 60; II Apol. 12, 13; Dial. 2-6, 8.

¹⁷⁰ I Apol. 20; II Apol. 6(7), 7(8), 13, Dial. 2.

¹⁷¹ I Apol. 5, 18, 46; II Apol. 6(7), 8(9), 10.

¹⁷² I Apol. 26, 56, 58.

enquanto a *Apologia* de Justino teria uma linguagem ríspida, sarcástica e confrontativa¹⁷³, incomum para esse tipo de documento. Justino, por ignorância ou negligência, desprezara a propiciação ao imperador em seus escritos. O apologista estaria travando um “ataque frontal à teologia do poder imperial” (PAGELS apud Buck, 2003, p. 54). Em quarto lugar, se o *institutum neronianum* estava em vigor, os cristãos estariam impedidos de acionar o dispositivo jurídico.

Os elementos mencionados compeliram Buck a desprezar tanto a eficácia do documento, quanto sua forma (*libellus*). A autora sugere que Justino teria constituído um instrumento retórico filosófico conhecido como *παρησία*, um discurso enfático, geralmente voltado à hostilização de alguma mazela praticada pelo Estado. Em suma, um instrumento de reprovação dos governantes. Para Buck, Justino conhecia a *παρησία*¹⁷⁴. Sócrates teria acionado em seu julgamento, Jesus em seus discursos e disposição de vida; o apologista estaria emulando a forma de seus precursores.

Contra os argumentos de Buck, sugere-se que: a) a extensão do texto e a tergiversação de Justino não invalidam a forma do escrito, embora reconheça que sua abordagem seja, em alguns momentos, repetitiva (Dial. 118.4), não se pode negar que o apologista segue as estruturas da retórica clássica. Sua petição era bem organizada, mas extensa, tendo em vista que seu objeto de demonstração (o conhecimento do verdadeiro e do bem concedido por Deus e as relações entre o conhecimento racional e o conhecimento revelado) carecia de reconstrução exaustiva no âmbito histórico, filosófico e bíblico; b) Minns e Parvis reconhecem que a menção aos relacionamentos parentais não era comum em prólogos de *libellus* romanos, mas Justino tinha uma clara intenção ao evocar Veríssimo e Lúcio, a saber, alçar adjetivos (filósofos e piedosos) que corroborassem sua argumentação. Por sua posição, os destinatários da *Apologia* são chamados de guardiões da justiça (φύλακες δικαιοσύνης), Justino condiciona seu status à observância de suas ações (I Apol. 2.2). Só serão considerados filósofos e piedosos se, de fato, agirem como guardiões da justiça (Cf. MINNS; PARVIS, 2009, p. 37); c) o tom ríspido, sarcástico e confrontativo seria um traço pessoal da retórica de Justino, não um aspecto

¹⁷³ I Apol. 2.3-4, 5.1, 12.6-7, 45.6, 68.2.

¹⁷⁴ Junção do adjetivo *πᾶν* (todo) com o substantivo *ῥῆμα* (palavra, dito, enunciado), a expressão tem como acepção primária “discurso total” ou “todo discurso” (DGNT, p. 408); A palavra carrega a ideia de “confiança”, “destemor” e “sinceridade”. Como instrumento retórico, era caracterizada quando da ocorrência do abuso da liberdade de expressão “ao ponto de aspereza e falta de vergonha. [...] O grupo de palavras, que se acha pela primeira vez em Eurípedes e Aristófanes, pertencia originalmente à esfera da política. Significa o direito democrático do cidadão titular de uma cidade-estado grega (mas não o de um escravo ou estrangeiro): na assembleia pública do povo a pessoa pode emitir livremente a sua opinião (Cf. Políb., 2, 38, 6). Este direito é típico de uma democracia, mas aqui há o perigo do abuso, conforme demonstra Platão (*Rep.* 8, 557b)” (DITNT, p. 2408).

deslegitimador da forma. Sebastian Moll¹⁷⁵ argumenta que a tensão do discurso é convergente à tensão do problema, o *institutum neronianum* estava em pleno funcionamento, os cristãos estavam sob martírio devido ao nome que carregavam, não por contravenções cometidas. Em I Apol. 2.3, ainda na fase inicial do discurso, Justino afirma, categoricamente, que sua intenção não era bajular[-vos] nem produzir um discurso como mero agrado¹⁷⁶. Se o autor anuncia o tom de seu discurso, não faz sentido esvaziá-lo para que uma proposição seja sustentada. Divergindo de Buck, Munier afirma que “a abordagem de Justino não é subversiva” (MUNIER, 2003, p. 295). A conclusão de Moll sobre a abordagem de Buck encerra a questão: “Buck, em geral, parece misturar duas questões completamente diferentes em seu artigo. Investigar se Justino pretendia que sua *Apologia* fosse lida pelos imperadores não tem nada a ver com a questão de saber se a sua *Apologia* é um *libellus* preciso, apropriado e correto ou se os imperadores teriam realmente tomado conhecimento da *Apologia*” (Moll, 2007, p. 146).

O problema acerca da recepção e eficácia do documento é difícil de ser resolvido. As tentativas de solução para a questão, como demonstrado, não foram bem-sucedidas. Contudo, é indelével o valor do documento. O enquadramento de sua forma como *libellus* cristão é bem fundamentado, assim como a proposição do número, a saber, uma *Apologia* e um Apêndice. Minns e Parvis, com exatidão, fecham a questão:

Não é possível saber se a defesa dos cristãos produzida por Justino chegou ou não às mãos daqueles à quem fora dirigida. Se sim, claramente falhou em seu propósito. Não obstante, a alegação de Eusébio de que as obras de Justino tinham sido consideradas dignas de consideração às gerações seguintes de cristãos é corroborada [...] pela influência óbvia de Justino em Taciano, Atenágoras e Tertuliano. Se Andresen estiver correto ao identificar Justino como o objeto do ataque de Celso em seu livro *Alethes Logos*, Justino obteve sucesso em atrair a atenção, embora não a admiração, de um crítico pagão. Além disso, Justino é indiretamente responsável pela defesa do cristianismo muito mais detalhada e sofisticada produzida por Orígenes no *Contra Celso*. (MINNS; PARVIS, 2009, p. 70)

Por fim, após a averiguação acerca dos problemas inerentes ao número e à forma do documento, faz-se necessário, antes de mergulhar no universo temático de Justino, estabelecer o propósito do manuscrito. Compreendê-lo é *conditio sine qua non* para solucionar o problema estabelecido no início da dissertação, sintetizado pela pergunta: “que relações existem entre o conhecimento racional do verdadeiro ou do bem concedido por Deus ao homem e o

¹⁷⁵ MOLL, Sebastian. *Justin and the Pontic Wolf*, em S. Parvis e P. Foster (org.), *Justin Martyr and his Worlds*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 145-151.

¹⁷⁶ Cf. argumentação final do item ‘1.1.2.4. O martírio de Justino’.

conhecimento revelado que o Evangelho veio acrescentar ao primeiro?” (GILSON, 2006, p. 33).

1.2.3. Propósito.

Henry Chadwick destaca que a obra de Justino apresenta, pioneiramente, um caráter “propagandista, escrevendo para defender o cristianismo do ataque externo e dirigindo-se, pelo menos nas *Apologias*, a um público pagão em perspectiva” (CHADWICK, 1965, p. 275). Como propagandista, o propósito de sua obra seria apresentar informações precisas acerca da fé cristã, dados da ordem da revelação; como defensor, Justino estaria “preocupado em mostrar que a filosofia é a verdade, a razão um poder espiritual e o cristianismo a plenitude de ambos” (BARNARD, 1967, p. 4). Se o cristianismo é ἀληθὴς λόγος¹⁷⁷, nada teria a temer, pois é essencialmente um axioma. Chadwick afirma que, no curso da atividade apologética,

nunca deve se rebaixar a sofismas engenhosos para ganhar um argumento, deve falar sem medo ou condescendência como alguém que não tem nada a esconder. A faculdade racional com a qual todos os homens foram investidos por Deus é um instrumento providencial para chegar à verdade. Com argumentos justos se ganha leitores justos. Os únicos inimigos que o cristianismo tem a temer são a ignorância acerca de sua natureza e o preconceito que impede os homens de se esforçarem para dissipar sua ignorância. (CHADWICK, 1965, p. 278)

Embora disposta em formato de documento jurídico – o *libellus* romano – a *Apologia* de Justino apresenta um forte anseio catequético: “um dos propósitos principais [...] é persuadir seus leitores da racionalidade, virtude e atratividade do modo de vida cristão” (MINNS; PARVIS, 2009, p. 46). Os apologistas cristãos “são obrigados a expor o cristianismo em termos compreensíveis para os não-cristãos, a sublinhar os pontos de contato e as diferenças, o que os torna mais facilmente acessíveis. Por outro lado, para responder às calúnias, são obrigados a evocar a dignidade e a santidade da vida cristã, e fazem-no pintando dela um quadro tão belo quanto útil” (PETIOT, 1988, p. 276).

O arrazoado supracitado proposto por Chadwick, Barnard, Minns, Parvis e Petiot serve como instrumento para abrir a trilha que conduzirá ao propósito das *Apologias* de Justino. A melhor forma de delimitar o propósito de uma obra é debruçando-se sobre ela. Em II Apol. 15.2-3 [I Apol. 70.1-2] o apologista cristão apresenta o propósito de sua obra:

¹⁷⁷ I Apol. 43.6

2. ἐὰν δὲ ὑμεῖς τοῦτο [a] προγράψητε, ἡμεῖς τοῖς πᾶσι [b] φανερόν ποιήσαιμεν, ἵνα εἰ [c] δύναιτο μεταθῶνται· τούτου γε μόνου χάριν τούσδε [d] τοὺς λόγους συνετάξαμεν. 3. οὐκ ἔστι δὲ ἡμῶν τὰ [e] διδάγματα κατὰ κρίσιν σώφρονα αἰσχρά, ἀλλὰ πάσης μὲν [f] φιλοσοφίας ἀνθρωπείου ὑπέρτερα· [...]¹⁷⁸

Justino aventa a possibilidade de (a) subscrição do documento, pois sua intenção era (b) manifestar publicamente sua argumentação, para que os apreciadores (c) sejam suficientemente fortes, para correr atrás. Antes de prosseguir é necessário destacar que o verbo μεταθέω, traduzido literalmente por “correr atrás”, “perseguir”, “caçar¹⁷⁹”, recebe trato hermenêutico por parte dos editores e tradutores da obra, pois a tradução literal – “sejam suficientemente fortes para correr atrás” – não dá conta da força que Justino emprega na frase. Entre as proposições hermenêuticas, destacam-se:

[...] a fim de que, se possível, se convertam [...] (ISEB, p. 105)

[...] in order that, if they can, they may change their minds [...] (DMPP, p. 269)

[...] in order that if possible they might be converted [...] (POPE, 2001, p. 37)

[...] if possible, they may be converted [...] (DODS, 1909, p. 194)

Literalmente não é possível inferir a palavra “converter”, pois é anômala à construção frasal de Justino. Se não há no texto a expressão, por que todas as referências oferecem a palavra “converter” ou “mudar a mente” como possibilidade de tradução? A resposta está na continuação do excerto. Adiante, Justino faz questão de afirmar que o único (μόνου) propósito do (d) discurso que ordenara era dispor seus leitores para que corressem atrás; o trecho se encerra sem esclarecer qual seria o alvo da “perseguição” ou “caça”. Apenas em II Apol. 15.3 [70.2] a questão é elucidada: a corrida tem como destino a (e) instrução que é (f) superior a toda filosofia humana, sendo o julgamento prudente (κρίσιν σώφρονα) o selo de autenticação do conteúdo. Como eco dessa afirmação, cabe lembrar que ao relatar sua experiência de conversão – Dial. 8.1-2 –, Justino afirma que ao raciocinar (διαλογιζόμενος) chegou à conclusão de que o cristianismo, anunciado pelos profetas e sedimentado pelos amigos de Cristo, é a única “filosofia segura e vantajosa”. A estrutura de II Apol. 15.3 [70.2] e Dial. 8.1-2 são correspondentes; conclui-se que o [ensino acerca do] cristianismo sedimenta-se ao passo em

¹⁷⁸ “70.1. And if you would promulgate this petition we would be glad to have it brought to the attention of all, in order that, if they can, they may change their minds. It is for this reason alone that we have composed these addresses. 70.2. According to sound judgement our teachings are not shameful, but superior to all human philosophy [...]”. (DMPP, p. 269) “2. Se consentis em publicar este livro, nós gostaríamos de levá-lo ao conhecimento de todos, a fim de que, se possível, se convertam, porque foi só para esse fim que escrevi estes discursos. 3. Com efeito, segundo julgamento prudente, as nossas doutrinas não são vergonhosas, mas superiores a toda filosofia humana.” (ISEB, p. 105)

¹⁷⁹ BAILLY, Anatole. *Dictionnaire grec-français*. Hachette, French, 1935. (p. 563)

que é raciocinado ou julgado prudentemente. Transcender a filosofia humana é, na acepção de Justino, se converter. Essa conclusão é fruto do esforço hermenêutico dos tradutores supracitados.

A última nuance do excerto que merece atenção diz respeito à disposição dos receptores da possível subscrição. O verbo que Justino emprega para descrever a disposição daqueles que rumam em direção à conversão é expressivo. O verbo δύναμαι, flexionado no presente do optativo (expressando desejo), traz como acepção primária “ser suficientemente forte” (DITNT, p. 1691); aprofundando um pouco mais a expressão nota-se a acepção de “ser capaz, ter poder, seja em virtude das próprias habilidades e recursos, do estado de espírito, seja em circunstâncias favoráveis ou mediante permissão da lei ou dos costumes” (BDAG, p. 158-159). Justino liga a disposição do indivíduo à conversão, seu desejo era que, sendo fortes, os leitores do subscrito se dispusessem em direção à conversão. A efeito de comparação, cabe destacar que no *Diálogo com Trifão* Justino, fazendo uso do verbo διάκειμαι, relata que antes de seu encontro com o ancião estava disposto (διακειμένον) a contemplar a Deus. No caso em questão, tal disposição, como é possível constatar em Dial. 2, emanava de sua jornada pessoal, seus próprios recursos, a saber, a filosofia que aprendera de seus mestres, principalmente o platonista. Portanto, o ensino apresentado nas *Apologias* deveria ser o alvo da corrida; o desejo de Justino é que os receptores sejam suficientemente fortes para julgar prudentemente, o resultado seria a apreensão da filosofia que é superior a toda filosofia humana, a saber, o cristianismo. Em suma, o anseio de Justino é que seus interlocutores se tornem cristãos¹⁸⁰. Este é o propósito de suas *Apologias*.

A análise do excerto, assim como de seus ecos em outras porções do *corpus justiniano*, intrigam quanto ao relacionamento entre o conhecimento racional e o conhecimento revelado no processo de conversão. Nos dois trechos citados é possível notar que Justino concebe as duas dimensões do conhecimento de modo não binário; em II Apol. 15.3 [70.2] o julgamento prudente (κρίσιν σώφρονα) é trazido à baila, em Dial. 8.1-2 o raciocínio (διαλογίζομαι) (conhecimento racional), mas o ápice do processo é a conversão (conhecimento revelado). Em outra passagem importante Justino explora com mais contundência a questão:

2. Χριστιανὸς εὐρεθῆναι καὶ εὐχόμενος καὶ παμμάχως ἀγωνιζόμενος ὁμολογῶ, [a] οὐχ ὅτι ἀλλότριά ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ’ ὅτι οὐκ ἔστι πάντα ὅμοια, ὥσπερ οὐδὲ τὰ τῶν ἄλλων, Στωϊκῶν τε καὶ ποιητῶν καὶ συγγραφέων. 3. [b] ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θεοῦ λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγγατο· [c] οἱ δὲ τάναντία ἑαυτοῖς ἐν κυριωτέροις εἰρηκότες οὐκ

¹⁸⁰ Ainda sobre o intento de Justino, cf. I Apol. 57.1.

ἐπιστήμην τὴν ἀποπτον καὶ γινώσιν τὴν ἀνέλεγκτον φαίνονται ἐσχηκέναι. 4. [d] ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστὶ· τὸν γὰρ ἀπὸ ἀγεννήτου καὶ ἀρρήτου θεοῦ λόγον μετὰ τὸν θεὸν προσκυνοῦμεν καὶ ἀγαπῶμεν, ἐπειδὴ καὶ δι’ ἡμᾶς ἄνθρωπος γέγονεν, ὅπως καὶ τῶν παθῶν τῶν ἡμετέρων συμμέτοχος γενόμενος καὶ ἴασιν ποιήσεται. 5. [e] οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σποράς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα. 6. ἕτερον γὰρ ἐστὶ σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθέν, καὶ ἕτερον αὐτὸ οὐ κατὰ χάριν τὴν ἀπ’ ἐκείνου ἢ μετουσία καὶ μίμησις γίνεται.¹⁸¹

O excerto acima apresenta pontos nevralgicos inerentes ao *corpus justiniano*, mas como a intenção dessa seção é delimitar o propósito da obra, serão enfatizados apenas os trechos que contribuam para a elucidação da concepção acerca da conversão.

Logo no início da passagem, Justino afirma que suas orações e esforços têm por finalidade mostrá-lo cristão. Quando caracteriza o ser cristão afirma: (a) os ensinamentos (διδάγματα, mesma expressão usada em II Apol. 15.2-3 [I Apol. 70.1-2]) de Cristo são totalmente semelhantes aos de Platão, aos dos poetas e dos historiadores; (b) a semelhança não é fruto do acaso, o *lógos* seminal divino (σπερματικοῦ θεοῦ λόγου) é o responsável pela convergência; (c) o conhecimento racional, mesmo compartilhando do *lógos* seminal divino, não é suficiente para evitar as contradições e a falibilidade do conhecimento; (d) tudo de bom que é extraído desse emaranhado racional deve ser atribuído aos cristãos, pois são amantes do *lógos* divino precedido de Deus, a saber, o Cristo; (e) por terem apenas a semente do *lógos*, a visão dos poetas, filósofos e historiadores está obscurecida (ἀμυδρῶς¹⁸²).

¹⁸¹ II Apol. 13.2-6. “2. Praying and fighting with all my might to be found a Christian, I confess not that the teachings of Plato are alien to those of Christ, but that they are not in all ways the same as them, just as neither are those of the others, Stoics, and poets, and prose-writers. 3. For what each of them proclaimed was good, when he saw from a part of the divine spermatik logos what is connatural to it. But when they contradict themselves in their principal teachings they are shown not to have secure understanding and infallible knowledge. 4. Therefore, anything good that has been said by anyone belongs to us Christians, for, after God, we worship and love the Logos who is from the unbegotten and inexpressible God, since he also became a human being for our sakes, in order that, as a sharer in our sufferings, he might also bring healing. 5. For, through the presence of the implanted seed of the Logos, all these writers were able dimly to see what actually is. 6. For the seed of something, and an imitation of something-to the extent that an imitation is possible-is not the same as the thing of which the participation and imitation are made, in accordance with its own bounty”. (DMPP, p. 321) “2. Confesso que todas as minhas orações e esforços tem por finalidade mostrar-me cristão, não porque as doutrinas de Platão sejam alheias a Cristo, mas porque elas não são totalmente semelhantes, como também as dos outros filósofos, os estoicos, por exemplo, poetas e historiadores. 3. De fato, cada um falou bem, vendo o que tinha afinidade com ele, pela parte que lhe coube do Verbo seminal divino. Todavia, é evidente que aqueles que em pontos muito fundamentais se contradisseram uns aos outros, não alcançaram uma ciência infalível, nem um conhecimento irrefutável. 4. Portanto, tudo o que de bom foi dito por eles, pertence a nós, cristãos, porque nós adoramos e amamos, depois de Deus, o Verbo, que procede do mesmo Deus ingênito e inefável. Ele, por amor a nós, se tornou homem para partilhar de nossos sofrimentos e curá-los. 5. Todos os escritores só puderam obscuramente ver a realidade, graças à semente do Verbo neles ingênita. 6. Com efeito, uma coisa é o germe e a imitação de algo, que é feita conforme a capacidade; e outra, aquele mesmo do qual se participa e imita, conforme a graça que também dele procede.” (ISEB, p. 104-105)

¹⁸² Cf. BAILLY, Anatole. *Dictionnaire grec-français*. Hachette, French, 1935. (p. 43)

Em sua conclusão, Justino delimita a diferença entre o conhecimento racional e o revelado. O primeiro é apenas semente (σπέρμα) e imitação (μίμημα) de algo, pois deriva da força ou capacidade (δύναμιν¹⁸³) dos homens, nesse sentido, “a imitação não só é potencialmente inferior como parcial, mas também pode ser manipulada para o engano. Na visão de Justino, a filosofia não é a explicação da origem da verdade, mas é, na verdade, apenas uma imitação do verdadeiro, que é o cristianismo.” (LYMAN, 2007, p. 167); o segundo, chamado de outro (ἕτερον) para enfatizar a diferença, é fruto da graça. Para Blunt “o princípio é afirmado em termos gerais; mas é claro que o ponto é que há uma diferença entre o (σπέρμα) do *Logos* e o próprio *Logos*, i.e., tudo o que é verdadeiro e foi dito no passado se resume em Cristo” (BLUNT, 1911, p. 128).

Por fim, constatar-se-á que o propósito das *Apologias* de Justino é apresentar aos leitores de sua obra a filosofia segura e proveitosa, a saber, a doutrina cristã, dado da ordem da revelação. Ela teria o poder de dissuadir o ímpeto punitivo imperial e causar mudança de mente (conversão) naqueles que a apreciassem. Tomando como base sua experiência pessoal, o apologista introjeta a racionalidade como trilha possível para alcançá-la, mas constata sua insuficiência quanto ao alcance do objetivo primário. “A relação entre filosofia grega e doutrina cristã é a mesma que existe entre o que é imperfeito e parcial e o que é perfeito e total. Não há, portanto, ruptura entre pensamento humano e cristão, mas o primeiro se completa no segundo.” (PADOVESE, 1999, p. 163). Esse movimento inovador abriu caminhos para as elaborações cristãs posteriores. “O caminho que Justino percorreu nos emaranhados da especulação contemporânea, judaica, pagã e cristã, se tornaria, desde sua morte até o presente, a larga estrada da teologia cristã.” (MINNS; PARVIS, 2009, p. 70)

A delimitação do propósito das *Apologias* aguça o interesse pela argumentação tecida por Justino que solucionará o problema acerca da relação entre os conhecimentos racional e revelado. Para dar conta da questão, em primeiro lugar, será realizado o **movimento de perscrutação exegético** a fim de detectar as nuances semântico-lexicais do plano apologético apresentado na *Primeira Apologia* capítulo 23, assim como a forma como encontram guarida ao longo das obras. Estabelecidos os parâmetros semântico-lexicais, o enfoque será dado ao **movimento de perscrutação hermenêutico**. Nesse momento final da dissertação serão interpretadas as passagens centrais que abordam o problema da relação entre os conhecimentos

¹⁸³ A expressão δύναμιν (força ou capacidade) é empregada em sua forma verbal em II Apol. 15.2-3 [I Apol. 70.1-2], como demonstrado anteriormente; no excerto a força é um meio para o cristianismo.

racional e revelado. Decantadas as teses, buscar-se-á apresentar as soluções que Justino oferece para o problema circunscrito pela presente dissertação.

CAPÍTULO 2

EXEGESE E EXPOSIÇÃO DO CAPÍTULO 23 DA *PRIMEIRA APOLOGIA*

2.1. Contexto e estrutura do capítulo 23 na *Primeira Apologia*

O capítulo 23 da *Primeira Apologia* abre o caminho para a elucidação do problema formulado. Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin chamam-no de “Plano Apologético” (ISEB, p. 40); Trollope, Blunt, Otto, Barnard, Marcovich e Munier afirmam que o capítulo é uma introdução aos argumentos que serão dispostos nos capítulos 24 a 60. Minns e Parvis sugerem que o capítulo 23 é uma virada argumentativa, pois, até o momento, não seria possível aos interlocutores pagãos perceberem a diferença entre as doutrinas cristãs e os mitos pagãos (Cf. DMPP, p. 139). Para Dods, o capítulo 23 é a promessa de elucidação das três questões elencadas no excerto (Cf. DODS, 1909, p. 60).

O enquadramento do capítulo 23 tomou a atenção de muitos pesquisadores. No item subsequente buscar-se-á contextualizar o capítulo 23, assim como demonstrar sua posição no fluxo argumentativo tecido por Justino. A seguir, será apresentada a estrutura do capítulo e dela emanarão as três teses fundamentais do *corpus justiniano*.

2.1.1. Contexto

A *Apologia* de Justino apresenta, como demonstrado anteriormente¹⁸⁴, as estruturas da retórica clássica. O capítulo 23 está especificamente inserido entre o *Protréptico i* e o *Protréptico ii* do *Confutatio et Refutatio* 2¹⁸⁵. A fim de contextualizar consistentemente o capítulo, será traçada a trilha que conduzirá ao local específico supracitado.

Justino abre sua *Apologia* com um pequeno prólogo aos destinatários; em seguida oferece um *Exordium* (preâmbulo) evocando a filosofia e a piedade (I Apol. 2.1-2),

¹⁸⁴ Cf. citação p. 68 (MINNS; PARVIS, 2009, p. 46-47).

¹⁸⁵ Para um plano exaustivo da *Primeira Apologia*, cf. MINNS; PARVIS, 2009, p. 49-54.

apresentando as causas que provocaram a escrita da petição (I Apol. 2.2-4). Na sequência, apresenta sua *Narratio* (alegação) (I Apo. 3.1-5), seguida do *Confutatio et Refutatio* (refutação) I, essa primeira porção de caráter argumentativo intenta elaborar de modo consistente a petição e se estende de I Apol. 4 a 12.10. Em linhas gerais, arrazoa sobre a inconsistência da punição decorrente de um nome (cristão) (I Apol. 4-5), refuta a acusação de ateísmo (I Apol. 6), oferece objeções e as soluciona (I Apol. 7-8), apresenta as diferenças entre a adoração cristã e a pagã (I Apol. 9-10), explana sobre a esperança escatológica dos cristãos (I Apol. 11-12.8) e, por fim, conclui a elaboração apresentada até o momento no *Confutatio et Refutatio I* (I Apol. 12.9-10).

Percebendo a dificuldade em dissuadir seus interlocutores, Justino considera necessário “acrescentar mais alguns breves pontos, a fim de persuadir os amantes da verdade¹⁸⁶”. A constatação serve de ponte para o *Confutatio et Refutatio 2*. O segundo movimento de refutação é composto por três *protrépticos*: (i) os ensinamentos de Cristo; (ii) demonstração a partir das profecias; (iii) adoração cristã. Para delimitar o contexto, basta a análise do *protréptico i* e o movimento de transição para o *protréptico ii*.

Justino abre o *Confutatio et Refutatio 2* com uma profissão de fé (I Apol. 13.1-14.3); em seguida, apresenta os ensinamentos de Cristo – instrumento que dispõe os indivíduos à profissão de fé (I Apol. 14.4-19.8) –, começa a traçar paralelos entre os ensinamentos cristãos e as proposições dos poetas e filósofos pagãos (I Apol. 20) e arrazoa brevemente sobre a convicção cristã acerca do λόγος (I Apol. 21). A partir do capítulo 22 começa a inverter a ênfase de seu discurso ao ampliar a demonstração dos paralelos entre o cristianismo e os escritos pagãos. Até o momento foram apresentadas as balizas do cristianismo, mas, como seus interlocutores eram pagãos, a argumentação carecia de um caráter demonstrativo. É exatamente nesse contexto que o capítulo 23 está inserido. Justino o constrói como ponte entre o que fora apresentado até o momento e o que será demonstrado como prova de suas suposições. O referido excerto é, portanto, uma espécie de síntese da obra, nele estão contidas as três principais teses que norteiam o foco de seu labor apologético.

Antes de realizar o **movimento de perscrutação exegético**, é necessário apresentar a estrutura do referido capítulo. A intenção primária do próximo item é detectar as teses apresentadas por Justino, pois são consideradas os fundamentos estruturais do capítulo. Em seguida, serão analisadas semântico-lexicalmente as três partes do capítulo, a fim de robustecer as teses apresentadas.

¹⁸⁶ I Apol. 12.11 (ISEB, p. 28).

2.1.2. Estrutura

As três teses apresentadas no capítulo estão condicionadas a referências comprobatórias futuras, a aplicação incomum do pronome demonstrativo τοῦτο é que fundamenta a asserção. Trata-se de um *Constructio ad Sensum*, em suma, uma concordância por solecismo, pois é estranha ao uso corrente, mas nem por isso a concordância natural é invalidada. Daniel Wallace afirma que nos *Constructio ad Sensum* “a concordância somente é conceitual, visto que o pronome aponta para uma frase ou oração e não para um substantivo ou qualquer outro nome¹⁸⁷”. Em três ocasiões no capítulo 23 o pronome demonstrativo τοῦτο é empregado como *Constructio ad Sensum* e em todas faz menção às teses apresentadas por Justino. A conjunção ἵνα (para que) empregada no início do capítulo está condicionada à frase final¹⁸⁸: τοῦτου ἔλεγχον ποιησόμεθα (disto faremos refutação¹⁸⁹). O uso do pronome τοῦτο e a subordinação da conjunção ἵνα à frase final fundamentam a primeira proposição acerca da estrutura, a saber, Justino está renunciando as teses que ainda não foram provadas, trata-se de uma dimensão futura.

As teses que estruturam o capítulo 23 podem ser dispostas da seguinte forma:

- (i) o cristianismo é o único, mais antigo e verdadeiro ensino.
- (ii) Jesus Cristo é o primogênito de Deus e mestre dos homens.
- (iii) a revelação precede a encarnação, os demônios corromperam-na.

Segundo Trollope, a primeira tese é abordada nos seis capítulos decorrentes, a saber 24 a 29, Dods e Blunt endossam a proposição. Justino elenca três provas na sessão, sendo a terceira a mais extensa, ocupando o trecho entre os capítulos 26 e 29.3. O trato acerca da segunda tese se estende do capítulo 30 ao 53, Trollope, Dods e Blunt são unânimes quanto à delimitação. Entre os capítulos 30 e 35.10 Justino apresenta evidências da ordem da revelação (profetas) para sedimentar a asserção sobre a primogenitura de Jesus Cristo; no longo excerto I Apol. 36-44.13 é elaborado um extenso tratado sobre os diversos tipos de profecias; os temas inerentes à paixão, ressurreição, ascensão e o governo de Cristo são abordados entre o capítulo 45 e 53, com a profícua argumentação Justino encerra a abordagem acerca da segunda tese.

¹⁸⁷ WALLACE, Daniel B. *Gramática grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento*. Editora Batista Regular do Brasil, São Paulo, 2009. (p. 330)

¹⁸⁸ Cf. TROLLOPE, 1845, p. 62.

¹⁸⁹ Tradução nossa.

Blunt discorda de Trollope e Dods quanto a delimitação textual que aborda a terceira e última tese (Cf. BLUNT, 1911, p. 38; DODS, 1090, p. 27; TROLLOPE, 1845, p. 62). Para Trollope e Dods a I Apol. 54 *et seq.* é o excerto que desvenda a questão apontada pela terceira tese, mas sugerir-se-á, tomando como fundamento a suposição de Blunt e o plano estrutural elaborado por Minns e Parvis, que a extensão entre os capítulos 54 e 60 é que abarca os argumentos de Justino quanto à questão. A estrutura subsequente ao capítulo 60 corrobora a asserção; a partir de I Apol. 61 Justino apresenta o *protréptico iii*, a porção tem como tema central a adoração cristã, trata essencialmente dos *ritos* fundamentais, o batismo e a eucaristia. A argumentação se estende até o final do capítulo 67. Em seguida, o apologista formula seu *Peroratio* (conclusão), dispondo-o no excerto correspondente a I Apol. 67.8-68.2; anexa o *Rescrito de Adriano* (I Apol. 68.3-10) para sustentar sua petição diante do séquito romano e, por fim, apresenta petição final (II Apol. 14-15 [I Apol. 69-70]). Tendo em vista o final “longo” da *Primeira Apologia* e o tema anômalo a terceira tese apresentada no *protréptico iii*, subscrever-se-á a argumentação da tese final nas categorias de Blunt, Minns e Parvis, a saber, entre o capítulo 54 e 60.

2.2. Análise semântico-lexical

O presente item será dedicado à análise semântico-lexical das três partes do capítulo 23. Para dar conta do desafio, as expressões principais serão destacadas e, em seguida, o uso que Justino faz dos termos no decorrer da obra será esmiuçado. As traduções oferecidas são autorais, fruto de investigação exegética, semântica e lexical. No decorrer da análise serão oferecidos subsídios que elucidarão as escolhas de tradução; em momentos cruciais, a tradução autoral será comparada às traduções das edições usadas como referências na presente dissertação, em especial a edição da coleção *Patrística* da Editora Paulus realizada por Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin e a oferecida por Denis Minns e Paul Parvis na edição do *Oxford Early Christian Texts*.

2.2.1. Primeira Apologia 23.1

23.1 ἵνα δὲ ἤδη καὶ τοῦτο φανερόν ὑμῖν γένηται, ὅποσα λέγομεν μαθόντες παρὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν προελθόντων αὐτοῦ προφητῶν μόνα ἀληθῆ ἔστι καὶ πρεσβύτερα πάντων τῶν γεγενημένων συγγραφέων. καὶ οὐχὶ διὰ τὸ ταῦτά λέγειν αὐτοῖς παραδεχθῆναι ἀξιοῦμεν, ἀλλ' ὅτι τὸ ἀληθὲς λέγομεν¹⁹⁰.

23.1 Porém, para que agora isto também se torne manifesto para vós, tudo quanto dizemos aprendemos da parte de Cristo e antes dele dos profetas, são verdades únicas, mais antigas que todos os autores que existiram. E de forma alguma porque consideramos digno dizer-lhes que as mesmas sejam recebidas, mas porque falamos o que é verdadeiro.

¹⁹⁰ “*And in order that this too might now become plain to you, only the things which we say and which we learnt from Christ and the prophets who came before him are true, and they are older than all those who were writers. And it is not because we say the same things as these that we ask to be accepted by you, but because we say what is true*”. (DMPP, p. 139) “E para que se torne evidente para vós, vamos apresentar-vos a prova de que aquilo que dizemos, por tê-lo aprendido de Cristo e dos profetas que o precederam, é a única verdade e a mais antiga do que todos os escritores que existiram. Não pedimos que se aceite a nossa doutrina por coincidir com eles, mas porque dizemos a verdade.” (ISEB, p. 40)

O adjetivo $\phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ é utilizado para descrever a intenção de Justino para com seus interlocutores. Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin traduzem a expressão por “evidentes”; Dods oferece a mesma acepção: “*evident*”; Minns e Parvis oferecem a palavra “*plain*” como tradução; a edição de Blunt traduz o adjetivo por “*prove*”. A sugestão de tradução oferecida é “manifesto”. Os argumentos que fundamentam a escolha são: (a) tendo em vista que o propósito¹⁹¹ da *Apologia* é evocar a conversão dos leitores, sendo a filosofia superior (o cristianismo) a via para tal feito, não é estranho atribuir ao adjetivo $\phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ acepção “manifesto”, pois aproxima-se do conceito de “revelação”. Em II Apol. 15.2 [70.1] Justino usa a expressão $\phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ quando fala a respeito de sua intenção, publicar a *Apologia* não era apenas trazer à tona argumento e elucubrações, mas sim apresentar a filosofia verdadeira, única capaz de converter os homens. Em sua maioria, as proposições apresentadas no documento *forense* são extraídas da revelação. Ao arrazoar sobre a convergências dos termos $\phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ e revelação, Schneider afirma que

$\phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ aparece no NT em contextos teológicos importantes, porque, por um lado, Paulo utiliza-o como argumento de evidência universal no processo gnosiológico de análise existencial, e, por outro lado, o conceito se aproxima da terminologia específica da revelação. Paulo utiliza $\phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ no marco de sua teologia do paganismo em Romanos 1.19, no qual se vê que a salvação dos gentios chega a ser possível precisamente porque se pode conhecer a Deus claramente em si mesmo e porque é possível experimentar a ação de Deus. (SCHNEIDER, 1998, p. 1918)

O segundo argumento sustenta-se a partir dos excertos I Apol. 32.2-3¹⁹² e I Apol. 56.1¹⁹³, na passagem (b) Justino faz uso de expressão análoga, $\phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{o}\varsigma\epsilon\omega\varsigma$. No primeiro excerto faz menção à manifestação de Jesus Cristo, descrito como o mestre e intérprete das profecias; no segundo, aos mitos pagãos como corruptores da manifestação de Jesus advir. O termo $\phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$, assim como suas variantes, foi considerado adequado por Justino para expressar a manifestação de Jesus Cristo e de seus ensinios aos homens, sendo a segunda aplicação a acepção que caracteriza o uso na primeira parte do capítulo 23.

Adiante, em I Apol. 63.3, (c) Justino cita o evangelho de Mateus: “Ninguém conhece o Pai, a não ser o Filho; ninguém conhece o Filho, a não ser o Pai e aqueles aos quais o Filho o

¹⁹¹ Cf. o item ‘1.2.3. Propósito’ inserido no primeiro capítulo.

¹⁹² Minns e Parvis oferecem a palavra ‘*appearing*’ como tradução $\phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{o}\varsigma\epsilon\omega\varsigma$ e $\phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{o}\varsigma\iota\nu$; Storniolo e Balancin, na mesma trilha, traduzem as expressões por ‘aparição’; Dods faz uso da palavra ‘*appeared*’ na tradução.

¹⁹³ Blunt oferece a palavra ‘*coming*’ como tradução para a expressão $\phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{o}\varsigma\epsilon\omega\varsigma$; Dods traduz a expressão por ‘*appearance*’; Storniolo e Balancin, Minns e Parvis seguem a mesma linha de tradução observada em I Apol 32.2-3.

revelar¹⁹⁴”. A partir da citação e do propósito de Justino em suas *Apologias*, constata-se que o intento do apologista é manifestar o Filho aos seus interlocutores, contudo essa não é exclusivamente tarefa humana, conhecer o Filho é o resultado da revelação operada pelo Pai. Dado o tamanho da empreitada supracitada, considerar-se-á mais adequada a palavra “manifesto” como tradução da expressão φανερός.

O quarto e último argumento fundamenta-se em I Apol. 63.6, continuação do excerto anterior; na passagem (d) Justino usa o adjetivo φανερός e o pronome τοῦτο – construção similar a observada em I Apol. 23.1 – quando faz menção aos escritos de Moisés, especificamente a passagem da sarça ardente (Êxodo 3.2-3.6), lida pelo apologista como epifania de Jesus. A edição de Marcus Dods traduz a expressão φανερόν – exatamente a mesma usada por Justino em I Apol. 23.1 – por “*manifest*” (Cf. DODS, 1909, p. 61); no caso em questão o adjetivo φανερός é *acusativo* do substantivo συγγραμμάτων (escritos), Moisés é enquadrado como autor, mas a importância é dada aos seus escritos. A sugestão de tradução “manifesto” não foge ao campo semântico possível, pois o adjetivo φανερός em I Apol. 23.1 é *acusativo* do ‘ensino de Cristo e dos profetas’. Se os escritos de Moisés são considerados da ordem da revelação, ao empregar o termo φανερός aos seus argumentos, Justino intenta atribuir-lhes a força dos escritos dos profetas, tendo em vista que esses serão tomados como instrumentos de prova. Por fim, constata-se que, de modo análogo, em I Apol. 37.1, quando faz menção aos escritos do profeta Isaías (1.3-4), utiliza a expressão φανερός no curto prólogo de abertura do capítulo. A partir das evidências elencadas, defender-se-á a tradução “manifesto” como correspondente do adjetivo φανερός.

O emprego que Justino faz do verbo aprender (μανθάνω), merece atenção; a forma como o dispõe em I Apol. 23.1 indica subordinação daquilo que foi aprendido. O conteúdo que será manifesto pelo discurso diz respeito ao que foi apreendido dos ensinamentos de Cristo e dos profetas, está posta a subordinação do verbo μανθάνω. A evidência intratextual que sedimenta a asserção concerne ao uso da preposição παρὰ subsequente ao verbo μαθόντες. O uso de παρὰ “denota o ponto de onde uma ação se origina” (BDAG, p. 609); no excerto em questão a preposição está no caso genitivo, desempenhando a função de “especificar, definir, descrever [ou expressar] posse. O genitivo é o caso que responde a perguntas como: de que natureza, qualidade ou tipo é...?, de quem é?” (REGA; BERGMANN, 2004, p. 68). Tudo aquilo que será dito só é possível porque foi aprendido de Cristo (τοῦ Χριστοῦ) e dos profetas (τῶν προφητῶν).

¹⁹⁴ I Apol. 63.3. (ISEB, p. 79). “Ninguém conhece o Filho, senão o Pai; e ninguém conhece o Pai, senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar”. Mateus 11.27, ARA.

Um pouco adiante, em I Apol. 61.9, Justino acrescenta mais um elemento que subordina o aprendizado. No excerto, refere-se ao ensino apostólico como fonte do que foi aprendido, nos termos de Justino: “παρὰ τῶν ἀποστόλων ἐμάθομεν (aprendemos da parte dos apóstolos¹⁹⁵)”, mais uma vez a preposição παρὰ e o verbo μανθάνω são os fundamentos da asserção. Nas Apologias Justino faz uso da expressão ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων¹⁹⁶ (memória dos apóstolos) para se referir aos excertos que integram o *corpus neotestamentário*.

Além da preposição παρὰ, Justino faz uso da expressão μαθεῖν δύνασθε¹⁹⁷ (vós podeis aprender¹⁹⁸) a fim de subordinar aquilo que pode ser aprendido. O verbo δύναμαι, acompanhado do verbo μανθάνω, é precedido ou sucedido pela descrição da fonte que o subordina. Em I Apol. 28.1 há uma descrição básica sobre satanás, se os interlocutores quisessem saber mais sobre o assunto deveriam perscrutar as Escrituras (συγγραμμάτων ἐρευνήσαντες). O “poder aprender” está subordinado às Escrituras. Em I Apol. 63.6-7, Justino cita um trecho do livro de Êxodo (3.2-3.6); se os interlocutores estivessem dispostos (βουλόμενοι) a saber mais a respeito do assunto poderiam aprender (μαθεῖν δύνασθε) nos escritos citados.

Em conclusão, afirmar-se-á que nas ocasiões em que o verbo μανθάνω está ligado à preposição παρὰ, a acepção da frase está no campo da ação realizada; quando está ligado ao verbo δύναμαι diz respeito à possibilidade. Nos dois casos o “aprender” está subordinado às Escrituras, a saber, os ensinamentos de Cristo, dos profetas e dos apóstolos. O que os cristãos aprenderam e ensinam é superior a toda sabedoria humana, por esse motivo ignorantes (ἰδιωτῶν) e bárbaros de fala (βαρβάρων τὸ φθέγμα) podem ser considerados sábios e fiéis de inteligência (σοφῶν δὲ καὶ πιστῶν τὸν νοῦν ὄντων). Esse paradoxo só é possível porque a força de Deus (δυνάμει θεοῦ) é que se responsabiliza pelo aprendizado e pelo ensino, essa é a constatação de Justino em I Apol. 60.11.

Além de subordinar o aprendizado, Justino singulariza-o e adjetiva-o; sendo oriundo de Cristo e dos profetas [assim como dos apóstolos], é considerado verdade única (μόνα ἀληθὴ ἔστι). O adjetivo μόνος – flexionado no caso *nominativo*, gênero neutro, plural – é empregado

¹⁹⁵ Tradução nossa.

¹⁹⁶ Cf. I Apol. 67.3; referências análogas semanticamente são notadas em I Apol. 42.4; 45.5; 49.5; 50.12; 53.2-3; 61.9-13. Para uma lista de referências neotestamentária em Justino Cf. Anexo A. Ainda sobre o assunto, cf. BLUNT, 1911, p.141-144; TROLLOPE, 1845, p. 149-151.

¹⁹⁷ Flexão verbal: *presente do indicativo médio*, segunda pessoa do plural; “o presente expressa uma ação contínua ou num estado incompleto, chamada *ação durativa* ou *linear*. A ação é considerada como progredindo, em andamento, acontecendo. [...] pode também ter um significado secundário: pode descrever a ação como progredindo no momento atual, localizando, dessa maneira, a ação no tempo presente” (REGA; BERGMANN, 2004, p. 36).

¹⁹⁸ Tradução nossa.

a fim de singularizar as verdades do cristianismo. DGNT apresenta as expressões “só” e “único” como acepções primárias (DGNT, p. 313); DITNT constata que o “[...] Dórico *mōnos* significa, desde Homero, ‘único’, ‘só’, ‘sozinho’. [...] Em um sentido estendido, significa ‘único’, ‘sem igual’” (DITNT, p. 2564). No excerto em questão constata-se uma *Construção Anarthra Nome-Adjetivo*¹⁹⁹ em função atributiva, evidenciada pelas marcas: a) a ausência do artigo; b) a posição do adjetivo após o substantivo (τοῦ Χριστοῦ [...] προφητῶν). A função atributiva intenciona enfatizar o substantivo. A singularidade do discurso a ser anunciado está dada na construção frasal supracitada.

Ao analisar as edições da obra, verifica-se que Blunt e Dods traduzem a expressão μόνα ἀληθῆ por “*alone truth*”; Storniolo e Balancin oferecem “única verdade” como tradução; Minns e Parvis traduzem por “*him are true*”. Seguir-se-á a corrente dominante, oferecendo “verdades únicas” como tradução. A expressão ἀλήθεια é um conceito chave nas *Apologias* de Justino, outrora fora escrutinada por diversos autores gregos, sendo assim, não era um tema alheio aos seus interlocutores. A extensão da abordagem fora do *corpus justiniano* não será objeto de análise da presente seção, a tarefa será empreendida no terceiro e último capítulo. A intenção atual é analisar os diversos empregos que Justino faz do termo ἀλήθεια ao longo de suas *Apologias*.

Em I Apol. 44.10 Justino aventa a possibilidade de que em todos há a semente da verdade (σπέρματα ἀληθείας); o excerto que antecede tal constatação é um arrazoado acerca da proximidade entre as profecias e o que outrora fora comunicado pelos filósofos e poetas. Mesmo admitindo a possibilidade da existência da semente da verdade em todos, Justino encerra sua *Apologia* (II Apol. 15.4 [70.3]) suplicando para que “todos os homens de todos os lugares sejam considerados dignos da verdade²⁰⁰” (τῆς ἀληθείας καταξιωθῆναι τοὺς πάντη πάντας ἀνθρώπους). Estaria Justino se contradizendo? Como poderiam os homens terem a semente da verdade e ao mesmo tempo serem considerados indignos de possuí-la? A indagação abre a trilha para que a semântica da expressão ἀλήθεια possa ser elucidada.

A “verdade” assume protagonismo no pensamento de Justino. Três ênfases são dadas à expressão ἀλήθεια ao longo das *Apologias*, a saber, (i) jurídica, (ii) moral e (iii) supratemporal (espiritual) no *corpus justiniano*. No que diz respeito à ênfase (i) jurídica, Justino evoca na fase inicial de sua argumentação (I Apol. 3.1), o ἀληθὴς λόγος. Sem dar maiores explicações sobre

¹⁹⁹ Sobre o uso de adjetivos em *Construção Anarthra Nome-Adjetivo*, cf. WALLACE, 2009, p. 309-311. Acepção de ἄναρθος: ‘cujas articulações estão quebradas’, cf. BAILLY, 1935, p. 58.

²⁰⁰ Tradução nossa.

o significado da expressão, passa a anunciar as proibições derivantes dela. O ἀληθὴς λόγος proíbe²⁰¹ que: a) a justiça se amealhe aos discursos perversos (φήμην πονηράν); b) se cometa injustiças (ἀδικεῖν) contra inocentes (ἀναιτίους); c) a paixão (πάθει) suplante a justiça (κρίσει). Segundo Justino, o ἀληθὴς λόγος dispõe os governantes à piedade e à filosofia (εὐσεβεία καὶ φιλοσοφία), possibilitando, desse modo, estarem em harmonia com o bem (ἀγαθοῦ). Um pouco antes, em I Apol. 2.2, apresenta as condicionantes positivas do ἀληθὴς λόγος: a) dispõe os piedosos e filósofos à verdade, em detrimento das opiniões dos antigos (δόξαις παλαιῶν); b) insta a sensatez (σώφρων), resultando no abandono da injustiça; c) inclina os amantes da verdade (φιλαλήθη) à justiça, nem que isso lhes custe a vida.

Cada item descrito – “a”, “b” e “c” – apresenta correspondência com seu correlato, ocasionalmente são mencionados ao longo da obra. A efeito de ilustração, menciona-se I Apol. 12.6, na passagem há menção ao item “a”: os governantes que colocarem os costumes (ἔθη) e a opinião (δόξαν) acima da verdade agem como tolos (ἀνοήτοις), tendo a mesma atitude que bandidos no deserto (λησταὶ ἐν ἐρημίᾳ). Em confluência com a tese, é mencionado um argumento socrático em II Apol. 8(9).6: “Não se deve honrar nenhum homem acima da verdade²⁰²” (Ἄλλ’ οὐτι γε πρὸ τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνὴρ). Conclui-se que a adesão dos governantes ao costume, opinião, *inter alia*, conduz à detração da verdade. O item “b” é mencionado em I Apol. 4.2-3: Justino constata que a razoabilidade (εὐλόγως) é capaz de detectar a injustiça; no caso em questão a imputação de culpa a alguém apenas pelo nome (cristão) que carrega é a injustiça praticada, uma divergência do parâmetro razoável. Para concluir, o apologista menciona o item “c” em I Apol. 5.1: a profissão de fé dos cristãos condicionava-os a não cometerem nenhuma injustiça (μηδὲν ἀδικεῖν), contudo, o castigo lhes é impingido pelo simples fato de os governantes serem movidos por paixões irracionais (ἀλόγῳ πάθει). Por serem amantes da verdade, colocam suas vidas em xeque, pois estão incondicionalmente amalgamados à justiça. A postura de Ptolomeu relatada em II Apol. 2.11-13 atesta o amor pela verdade exercido pelos cristãos.

²⁰¹ A expressão οὐχ ὑπαγορεύει é traduzida literalmente por: “não prescreve” ou “não ordena”. Anatole Bailly apresenta como uma possível acepção [não] “fale depois, acrescente ao que acabamos de dizer” (*parle à la suite de, ajoute à ce qu'on vient de dire*), aproximando-se do contexto em que a expressão aparece no excerto das *Apologias* (BAILLY, 1935, p. 894). A tradução ‘proibir’ é acomodação exegetica nossa.

²⁰² “But a man is in no way to be honoured in preference to the truth”. (DMPP, p. 301) “Não se deve estimar nenhum homem, acima da verdade”. (ISEB, p. 99) Trata-se de uma referência do livro X, 595.c da *República* de Platão. Maria Helena da Rocha Pereira, oferece como tradução: “Mas não se deve honrar um homem acima da verdade, [e, antes pelo contrário, deve-se falar, conforme eu declarei]”. Cf. PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. Fundação Calouste Gulbenkian, 9.^a ed., Lisboa, 2001. p. 450.

Antes de encerrar a breve descrição acerca da ênfase (i) jurídica da expressão ἀλήθεια, é necessário exprimir o tom apologético que Justino dá à questão ao confrontar seus interlocutores. Ainda em I Apol. 2.2, os atributos dos governantes são colocados em xeque. Segundo o apologista, em todos os lugares (πανταχοῦ) se ouve que os governantes são piedosos, filósofos e amantes do ensino (ἐρασταὶ παιδείας), mas há que ser provada a correspondência dos atributos nos atos imperiais. A forma como o verbo δείκνυμι (provar) – flexionado no *aoristo futuro do indicativo*, voz passiva, terceira pessoa do singular (δειχθήσεται) – é empregado, dá a entender que Justino desafia a comprovação das características mencionadas em instância futura. É possível enquadrar a uso do verbo na estrutura do *Futuro Deliberativo*; segundo Wallace, “o futuro deliberativo faz a pergunta insinuando alguma dúvida sobre a resposta” (WALLACE, 2009, p. 570). Após o desafio, Justino apresenta as intenções básicas de seu *libellus* (I Apol. 2.3): se os governantes realmente fossem detentores dos atributos a eles conferidos, o deferimento da petição seria o caminho natural.

Intencionalmente localizar-se-á a ênfase (ii) moral entre a (i) jurídica e (iii) supratemporal, pois trata-se de uma ponte de interligação. Embora seja notável o intento de tangenciar a jurisprudência romana, Justino apresenta elementos que a transcendem, a saber, a moralidade expressa pelo ‘bem’ consequente da ‘verdade’. Em I Apol. 28.3 Justino faz uma asserção importante a esse respeito: “καὶ τὴν ἀρχὴν νοερὸν καὶ δυνάμενον αἰρεῖσθαι τὰληθῆ καὶ εὖ πράττειν τὸ γένος τὸ ἀνθρώπινον πεποίηκεν, ὥστ’ ἀναπολόγητον εἶναι τοῖς πᾶσιν ἀνθρώποις παρὰ τῷ θεῷ· λογικοὶ γὰρ καὶ θεωρητικοὶ γεγέννηται²⁰³”. A capacidade de escolher (αἰρεῖσθαι) a verdade e, por consequência, praticar o bem (εὖ) está para além da dinâmica estatal romana, Justino atribui a competência aos estigmas provenientes da obra de Deus no homem, a saber, sua criação. A condição não é exclusiva dos cristãos, é inerente a todos os homens (τοῖς πᾶσιν ἀνθρώποις), por esse motivo são indesculpáveis (ἀναπολόγητον) aqueles que não se colocam sob a verdade e nem praticam o bem. O excerto em questão acomoda de modo mais consistente o conceito de σπέρματα ἀληθείας subscrito em I Apol. 44.10; para Justino, a semente da verdade ingênita em todos é fruto da criação de Deus.

A dimensão (ii) moral e sua confluência com os aspectos (iii) supratemporais fica mais evidente em I Apol. 65.1; na passagem Justino defende que os cristãos são iluminados

²⁰³ “And in the beginning he made the human race with intelligence and able to choose what is true and to behave well, so that all human beings are without excuse with regard to God, for they have come into existence as rational and with power of perception”. (DMPP, p. 159) “No princípio, ele criou o gênero humano racional, capaz de escolher a verdade e praticar o bem, de modo que não existe homem que tenha desculpa diante de Deus, pois todos foram criados racionais e capazes de contemplar a verdade.” (ISEB, p. 44)

(φωτισθέντος) e, por terem aprendido a verdade (ἀληθῆ μαθόντες), apresentam boa conduta (ἔργων ἀγαθοί). Outra vez, a verdade e a moralidade são princípios convergentes, mas não limitados à esfera supertemporal. O apologista conclui o excerto afirmando que a boa conduta e a postura de guardiões do que fora ordenado (φύλακες τῶν ἐντεταλμένων εὐρεθῆναι) geram a convicção de que serão salvos na salvação eterna (αἰώνιον σωτηρίαν σωθῶμεν). O verbo ἐντέλλω (comando, ordem) – flexionado no tempo *particípio perfeito médio-passivo*, caso genitivo, masculino, plural (ἐντεταλμένων) – fortalece a asserção. O tempo perfeito “expressa um estado atual que, geralmente, é resultado de um acontecimento do passado” (REGA; BERGMANN, 2004, p. 245), a ordem que os cristãos guardam e, por consequência, exprimem em suas vidas não tem suas raízes no aparato jurídico estatal, é muito mais antiga que ele. Nenhum aspecto do ordenamento jurídico romano é capaz de salvar os indivíduos na acepção cristã do termo, portanto a ordem a que Justino se refere é anômala à jurisprudência romana. A boa conduta e adesão à verdade são ordenamentos oriundos da revelação, pois conectam os indivíduos a uma dimensão supratemporal, a salvação.

Adiante, ao confrontar os erros ensinados por Simão e Menandro (I Apol. 56.3), Justino apresenta seus escritos como via para o conhecimento da verdade e mecanismo para apartar os erros (τὰ ληθῆς μαθὼν τὴν πλάνην φυγεῖν δυνήθη). Como demonstrado anteriormente, tudo que o apologista diz e ensina está condicionado ao ensino de Cristo, dos profetas e dos apóstolos, logo, é a revelação comunicada por Justino que pode dissuadir seus interlocutores do erro. No caso em questão, Menandro e Simão, após realizarem prodígios mágicos, teriam sido considerados deuses pelos romanos, chegando ao ponto de erigirem estátuas em sua homenagem. A corrupção da verdade é atribuída por Justino aos maus demônios (φᾱῦλοι δαίμονες). Por serem inimigos da verdade e do bem combatem-nas com veemência, a imoralidade é a consequência do processo. Antes mesmo da encarnação de Jesus, os que se aproximavam da verdade, da racionalidade e do bem eram perseguidos, Sócrates é mencionado como exemplo em I Apol. 5.3. O tema em questão é o mesmo mencionado em I Apol. 56.3; aos demônios são atribuídos diversos ataques contra a verdade: corromperam os jovens, criaram divindades, *inter alia*. Sócrates, sob a égide do raciocínio verdadeiro (λόγῳ ἀληθεῖ), buscou afastar os homens dos demônios. Em contrapartida, os homens cruéis (κακίᾳ ἀνθρώπων) o perseguiram e condenaram-no à morte sob a acusação de ateísmo e impiedade.

O final do capítulo cinco servirá de fundamento para transpor a ênfase (ii) moral, abrindo caminho para a (iii) supratemporal (espirituais). Alguns gregos, a exemplo de Sócrates, constataram e combateram os demônios, pois a semente da verdade era latente em seu

raciocínio. Minns e Parvis afirmam que, “para Justino, a ‘razão’ que iluminou os gregos é uma ‘semente’, ‘participação’ ou ‘imitação’ do *Logos* divino que encarnou como Jesus” (DMPP, p. 91). Em Sócrates a semente da razão fora o instrumento de confrontação, para os cristãos é o Λόγος quem dispõe à refutação das ações dos demônios. Para Justino, a acepção cristã de Λόγος é superior à filosófica, pois, para além da racionalidade, o Λόγος é uma pessoa a que foi atribuída forma humana e foi chamado Jesus Cristo²⁰⁴ (μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος). Os que acreditam (πεισθέντες) no Λόγος encarnado estão em posição antagônica às maldades e profanações propagadas pelos demônios (κακούς καὶ ἄνοσίους). À moralidade supertemporal Justino acrescenta um fundamento supratemporal, a fé, por esse motivo “o cristianismo era superior ao socratismo em pureza, universalidade, compreensibilidade e poder; Sócrates era apenas um pedágio de *Logos*, enquanto Cristo era o *Logos*; mas Sócrates estava do lado de Cristo, porque ele estava do lado da verdade” (BLUNT, 1911, p. 8). Por fim, a relação entre ἀλήθεια e os argumentos supratemporais (espirituais) devem ser postos sob investigação para que a acepção de “verdade” seja elucidada a partir do *corpus justiniano*.

Em I Apol. 43.6 a expressão ἀληθὴς λόγος, outrora mencionada em I Apol. 3.1, é expandida. Antes de analisar o emprego do termo, cabe descrever, em linhas gerais, o escopo do capítulo. A passagem é um argumento contra a teoria do determinismo estóico. Segundo Blunt, Justino apresenta quatro teses no excerto:

(1) Fatalismo significa a renúncia de toda responsabilidade humana e de todos os julgamentos morais. (2) Os homens agem de maneira inconsistente, o que dificilmente é possível, exceto pelo exercício do livre-arbítrio. (3) A razão declara uma distinção essencial entre certo e errado. (4) O destino inevitável decreta as recompensas e punições das ações, não as próprias ações. (BLUNT, 1911, p. 64)

A terceira tese mencionada por Blunt será objeto de escrutínio, o ponto de partida para a análise da terceira e última ênfase concernente a expressão ἀληθὴς, a saber, a (iii) supratemporal (espiritual). A terceira tese está subscrita em I Apol. 43.6, no final do excerto Justino arrazoa: ἥπερ, ὥς δείκνυσιν ὁ ἀληθὴς λόγος, μεγίστη ἀσέβεια καὶ ἀδικία ἐστίν²⁰⁵. A preposição ἥπερ abre a frase e diversas são as possibilidades de tradução para a expressão (cf. DGNT, p. 469-470; BDAG, p. 838-839), sendo que uma delas, a *transliteração de relação*, será o fundamento que norteará a opção exegética. A escolha pela tradução “a respeito de” ou “a esse respeito” parece mais adequada, tendo em vista que a frase final do excerto diz respeito a

²⁰⁴ I Apol. 5.4. Tradução nossa.

²⁰⁵ “This, as the true *Logos* makes plain, is the greatest impiety and vice”. (DMPP, p. 193) “Isso, como demonstra a verdadeira razão, é o cúmulo da impiedade e da iniquidade”. (ISEB, p. 58).

tudo que foi dito até o momento. Traduzir-se-á a sentença por: “a esse respeito [determinismo estoíco], como prova o *Logos* verdadeiro, é a maior impiedade e a transgressão²⁰⁶”. O ἄληθης λόγος age como vara de medida moral, assim como constatado em I Apol. 2-3. Enquanto nos capítulos iniciais é possível apenas detectar as determinações do ἄληθης λόγος, no capítulo 43 sua identidade passa a ser elucidada. As edições consultadas traduzem, de modo geral, a expressão por “verdadeira razão”, contudo a edição crítica mais recente (DMPP, 2009) traduz a expressão “*true Logos*”, a opção de tradução chama a atenção, pois a mesma expressão é traduzida por “*true reason*” em I Apol. 3.1. Por que Minns e Parvis traduzem expressão ἄληθης λόγος de modo distinto? A detecção da ênfase supratemporal em I Apol. 43 é uma possível resposta à indagação. A proposição é ratificada pelo presente estudo, considerar-se-á a expressão ἄληθης λόγος como referência direta a Jesus Cristo, o *Logos* encarnado. Os argumentos que sustentam a asserção estão dispostos nos seguintes termos:

Em primeiro lugar, (a) o tempo verbal empregado denota pessoalidade. Em I Apol. 43.6 a expressão ἄληθης λόγος é sedimentada como conceito, pois é o sujeito da frase que conjuga o verbo δείκνυμι (provar). Na sentença o verbo está flexionado no tempo *presente do indicativo ativo*, terceira pessoa do singular. “o indicativo é o modo da declaração feita com segurança: afirma fatos como se fossem realidade. [...] A voz ativa indica que o sujeito realiza a ação expressa pelo verbo” (REGA; BERGMAN, 2004, p. 29-30). Tomando como base as categorias de Wallace, sugere-se que Justino faz uso do *Presente Gnômico*. Trata-se de “uma ação ou estado contínuo sem limite tempo-cronológico” (WALLACE, 2009, p. 523). O *Presente Gnômico* ocorre exclusivamente em situações em que o sujeito da ação é uma *deidade* ou força da *natureza*, no caso em questão a primeira situação é a evidenciada. Outra marca que atesta o *Presente Gnômico* é a presença de um adjetivo substantivado, como é o caso de ἄληθης na passagem, pois é precedido pelo artigo definido ὁ. Na sentença em questão o adjetivo ἄληθης cumpre a função atributiva, a posição artigo-adjetivo-nome é a marca que atesta a asserção. “Na construção, o adjetivo recebe maior ênfase que o nome.” (ROBERTSON apud Wallace, 2009, p. 306). O substantivo que acompanha o adjetivo está flexionado no caso nominativo, “quando um substantivo desempenha o papel de sujeito da oração aparece no caso nominativo. Com frequência, o sujeito pode ser identificado fazendo-se a pergunta: Quem é que...? ou O que é...?” (REGA; BERGMANN, 2004, p. 68). A partir das marcas gramático-lexicais propor-se-á que o ἄληθης λόγος é um sujeito pessoal, Jesus Cristo.

²⁰⁶ “Transgressão” é a acepção primária de ἀδικία, cf. BDAG, p. 17.

A fim de fundamentar a proposição, ainda fazendo uso dos aspectos gramático-lexicais, há que se fazer menção às passagens em que o padrão é constatado. Em I Apol. 3.1 o verbo “proibir” (οὐχ ὑπαγορεύω) tem como sujeito a expressão ἀληθὴς λόγος, por se tratar de um *Exordium* e alegações iniciais de sua *Narratio*, a conexão entre ἀληθὴς λόγος e Jesus Cristo não é apresentada, pois seria um salto argumentativo despropositado. A referência é elucidada progressivamente. Em I Apol. 12.7 Justino afirma: “...ὁ λόγος ἀποδείκνυσιν...” (o *Logos* prova). Storniolo e Balancin oferecem “o Verbo demonstra” como tradução para o excerto. Embora não conste o adjetivo ἀληθὴς, o caso é o mesmo, o verbo está flexionado no mesmo tempo verbal observado em I Apol. 43.6. Em II Apol. 10.8 o apologista oferece uma conexão mais explícita entre Jesus Cristo e o *Logos*: no excerto o tempo *presente do indicativo ativo* é usado outra vez para expressar a ação de Jesus Cristo: ...λόγος γὰρ ἦν ἔστιν... (pois era e é o *Logos*²⁰⁷).

O segundo argumento que corrobora a proposição diz respeito ao (b) contexto subsequente de I Apol. 43. Nos termos de Blunt, o *Logos* verdadeiro “declara uma distinção essencial entre certo e errado²⁰⁸”, ou seja, é um padrão de moralidade. Como a passagem é uma tentativa de refutação do determinismo estóico, o apologista infere que a escolha é inerente aos homens, mas não fruto do acaso; o que possibilita a escolha é o traço supratemporal impresso em indivíduos supertemporais. A esse respeito, em I Apol. 43.7, Justino afirma que “aqueles que escolheram o bem terão digna recompensa²⁰⁹”, a escolha do bem é possível graças ao linde estabelecido pelo *Logos* verdadeiro entre o certo e o errado. O argumento continua em I Apol. 43.8: “Deus não fez o homem como outras criaturas²¹⁰”, por isso tem o poder de escolha, diferente dos animais irracionais. Se o homem tem o poder de escolher o bem é devido (i) ao propósito de Deus na criação e (ii) ao *Logos* verdadeiro (Jesus Cristo), que promove a distinção entre o certo e o errado. Em outra passagem já mencionada²¹¹ é possível notar o padrão: quem crê no “*Logos* feito homem²¹²” aparta-se da maldade e, por consequência, inclina-se para o bem. O ἀληθὴς λόγος mencionado em I Apol. 43.6 corresponde à divindade, logo, é possível identificá-lo ao *Logos* encarnado, Jesus Cristo.

O terceiro e último argumento que atesta a identidade do ἀληθὴς λόγος é certificado pelas (c) marcas impressas naqueles que estão em conexão com ele. A expressão ἀληθὴς λόγος

²⁰⁷ Tradução nossa.

²⁰⁸ Idem.

²⁰⁹ ISEB, p. 58.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ Cf. I Apol. 5.4.

²¹² *Ibid.*

ocorre apenas duas vezes nas *Apologias*, em I Apol. 3.1 e 43.2. A partir dos excertos, nota-se que aqueles que estão sob o “*Logos* verdadeiro” são (i) piedosos, (ii) filósofos e estão em (iii) harmonia com o bem. A (i) piedade é inerente ao *ethos* cristão, pois foram ensinados (εἶνα δεδιδάγμεθα) a combater tanto a impiedade quanto a injustiça²¹³. Há uma intenção em submeter a piedade ao “*Logos* verdadeiro”; ao comentar o excerto Minns e Parvis asserem que a impiedade está circunscrita à esfera supratemporal e a injustiça à supertemporal; em seus termos: “a impiedade tem a ver com Deus, a injustiça com os seres humanos” (DMPP, p. 153). A piedade é um conceito supratemporal e espiritual, inerente aos conversos. Por esse motivo, a impiedade, em nível de importância, é mais grave que a injustiça, pois é um ato contra Deus. Se a intenção de Justino é converter seus interlocutores e torná-los dignos da verdade, não é estranho o emprego da expressão εὐσεβείας. A piedade é uma marca derivada do ἀληθὴς λόγος, sendo assim, constatar-se-á que os traços “*Logos* verdadeiro” estão para além da racionalidade e da justiça terrena, adquirindo um caráter de ordem espiritual. A piedade não é elemento da jurisprudência corrente; ser piedoso, na acepção de Justino, é estar em harmonia com os ensinamentos professados pelos cristãos, pois é a filosofia verdadeira. A asserção levar-nos-á à segunda marca proveniente daqueles que estão em conexão com o ἀληθὴς λόγος.

Acerca da segunda marca, constata-se que ser (ii) filósofo é estar subjugado à filosofia segura e proveitosa, a saber, o ensino cristão oriundo da revelação. A filosofia grega tem seu papel no processo, é a trilha que conduz à verdadeira filosofia, contudo, insuficiente em essência. Na acepção de Justino, o acesso à filosofia segura e proveitosa é uma forma de se referir à conversão, em Dial. 8.2 constata que são as ‘palavras do Salvador’ (σωτῆρος λόγων) quem dispõem à conversão. Ser filósofo é estar sob a égide do “*Logos* verdadeiro”, pois é ele quem dispõe à verdadeira filosofia. Em linhas gerais, σωτῆρος λόγων e ἀληθὴς λόγος são conceitos convergentes, tanto as “palavras do Salvador” quanto o “*Logos* verdadeiro” dispõem à conversão, a asserção sinonímica é possível devido à conexão que Justino faz entre o processo de conversão e o acesso à filosofia verdadeira e proveitosa, em essência a divina filosofia (φιλοσοφίαν θεῖαν²¹⁴).

Por fim, estar em (iii) harmonia com o bem é a consequência de ser (i) piedoso e (ii) filósofo, essa é característica fundamental dos amantes da verdade (φιλαλήθη). A caracterização dos destinatários de Justino como amigos da verdade deveria ser comprovada *a posteriori* (I Apol. 2.2), tendo em vista que o *libellus* apresentado é a constatação da injustiça

²¹³ Cf. I Apol. 27.1.

²¹⁴ II Apol. 12.5.

impingida contra os cristãos, a petição intentava aplacar o *institutum neronianum*. Para o apologista a petição é justa e verdadeira (δίκαιά τε καὶ ἀληθῆ), mas os governantes estavam tomados pela ignorância (ἄγνοια). Se realmente fossem amantes da verdade seriam dissuadidos pela verdade (ἀληθείας παρατεθείσης) apresentada na petição²¹⁵.

Em contraste com o séquito imperial, os cristãos seriam comprovadamente amigos da verdade. Em II Apol. 2.11-13 é mencionado um cristão posto sob martírio chamado Ptolomeu, caracterizando-o como um amigo da verdade (φιλαλήθη). A construção frasal não sugere possibilidade, trata-se de uma constatação. No excerto, a *conjunção lógica enfática*²¹⁶ ἀλλά enfatiza o adjetivo φιλαλήθη, conectando-o às constatações que o seguem. Esse tipo de conjunção relaciona “o movimento do pensamento de uma passagem para outra expressando relacionamentos lógicos entre as ideias conectadas. [...] Geralmente envolve a intensificação do sentido normal de uma conjunção. Alguns exemplos são: ἀλλά intensificado é traduzido como *certamente*²¹⁷”. O cristão Ptolomeu era amigo da verdade, sendo assim, certamente (ἀλλά) não era enganador (οὐκ ἀπατηλὸν), nem mentiroso (ψευδολόγον), por esse motivo confessou (ὁμολογήσαντα) ser cristão diante do tribunal romano, mesmo que o ato lhe rendesse a pena de morte. Inquirido adiante, endossou seu pensamento, afirmando que, através (διὰ) do ensino de Cristo (Χριστοῦ διδασχὴν), adquiriu conhecimento pessoal (συνεπιστάμενος²¹⁸) do bem, um ensinamento da virtude divina (τῆς θείας ἀρετῆς) *per se*. “A palavra διδασκαλεῖον (ensinamento) significa escola ou escola de pensamento. Justino faz Ptolomeu confessar que ele é cristão de forma apropriada para um professor.” (DMPP, p. 277)

A terceira e última marca mencionada – (iii) harmonia com o bem – é inerente aos cristãos. A contraposição dos excertos I Apol. 2.2 e II Apol. 2.11-13 induz à conclusão de que

²¹⁵ I Apol. 12.11: “ἦν μὲν οὖν καὶ ἐπὶ τούτοις παυσαμένους μηδὲν προστιθέναι, λογιζαμένους ὅτι δίκαιά τε καὶ ἀληθῆ ἀξιούμεν· ἀλλ’ ἐπεὶ γνωρίζομεν οὐ ῥᾶον ἀγνοία κατεχομένην ψυχὴν συντόμως μεταβάλλειν, ὑπὲρ τοῦ πείσαι τοὺς φιλαλήθεις μικρὰ προσθεῖναι προεθυμήθημεν, εἰδότες ὅτι οὐκ ἀδύνατον ἀληθείας παρατεθείσης ἄγνοιαν φυγεῖν”. “It would then be possible for us to stop at this point, and add nothing more, reckoning that what we ask is just and true; but since we are aware that it is not easy to bring about a sudden change in soul taken hold of ignorance, we have been keen to add a few things so as to persuade those who love truth, knowing that it is no impossible to escape ignorance when truth has been presented”. (DMPP, p. 107, 109) “Poderíamos terminar aqui o nosso discurso, sem acrescentar mais nada, considerando que pedimos coisas justas e verdadeiras. Todavia, como sabemos não ser fácil mudar às pressas uma alma possuída pela ignorância, determinamos acrescentar mais alguns breves pontos, a fim de persuadir os amantes da verdade, pois sabemos que quando esta é proposta, a ignorância bate em retirada.” (ISEB, p. 28)

²¹⁶ Cf. WALLACE, 2009, p. 670-673.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ Minns e Parvis afirmam que “Justino usa a rara palavra συνεπιστάμενος em vez da mais comum σύννοια. Cf. 2A 3(4).4 onde, em uma frase intimamente paralela, diz-se que os cristãos acusados não têm consciência em si mesmos de nenhum mal. No presente caso, consideramos o dativo εαυτῶ mais no sentido de ‘si mesmo’, como na passagem da LXX, Jó 19.27. Diz-se que Ptolomeu conheceu τὰ καλὰ, que significa ‘o bem’ em um sentido muito mais geral do que suas próprias boas ações.” (Cf. DMPP, p. 277)

os cristãos são piedosos (fogem do engano e da mentira), filósofos (alinhados aos ensinamentos de Cristo) e estão em harmonia com o bem (a virtude divina lhes gera conhecimento pessoal do bem). Antes que se objete que Justino caracteriza um cristão específico em II Apol. 2.11-13, menciona-se a sequência do argumento. A postura de Ptolomeu é apresentada como um padrão; aqueles que não a ecoam, não podem ser considerados verdadeiros cristãos (ἀληθινῶ Χριστιανῶ²¹⁹). A verdade é muito mais do que um conceito supertemporal, para os cristãos seu exercício é uma forma de culto e adoração a Deus²²⁰. Aqueles que amam a verdade, ao se depararem com a revelação, são persuadidos e alcançam a fé²²¹.

Tendo em vista o arrazoado feito até aqui, uma objeção se coloca: se seus interlocutores não são conversos, por que lhes insta a piedade e a filosofia? Justino concebe que a semente da verdade²²² e do *Logos*²²³ são ingêntas em todos os homens, pois é proveniente do criador de todos. Por esse motivo, não é estranho reivindicar a manifestação do ἀληθὴς λόγος entre os não conversos. Segundo o apologista, os legisladores “têm obrigação de dar validade à ‘reta razão’”. Ela é Cristo, o ‘reto *Logos*’, afirmação essa que situa Justino no âmbito da filosofia estoica, segundo a qual a lei é a imagem da racionalidade eterna. Como tal, o ‘reto *Logos*’ veio até nós (II 9.4), trouxe-nos os seus benefícios, em particular fez cessar o domínio dos demônios sobre os homens” (MORESCHINI, 2008, p. 78).

A asserção de Justino em II Apol. 9.2 é fundamento inequívoco e sustentáculo para a ênfase (iii) supratemporal de ἀληθὴς λόγος: “ἀλλ’ ἐπεὶ οὐκ ἄδικοι ἐκεῖνοι καὶ ὁ αὐτῶν πατήρ, τὰ αὐτὰ αὐτῷ πράττειν διὰ τοῦ λόγου διδάσκων, οἱ τοῦτοις συντιθέμενοι οὐκ ἄδικοι²²⁴”. O verbo πράσσω (fazer) – flexionado no *presente do infinitivo ativo* (πράττειν) – é empregado para expressar a ação dos legisladores (νομοθέται) mencionados em I Apol. 9.1. Sua práxis é descrita como antitética à injustiça (οὐκ ἄδικοι), contudo, nota-se na sentença que o ato de

²¹⁹ Cf. II Apol. 2.14.

²²⁰ I Apol. 6.2: ...σεβόμεθα καὶ προσκυνούμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμώντες; tradução nossa: ...reverenciamos e adoramos [ao Pai e ao Filho], honrando-os com o raciocínio e com a verdade.

²²¹ I Apol. 53.12. “τὰ τοσαῦτα γοῦν ὁρώμενα πειθῶ καὶ πίστιν τοῖς τἀληθὲς ἀσπαζομένοις καὶ μὴ φιλοδοξοῦσι μηδὲ ὑπὸ παθῶν ἀρχομένοις μετὰ λόγου ἐμφορῆσαι δύναται. “*When such things are seen they can reasonably provide those who embrace the truth, and are not lovers of opinion, or ruled by passions, with persuasion and assurance as well*”. (DMPP, p. 219) “A contemplação de tantos fatos pode bem levar razoavelmente à persuasão e à fé os que amam a verdade, que não seguem a opinião, nem se deixam dominar por suas paixões.” (ISEB, p. 69) Ainda sobre o assunto, cf. I Apol. 61.2.

²²² Cf. I Apol. 44.10 (σπέρματα ἀληθείας).

²²³ Cf. II Apol. 7(8): ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου; tradução nossa: semente do *Logos*, ingênito em todo o gênero humano).

²²⁴ “*But since these legislators are not unjust, and nor is their Father who teaches, by the Logos, to practise the virtues which are his, those who assent to these virtues are not unjust*”. (DMPP, p. 305) “Todavia, como os legisladores não são injustos e o Pai deles ensina, através do Verbo, a fazer o que ele mesmo faz, não são injustos os que a eles aderem”. (ISEB, p. 100)

legislar justamente está condicionado ao ensino do *Logos* proveniente do Pai. A preposição διὰ (através de), empregada no *caso genitivo*²²⁵, faz menção ao instrumento de ensino do Pai. O *Logos* é o fundamento do ensino que resulta em atos justos por parte dos legisladores. O tempo verbal – *particípio presente ativo, nominativo*, masculino, singular – usado na flexão do verbo διδάσκω (ensinar) é determinante para a constatação. Segundo Wallace, “o *particípio presente* normalmente é simultâneo ao tempo da ação do verbo principal” (WALLACE, 2009, p. 625); sendo assim, é possível afirmar que ao passo em que o *Logos* ingênito instrui, a legislação justa é produzida. A partir dos fundamentos apresentados, sugerir-se-á que a justiça evocada por Justino é uma tentativa de incitar a manifestação clara da semente do ἀληθὴς λόγος ingênita em seus interlocutores. A divisão das ênfases (i) jurídica, (ii) moral e (iii) supratemporal segue um propósito didático na presente dissertação, contudo, a partir do exposto, nota-se a interpenetração e convergência das três ênfases no ἀληθὴς λόγος.

Concluindo a extensa abordagem, afirma-se que expressão ἀληθὴς é fundamental na filosofia de Justino, pois é tida como o agente demolidor da jurisprudência romana. “A razão e a íntima bondade da lei oferecem a Justino o mais valioso sustentáculo para a sua intenção de mostrar que o cristianismo é a melhor filosofia.” (MORESCHINI, 2008, p. 78). Seguindo o caminho inverso, constatar-se-á que a verdade é supratemporal; qualifica o ensino cristão, como é o caso do excerto selecionado (I Apol. 23.1); dispõe ao bem e à justiça; e, principalmente, é um dos atributos do Λόγος, expressão a ser investigada de modo detalhado no item 2.2.2.

Além do adjetivo ἀληθὴς, Justino qualifica o ensino de Cristo e dos profetas ao fazer uso da expressão πρεσβύτερος (antigo). Há uma intenção apologética no uso do adjetivo, pois provar a ancianidade do cristianismo significaria atestar o discurso de seu *libellus*. Na conclusão do excerto I Apol. 23.1, o apologista afirma que seu discurso é digno de atenção por ser verdadeiro, não por corresponder aos escritores considerados antigos por seus interlocutores. A raiz da argumentação, a saber, os ensinamentos de Cristo e dos profetas, é o fiel da balança do discurso.

Na língua grega existem duas palavras para descrever a antiguidade de alguém ou de algo. A expressão παλαιός (velho) é usada em algumas circunstâncias como forma de detração, expressando os aspectos negativos da longevidade, a saber, a fraqueza, o caráter antiquado, obsoleto, *inter alia*. Por outro lado, πρεσβύτερος, além de estabelecer comparação entre o antigo e novo, expressa a ideia de algo de maior importância e mais honrado²²⁶.

²²⁵ Para maiores detalhes sobre o caso, cf. p. 85.

²²⁶ Cf. DITNT, p. 225-226.

Intencionalmente, Justino faz uso da expressão *πρεσβύτερος*, pois é uma referência aos escritos que considera honrados e singulares em importância, pois são a única verdade. No excerto em questão Justino emprega uma forma gramatical rara, trata-se de um adjetivo *comparativo usado como superlativo*²²⁷. A evidência é constatada, em primeiro lugar, na flexão do adjetivo *πρεσβύτερος* no caso *nominativo*, neutro, plural (*πρεσβύτερα*); “o grau comparativo é formado acrescentando a terminação *-τερος -τερα -τερον* ao radical do adjetivo positivo” (REGA, BERGMANN, 2004, p. 314). A segunda marca do caso diz respeito ao emprego do adjetivo *πᾶς, πᾶσα, πᾶν* flexionado no caso *genitivo*, masculino, plural (*πάντων*), a expressão intensifica a qualidade expressa pelo adjetivo *πρεσβύτερος*. A estrutura frasal erigida por Justino estabelece um comparativo entre o ensino de Cristo e dos profetas e os autores que existiram (*πρεσβύτερα πάντων τῶν γεγενημένων συγγραφέων*). Para Justino, os mais antigos autores conhecidos entre seus interlocutores eram mais recentes do que os apresentados em seu discurso. A esse respeito Michael Haykin afirmou que:

Entre os antigos era axiomático que tudo que era velho era verdadeiro e tudo que era novo questionável e, talvez, falso. Isto suscitou um problema óbvio para aqueles que buscavam convencer homens e mulheres das afirmações da verdade do cristianismo, pois o cristianismo teve sua origem no aparecimento de Cristo. A resposta padrão entre os apologistas cristãos era que a época do Antigo Testamento predizia a vida de Cristo. Sob esta luz, a verdade cristã tinha uma afirmação muito melhor do que o pensamento grego ou o pensamento romano, nenhum dos quais possuía mais do que mil anos de existência. (HAYKIN, 2012, p. 67)

A fim de demonstrar a antiguidade do cristianismo, Justino contrapõe as expressões *καινός* (novo, recente²²⁸) e *πρεσβύτερα*. Em I Apol. 21.1 apresenta um arrazoado sobre o *Λόγος* divino, perpassando sua origem, nascimento virginal, martírio, ressurreição e ascensão. Em seguida afirma que nada do que fora dito era novo (*καινόν*), para comprovar sua proposição estabelece comparativos com a mitologia grega afirmando que os correlatos seriam corrupções realizadas pelos demônios (*δαίμονες ταῦτα ἔπραξαν*²²⁹).

A ênfase predominante de Justino nas *Apologias* não é constatar o que as escrituras²³⁰ não são, mas sim o que elas são, a saber, mais antigas do que qualquer autor antigo. Em I Apol. 44.8 faz menção a uma passagem do livro X da *República* de Platão: *Αἰτία ἐλομένου, θεὸς δ’*

²²⁷ Cf. WALLACE, 2009, p. 299.

²²⁸ Cf. DGNT, p. 245.

²²⁹ Cf. I Apol. 21.6.

²³⁰ Justino emprega a expressão *συγγραμμάτων* (escrituras) quando faz referências aos textos revelados. Ocorrências da expressão em I Apol. 28.1; 62.4; 63.6.

ἀναίτιος²³¹ (A culpa é de quem escolhe, Deus não é culpado²³²). Para o apologista a referência é inspirada em Moisés, pois considerava que seus escritos fossem mais antigos que os de todos os escritores gregos (πρεσβύτερος γὰρ Μωυσῆς καὶ πάντων τῶν ἐν Ἑλληνισι συγγραφέων). Adiante, em I Apol. 54.5, faz uma asserção análoga ao afirmar que os escritos de Moisés são mais antigos do que todos os escritores (πρεσβύτερος ἢ πάντων συγγραφέων); o adjetivo πρεσβύτερος é usado na forma *comparativa*, nesse caso o uso “envolve comparação explícita onde o adjetivo é seguido por genitivo de comparação ou a partícula ἢν” (WALLACE, 2009, p. 299). A partícula ἢν estabelece comparação explícita entre πρεσβύτερος e πάντων συγγραφέων. Em I Apol. 59.1 constata-se a mesma afirmação: πρεσβυτέρου τῶν ἐν Ἑλληνισι συγγραφέων; Justino faz uso dos mesmos termos e construção frasal.

Sempre que atesta a ancianidade das escrituras, Justino estabelece comparativo com os escritores gregos, pois leva em consideração os pressupostos de seus interlocutores. “O protocristianismo retoma categorias mentais e meios expressivos próprios da filosofia somente na medida em que podem contribuir para a apresentação, esclarecimento e salvaguarda do evangelho” (MICHEL apud Moreschini, 2008, p. 12). A abordagem, embora tivesse a intenção de valorizar as escrituras em detrimento dos demais escritos, é condescendente, pois a filosofia é uma via aceitável, um caminho de condução das verdades parciais à verdadeira filosofia. Em conclusão, nota-se que Justino emprega categorias insígnies aos seus destinatários, pois sua intenção é dissuadi-los, apresentar o cristianismo através do uso do pensamento e terminologia corrente seria uma forma de suavizar o caminho para os argumentos de sua petição. A esse respeito, Padovese afirma que:

No mundo helenístico, o primitivo anúncio seguiu o trilho da analogia/contraposição, que, enquanto afirmava os pontos de contato, confirmava também os elementos de diferenciação e de especificidade da própria mensagem. [Era necessário] adotar a língua e a linguagem dos ouvintes, expressando-se em termos e categorias compreensíveis. Tratava-se de reformular a fé cristã adaptando-a ao novo mundo e traduzindo-a mediante novos conceitos e experiências. (PADOVESE, 1999, p. 160)

²³¹ Há uma pequena variação na citação da passagem 617e do livro X da *República*. Na edição de John Burnet o excerto encontra-se nos seguintes termos: αἰτία ἐλομένων: θεὸς ἀναίτιος. Cf. PLATO. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press, 1903. Justino acrescenta apenas a conjunção δε (δ’), não interferindo no sentido original da frase. Maria Helena da Rocha Pereira oferece como tradução “a responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa”. Cf. Cf. PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. Fundação Calouste Gulbenkian, 9.^a ed., Lisboa, 2001. p. 490.

²³² Tradução nossa.

2.2.1.1. Conclusão.

A primeira parte do capítulo 23 exerce a função de anúncio da intenção. Manifestar os ensinamentos de Cristo e dos profetas aos seus interlocutores seria o passo inicial de seu intento, a saber, aplacar a jurisprudência corrente, o *institutum neronianum*. Por ser a única verdade e a fonte de onde emanava o bem, a justiça e a verdadeira filosofia, Justino considerava que, ao expor em minúcias seus principais supostos, dissuadiria o séquito imperial da aplicação do dispositivo legal.

A primeira tese do capítulo 23 é anunciada no excerto, a saber, (i) o cristianismo é o único, mais antigo e verdadeiro ensino. No item “2.3. As teses do capítulo 23 da *Primeira Apologia*” propor-se-á a extensão da tese, tendo em vista os fundamentos extraídos do trabalho exegético supracitado. Antes de empreender a tarefa, se faz necessário perscrutar, semântico-lexicalmente, as demais partes que integram o capítulo 23. A análise do próximo excerto é de fundamental importância para compreender o núcleo da filosofia de Justino. A teoria do Λόγος é o centro dos supostos inerentes ao *corpus justiniano*, analisá-lo com atenção é *conditio sine qua non* para o bom desenvolvimento da pesquisa.

2.2.2. Primeira Apologia 23.2

23.2 καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος ἰδίως υἱὸς τοῦ θεοῦ γεγέννηται, λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων καὶ πρωτότοκος καὶ δύναμις, καὶ τῇ βουλῇ αὐτοῦ γενόμενος ἄνθρωπος ταῦτα ἡμᾶς ἐδίδαξεν ἐπ’ ἀλλαγῇ καὶ ἐπαναγωγῇ τοῦ ἀνθρωπείου γένους

23.2 E Jesus Cristo, exclusivamente o único filho de Deus, tendo sido o *Logos* gerado dele, e sendo inerentemente primogênito e poder, e pelo seu propósito tendo se tornado homem, ensinou estas coisas a nós também para resultar em transformação da raça humana.

Em I Apol. 23.2 Justino apresenta sua cristologia. A definição inicial chama a atenção pelo uso do *advérbio de modo* ἰδίως subsequente ao adjetivo μόνος. Em linhas gerais, a função dos adjetivos é qualificar os substantivos (Ἰησοῦς Χριστὸς no caso em questão). O adjetivo μόνος²³³ é empregado a fim de singularizar Jesus Cristo como filho de Deus. Nota-se o uso da mesma expressão quando faz menção à singularidade de seus ensinamentos em I Apol. 23.1, mas sem a subsequência do advérbio. Segundo Rega e Bergmann, “a maioria dos advérbios são formados a partir de adjetivos. Para isso, considera-se a forma do adjetivo no genitivo plural, e substitui-se a terminação -ων por -ως (ou acrescenta-se a sílaba -ως ao tema). Esta terminação -ως é também a característica pela qual a maioria dos advérbios pode ser reconhecida” (REGA; BERGMANN, 2004, p. 318); o advérbio em questão deriva do adjetivo ἴδιος²³⁴, as acepções no uso adverbial podem ser expressas nos seguintes termos: “de forma especial” ou “especialmente”. Um de seus empregos intenciona “contrastar com a expressão πάντας [todos], caso em que pode significar ‘individualmente’ [exclusivo]” (BDAG, p. 370).

No capítulo anterior, em I Apol. 22.2, o apologista emprega o mesmo advérbio, ao afirmar que o *Logos* de Deus (λόγον θεοῦ) nascera de maneira especial e incomum, pois foi gerado de Deus (γεγεννησθαι αὐτὸν ἐκ θεοῦ). Após a declaração, reconhece as semelhanças entre Jesus Cristo e Hermes, também chamado de *Logos* pela cosmogonia vigente. Na conclusão de seu argumento afirma que Jesus Cristo é superior (κρείττονα), pois suas obras são manifestas²³⁵ (πράξεων φαίνεται). No referido excerto, nota-se que o ponto de partida para a distinção entre Jesus Cristo e as divindades pagãs é o advérbio; sugerir-se-á que a expressão ἰδίως é intencionalmente empregada para contrastá-lo à cosmogonia corrente, por esse motivo a tradução “exclusivamente” é proposta. Embora as divindades greco-romanas fossem amplamente conhecidas, ao empregar o advérbio Justino distingue Jesus Cristo numérica e ontologicamente; além de único, foi gerado de modo especial, sendo exclusivamente merecedor do título *Logos* de Deus.

Além do advérbio, a estrutura gramatical acentua a divindade de Jesus Cristo. O paradigma gramatical conhecido como *Regra de Granville-Sharp*²³⁶ pode ser notado no excerto. A descoberta feita no século XVIII pelo pesquisador autodidata das escrituras, Granville Sharp (1735-1813), indica que há um padrão gramatical no qual é possível perceber referência direta à divindade de Jesus Cristo. Segundo o erudito, construções que apresentassem

²³³ Para uma análise do adjetivo μόνος, cf. p. 86.

²³⁴ Acepções primárias: ‘próprio’, ‘pessoal’ e ‘particular’. (DGNT, p. 231-232)

²³⁵ Para uma discussão sobre a expressão “manifestar”, cf. p. 83-85.

²³⁶ Cf. WALLACE, 2009, p. 270-283.

o padrão “*artigo-substantivo-καί-substantivo* envolvendo nomes pessoais singulares e que não eram nomes próprios sempre se refeririam à mesma pessoa” (WALLACE, 2009, 271). Seis regras gramaticais, além da citada, foram descobertas por Sharp, a mencionada é a principal. Sua intenção era sedimentar a divindade de Cristo a partir de análise gramatical. Nos termos de Sharp:

Quando a partícula *καί* conectar dois nomes no mesmo caso, [ou seja, nomes (substantivo, adjetivos ou participios) de descrição pessoal, referindo-se a ofício, dignidade, afinidade ou conexão, atributos, propriedades ou qualidades boas ou más], e se o artigo *ὁ*, ou qualquer uma de suas formas declináveis, preceder o primeiro nome ou participio, e se não repetir-se antes do segundo nome ou participio, o último sempre se relacionará à mesma pessoa expressa ou descrita pelo primeiro nome ou participio. (SHARP apud Wallace, 2009, p. 271)

Seguindo a regra de Sharp, se o segundo nome [adjetivo substantivado, participio substantivado ou substantivo] não for impessoal, plural ou nome próprio, está se referindo a mesma pessoa mencionada pelo primeiro nome; no excerto em que há a ocorrência nota-se as três marcas: (a) os dois nomes subsequentes, a saber, o adjetivo *πρωτότοκος* (primogênito) e o substantivo *δύναμις* (poder), estão flexionados no caso *nominativo*, logo, são pessoais. “O nominativo relaciona-se com a ideia de pessoa ou personificação. Esta é a razão porque o neutro não tem uma forma nominativa. Por um lado, a livre personificação de nomes pareceria estranha em um estilo de prosa prática e simples, por outro pareceria normal para se fazer poesia ou para filosofar.” (GILDERSLEEVE apud Wallace, 2009, p. 37); (b) os dois nomes estão flexionados no singular; (c) *πρωτότοκος* e *δύναμις* não são nomes próprios. A constatação visual ilustra a ocorrência:

I Apol. 23.2.	[ὁ]	λόγος	αὐτοῦ ὑπάρχων	καὶ	πρωτότοκος	καὶ	δύναμις
	artigo	substantivo		conjunção	adjetivo	conjunção	substantivo
		(1º nome anarthro)			(2º nome)		(3º nome)

Antes que se objete a inexistência da *Regra de Granville-Sharp* em decorrência da ausência do artigo definido, argumentar-se-á que, no caso mencionado, o substantivo *λόγος* é anarthro, por esse motivo o artigo não está presente, mas implícito. A expressão *λόγος*, mesmo estando em construção anarthra, é definida, tornando-se o nome a que se referem os nomes subsequentes. A asserção fundamenta-se na *Regra de Colwell*, que, em linhas gerais, afirma que substantivos predicativos nominativos anarthros não possuem artigos quando precedem o verbo. Nos termos de Ernest Cadman Colwell, “os nomes predicativos definidos que antecedem o verbo geralmente são anarthros... um predicativo precedendo um verbo não pode ser traduzido

como indefinido ou qualitativo somente por causa da ausência do artigo. Se o contexto sugerir ser o predicativo definido, então ele deve ser traduzido como um definido” (COLWELL apud Wallace, 2009, p. 257). A primeira marca no excerto circunscreve-se ao (i) substantivo λόγος flexionado no caso nominativo, a função prediativa é constatada por sua posição estrutural logo após o verbo de ligação γηγέννηται (tendo sido gerado); (ii) o substantivo anarthro λόγος é um predicativo pré-verbal, o qual na sentença nota-se em posição precedente ao particípio verbal ὑπάρχων (sendo inerentemente).

No excerto destacado a construção é incomum, pois há o *pronome pessoal* αὐτοῦ, seu emprego tem a função de apontar a relação entre Jesus e o Pai, não interferindo na regra em si. O substantivo λόγος continua sendo o referente dos dois nomes subsequentes. Assim como o αὐτοῦ, o particípio verbal ὑπάρχων não invalida a construção. Wallace ilustra a possibilidade de não interferência do particípio ao se referir à epístola aos efésios:

Efésios 2.14. ὁ ποιήσας τὰ ἀμφοτέρα ἐν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας

O que fez de ambos um e que destruiu a barreira de separação

Esse texto ilustra que mesmo havendo várias palavras intervindo, a construção não será invalidada²³⁷. Sendo assim, nota-se que as marcas das regras se evidenciam na sentença mesmo com as interferências do pronome e do particípio e a construção *artigo-substantivo-καί-substantivo* continua intacta.

Sharp delimitou seu estudo aos textos neotestamentários. A partir de sua regra constatou que as vezes em que a construção é notada, a referência é a deidade de Jesus Cristo. Fazendo uso da regra, Christopher Wordsworth (1774-1846), professor do Trinity College (Cambridge), estendeu o estudo aos escritos dos Pais da Igreja. Os resultados foram publicados na obra *Six Letters to Granville Sharp, Esq. Respecting his Remarks on the Uses of the Definitive Article, in the Greek Text of the New Testament*²³⁸. Sua intenção era provar a consistência da regra; se fosse real, os escritores pós-apostólicos deveriam reconhecer a construção como uma referência a divindade de Jesus. Os escritos de Justino não foram desprezados pela pesquisa, ao citá-los, juntamente com excertos de outros Pais da Igreja, Wordsworth intentava sustentar suas proposições acerca da regra. Em suas palavras: “espero que [as referências] sejam suficientes

²³⁷ Para mais exemplos acerca do caso, cf. WALLACE, 2009, p. 274-275.

²³⁸ WORDSWORTH, Christopher. *Six Letters to Granville Sharp, Esq. Respecting his Remarks on the Uses of the Definitive Article, in the Greek Text of the New Testament*. Franklin Classics, London, 1802.

para mostrar como uma enumeração mais completa supriria todas as lacunas, conectaria os fragmentos e porções distantes e atuaria como uma espécie de cimento, unindo-se ao nosso material, transformando-o em um edifício sólido e estável” (WORDSWORTH, 1802, p. 121-122). Wordsworth menciona as seguintes passagens do *corpus justiniano* (Cf. p. 122-123):

(a) ἐπ’ ὀνόματος γὰρ **τοῦ πατρὸς** τῶν ὅλων **καὶ δεσπότου** θεοῦ **καὶ τοῦ σωτῆρος** ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου²³⁹.

(b) γενήσεσθαι ταῦτα πάντα προεῖπε, φημί, **ὁ ἡμέτερος** διδάσκαλος **καὶ τοῦ πατρὸς** πάντων **καὶ δεσπότου** θεοῦ υἱὸς **καὶ ἀπόστολος** ὧν Ἰησοῦς Χριστός²⁴⁰.

(c) ἄγγελον ἐκεῖνον ἂν τιμήσῃ θεοῦ βουλομένου, τὸν ἀγαπώμενον ὑπ’ αὐτοῦ **τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ**²⁴¹.

(d) ἡ γὰρ φυτευθεῖσα ὑπὸ **τοῦ θεοῦ** ἄμπελος **καὶ σωτῆρος** Χριστοῦ ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐστι²⁴².

(e) ἔρχομαι νῦν ἀποδείξαι προκήρυξιν εἶναι τῶν ὑπὸ **τοῦ ἡμετέρου** ἱερέως **καὶ θεοῦ καὶ Χριστοῦ**, υἱοῦ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων, γίνεσθαι μελλόντων²⁴³.

(f) δι’ ὧν ἀποδέδεικται ὑπὸ **τῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ** τεταγμένος καὶ ὑπηρετῶν τῇ βουλῇ αὐτοῦ οὗτος ὃς ὤφθη τῷ τε Ἀβραάμ²⁴⁴.

²³⁹ I Apol. 61.3 (Grifo nosso) “*For at the name of the Father of all and Lord God and of our savior Jesus Christ and of holy Spirit [...]*”. (DMPP, p. 239) “[...] em nome de Deus, Pai soberano do universo, e de nosso Salvador Jesus Cristo e do Espírito Santo”. (ISEB, p. 76).

²⁴⁰ I Apol. 12.9 (Grifo nosso) “*That all these things would happen, our teacher, I say, foretold. He is Jesus Christ, who is the Son and apostle of the Father of all and Lord God*”. (DMPP, p. 107) “Que tudo isso aconteceria, como digo, o predisse nosso Mestre, que é ao mesmo tempo filho e legado de Deus pai e soberano do universo, Jesus Cristo [...]”. (ISEB, p. 28)

²⁴¹ Dial 93.2 (Grifo nosso) “[...] *et celui qu'on viendra sans doute à honorer, sur la volonté de Dieu, c'est cet ange qui du Seigneur et Dieu lui-même est aimé*”. (PhB, p. 441) “[...] embora pela vontade de Deus honre aquele Anjo que é amado pelo próprio Senhor e Deus”. (ISEB, p. 256)

²⁴² Dial. 110.4 “*Il en va de même pour nous: car la vigne plantée par le Christ, Dieu et Sauveur, c'est son peuple*”. (PhB, p. 481) “Com efeito, a vinha plantada por Deus e pelo Cristo Salvador é o seu povo”. (ISEB, p. 278)

²⁴³ Dial. 115.4 “[...] *de même maintenant je m'en vais démontrer que la révélation à propos de Jésus prêtre à Babylone, en votre peuple, était une annonce de ce qui devait arriver par notre prêtre, Dieu, Christ, et Fils du Père de l'univers*”. (PhB, p. 441) “agora vou demonstrar que a revelação feita sobre o sacerdote Jesus, que esteve em Babilônia com o vosso povo, foi uma predição do que faria o nosso sacerdote e Deus, o Cristo, Filho do Pai do universo”. (ISEB, p. 286) As citações supracitadas abarcam mais do que há no excerto mencionado para que a frase não perca sentido.

²⁴⁴ I Apol. 126.5 (Grifo nosso) “[...] *celles par lesquelles, disais-je, il est démontré que celui qui, à la demande du Père et Seigneur, et en servant (ainsi) sa volonté, s'est fait voir à Abraham [...]*”. (PhB, p. 525) “Por elas se demonstra que esse, que está subordinado ao Pai e serve à sua vontade, que apareceu a Abraão [...]”. (ISEB, p. 303)

Atribui-se a ausência de I Apol. 23.2 na lista de Wordsworth ao não emprego da *Regra de Colwell*. O lapso temporal de mais de cem anos separa o artigo de Colwell “*A Definite Rule for the Use of the Article in the Greek New Testament*”²⁴⁵ da referida obra. A *Regra de Granville-Sharp* Colwell inseriu a possibilidade dos substantivos anarthros, não invalidando a construção de Sharp *artigo-substantivo-καί-substantivo*, mas expandindo-a; exigir de Wordsworth a menção de I Apol. 23.2 é trazer para sua obra uma discussão anômala ao seu tempo, em síntese, é cometer anacronismo.

A partir dos argumentos oferecidos acima, constata-se que tanto o emprego do *advérbio de modo* ἰδίως quanto a construção gramatical fundamentada nas regras *Granville-Sharp* e *Colwell* sedimentam a divindade de Jesus Cristo no *corpus justiniano*. Antes de perscrutar o significado de λόγος é necessário investigar as expressões que se referem a ele, a saber, πρωτότοκος (primogênito) e δύναμις (poder).

O termo πρωτότοκος sempre aparece amalgamado à sentença τῷ θεῷ γεγέννηται (tendo sido gerado de Deus) ou em construções semanticamente análogas. Em I Apol. 33.6, Justino asseve: “τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστὶ” (o *Logos*, que também é o primogênito de Deus²⁴⁶); Adiante, em I Apol. 46.2, descreve o primogênito de Deus usando termos similares aos de I Apol. 23.2: “τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα” (fomos ensinados, e mencionamos antes, que Cristo é o primogênito de Deus, sendo o *Logos*²⁴⁷); além de primogênito é identificado como o *Logos* de Deus. Em I Apol. 53.2, o apologista coloca em xeque a asserção acerca da primogenitura de Jesus Cristo: “τίνι γὰρ ἂν λόγῳ ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι ἐπειθόμεθα, ὅτι πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ ἐστὶ καὶ αὐτὸς τὴν κρίσιν τοῦ παντὸς ἀνθρωπείου γένους ποιήσεται, εἰ μὴ μαρτύρια πρὶν ἢ ἔλθεῖν αὐτὸν ἄνθρωπον γενόμενον κεκηρυγμένα περὶ αὐτοῦ εὔρομεν καὶ οὕτως γενόμενα ἐωρῶμεν²⁴⁸”. Para Justino, a prova que atesta a afirmação de que Cristo é o primogênito de Deus está circunscrita às escrituras. A proclamação sobre ele (κεκηρυγμένα περὶ αὐτοῦ) antecedeu sua encarnação, o cumprimento das profecias é o fundamento que comprova a primogenitura de Jesus.

²⁴⁵ COLWELL, Ernest Cadman. *A Definite Rule for the Use of the Article in the Greek New Testament*. Journal of Biblical Literature, 52 (1933), pp.12-21. Acessado em 29/12/2019, disponível em: <https://www.areopage.net/ColwellRule.pdf>

²⁴⁶ Tradução nossa.

²⁴⁷ Trad. DMPP, p. 201.

²⁴⁸ “For by what reason would we believe in a crucified man that he is the first-begotten of the unbegotten God and that he will himself undertake the judgement of the whole human race if we had not found testimonies concerning him proclaimed before he came as a human being and having happened thus?” (DMPP, p. 215) “De fato, por que motivo haveríamos de crer que um homem crucificado é o primogênito do Deus ingênito e que julgará todo o gênero humano, se não encontrássemos testemunhos sobre ele, publicados antes de ele ter nascido como homem e não os víssemos literalmente cumpridos”. (ISEB, p. 68)

Há duas dimensões da profecia enquanto prova: a primeira diz respeito ao anúncio pré-encarnação. A vinda em forma humana do primogênito de Deus não é um fato aleatório, mas o cumprimento das palavras anunciadas pelos profetas antes do fato histórico ocorrer, por isso merece crédito; a segunda diz respeito ao autor das profecias: se tudo o que os profetas dizem é fruto da inspiração do *Logos*, não dar crédito é incorrer em incredulidade. I Apol. 58.1 afirma que os maus demônios, por intermédio de Marcião, atentam contra o que fora anunciado pelos profetas (προκηρυχθέντα διὰ τῶν προφητῶν); adiante, em 58.3, afirma que os demônios conduzem (ἀπάγειν) os homens para longe (ἀπὸ) do Deus criador e de Jesus Cristo, seu primogênito. Atentar contra a primogenitura de Jesus é, em primeira instância, fazer oposição às escrituras, pois trata-se da prova que atesta o fato.

Em I Apol. 63.15-16 há um caso curioso: Justino contrapõe o ensino dos judeus acerca das teofanias anunciadas, especificamente o episódio da sarça ardente²⁴⁹ envolvendo o patriarca Moisés. Segundo o apologista, a interpretação judaica equivoca-se ao afirmar que é Deus quem fala, não o Filho. Diferente do observado até aqui, o equívoco apontado por Justino não é atribuído aos maus demônios, mas à ignorância dos judeus quanto ao Filho. No capítulo em questão o apologista cita duas vezes a passagem do evangelho de Mateus (11.27): “Ninguém conhece o Pai, a não ser o Filho; ninguém conhece o Filho, a não ser o Pai e aqueles aos quais o Filho o revelar²⁵⁰” e, fundamentado na asserção, atribui o equívoco dos judeus ao desconhecimento do Filho. Logo após a citação, apresenta outros dois atributos de Jesus Cristo, a saber, anjo (ἄγγελος) e apóstolo (ἀπόστολος²⁵¹), a referência dupla aparece apenas duas vezes no *corpus justiniano*, as duas no capítulo 63.

Dada a singularidade da citação, cabe investigação antes de prosseguir na análise do excerto quanto ao tema central abordado, a saber, a primogenitura de Cristo. Acerca do primeiro atributo, Bietenhard afirma que “o grego emprega *angelos* para o mensageiro, o embaixador em assuntos humanos, que fala e age no lugar daquele que o enviou. [...] Em Homero é empregado especialmente do mensageiro dos deuses, i.e., Hermes, que também é um *angelos* como aquele que escolta as almas ao Hades²⁵²”. A semântica veterotestamentária pode elucidar a aplicação da expressão nos moldes da exegese judaica. “Seres celestiais” é a acepção primária de ἄγγελος. Tais figuras “eram testemunhas da criação do mundo (Jó 38.7) [...], mediadores da

²⁴⁹ Cf. Êxodo 3.1-4.17.

²⁵⁰ Trad. ISEB, p. 79. I Apol. 63.3, 13.

²⁵¹ Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin traduzem as expressões por “mensageiro” e “embaixador”; Dods, Minns e Parvis oferecem ‘angel’ and ‘apostle’ como tradução.

²⁵² Cf. DITNT, p. 145.

revelação (Zc 1.9, 11 e segs., 2.2-5 [2.6-9]; Ez 40.3). [...] Estes anjos devem ser distinguidos do Anjo de Javé. Parece quase sempre que o Anjo de Javé está ajudando a Israel ou a um indivíduo [...]. É virtualmente um aparecimento hipostático de Javé, a ajuda personificada da parte de Deus para Israel (Êx 14.19; Nm 22.22; Jz 6.11; 24; 2 Rs 1.3-4)²⁵³. Em confluência com a asserção, Justino afirma em Dial. 127.4 que Jesus Cristo é chamado de Anjo, porque serve ao propósito do Pai (ἄγγελον ἐκ τοῦ ὑπηρετεῖν τῇ γνώμῃ αὐτοῦ).

Ao empregar a expressão ἄγγελος Justino faz menção ao conceito “Anjo de Deus”, última acepção supracitada, apontando-o como prefiguração de Jesus Cristo no Antigo Testamento. A asserção é fortalecida através da citação de Êxodo 3.2-6 inserida no mesmo capítulo (63.7, 11): “Καὶ ἐλάλησε Μωυσεῖ ἄγγελος θεοῦ ἐν φλογὶ πυρὸς ἐκ τῆς βάτου καὶ εἶπεν” (O anjo do Senhor falou com Moisés da chama de fogo e lhe disse [...])²⁵⁴. Após a citação, Justino tece seus comentários: o episódio da sarça ardente é descrito como uma epifania de Jesus e o equívoco dos Judeus é não perceber a evidência²⁵⁵.

Acerca do segundo atributo, ἀπόστολος, Eicken e Lindner afirmam que a expressão deriva do verbo ἀποστέλλω. Trata-se da junção do verbo στέλλω (colocar, apontar) com a preposição ἀπό (de, para longe, para trás), em sentido estrito significa “enviar”. “Na filosofia estoica popular, a ideia da autoridade do emissário para representar seu mestre adquire um significado religioso, [...] um termo técnico que significa a autorização divina²⁵⁶”. A acepção veterotestamentária estabelece a relação entre o comissionado e aquele que comissiona, “a ênfase recai sobre aquele que dá sua autoridade à pessoa que envia e que toma no seu serviço. [...] Significa uma pessoa que age em plena autoridade em prol de outra²⁵⁷”. Transpondo a afirmação para o escopo neotestamentário, Trollope afirma que o atributo ἀπόστολος “é aplicado a ele [Jesus Cristo] com referência às passagens nas quais ele é descrito como enviado

²⁵³ Idem.

²⁵⁴ Trad. ISEB, p. 79.

²⁵⁵ Alargando as fronteiras do estudo, mencionamos Dial 34.2, pois há uma referência contundente acerca da questão: “ὁ γὰρ Χριστὸς βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς καὶ θεὸς καὶ κύριος καὶ ἄγγελος καὶ ἄνθρωπος καὶ ἀρχιστράτηγος καὶ λίθος καὶ παιδίον γεννώμενον καὶ παθητὸς γενόμενος πρῶτον, εἶτα εἰς οὐρανὸν ἀνερχόμενος καὶ πάλιν παραγινόμενος μετὰ δόξης καὶ αἰώνιον τὴν βασιλείαν ἔχων κεκήρυκται, ὡς ἀπὸ πασῶν τῶν γραφῶν ἀποδείκνυμι”. “*Le Christ, en effet, est proclamé roi, prêtre, Dieu, Seigneur, ange, homme, chef suprême, pierre, petit enfant par sa naissance et, dans un premier temps souffrant, puis emontant au ciel et revenant avec gloire en possession de la royauté éternelle, comme je le démontre d'après toutes les Écritures.*” (PhB, p. 266) “Com efeito, Cristo, como eu vos demonstro por todas as Escrituras, é chamado rei e sacerdote, Deus, Senhor, anjo, homem, supremo general, pedra, menino recém-nascido; dele se anunciou que, primeiro nascido passível, devia depois subir ao céu e daí há de vir novamente com glória e possuir um reino eterno”. (ISEB, p. 159)

²⁵⁶ Cf. DITNT, p. 154-156.

²⁵⁷ Ibid.

por Deus” (TROLLOPE, 1845, p. 39). São apontadas três referências como comprovação, todas inseridas no evangelho de João²⁵⁸.

A partir das definições supracitadas, constata-se que o emprego da expressão ἀπόστολος intenciona conectar Jesus ao Pai não apenas em sentido hipostático, mas também em sua atribuição primária, ser Deus enviado ao mundo para realizar o propósito soteriológico. Ao usar as expressões ἄγγελος e ἀπόστολος Justino está confrontando a exegese judaica e, simultaneamente, apresentando os prenúncios de Jesus Cristo no Antigo Testamento. Em linhas gerais, o termo ἄγγελος enfatiza a ontologia do primogênito de Deus e ἀπόστολος seu desígnio.

Retomando o argumento sobre a primogenitura, Justino afirma em I Apol. 63.15 que os judeus não perceberam os prenúncios de Jesus Cristo no Antigo Testamento. Por esse motivo, sua ignorância não se restringe ao Filho, ela se estende ao Pai ao lhe atribuírem uma epifania que não lhe diz respeito. Na conclusão do argumento afirma: “[...] nem tomaram conhecimento de que o Pai do universo tenha um Filho que, sendo Verbo e primogênito de Deus, também é Deus²⁵⁹”. Sugerir-se-á que a referência à primogenitura de Jesus é um argumento que cumpre dupla função, pois singulariza o Filho frente à cosmogonia vigente e o enquadra como o cumprimento das profecias do Antigo Testamento; afirmar que Jesus é o primogênito de Deus confronta as convicções religiosas pagãs e judaicas.

Ao longo das *Apologias* é possível detectar três empregos da expressão δύναμις. A primeira, em confluência I Apol. 23.2, diz respeito à (i) geração; a segunda à (ii) ação; a terceira e última é inerente à (iii) comissão. Antes de investigar as três aplicações, é necessário escrutinar a expressão em si. Segundo Otto Betz, a palavra δύναμις “indica o poder para agir que alguém recebe em virtude da posição que detém. [...] De Homero em diante, significa a ‘capacidade de realizar’, ‘força física’. [...] Quando a filosofia e a medicina grega refletem sobre a natureza do homem, o conceito aparece no seu sentido original ‘força’ ou ‘capacidade’ para viver e agir, que depende da força física e das faculdades espirituais” (DITNT, p. 1691-92). Na LXX a palavra é comumente empregada para descrever as forças militares; em sentido espiritual, descreve a ação de Deus e o poder divino expressos através dos guerreiros. A acepção

²⁵⁸ Jo 5.38 “καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα ὅτι ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος τούτῳ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε” – “Também não tendes a sua palavra permanente em vós, porque não credes naquele a quem ele enviou”. Jo 6.29 “Ἀπεκρίθη <ὁ> Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς Τοῦτό ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ ἵνα πιστεύητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος” – “Respondeu-lhes Jesus: A obra de Deus é esta: que creiais naquele que por ele foi enviado”. Jo 17.18 “καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον καὶ γὰρ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον” – “Assim como tu me enviaste ao mundo, também eu os enviei ao mundo”. Para referências em português, cf. ARA; em grego, cf. NESTLE, E.; ALAND, K (ed.), *Novum Testamentum Graece*, 27 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

²⁵⁹ Trad. ISEB, p. 80. Referência em grego: μηθ’ ὅτι ἐστὶν υἱὸς τῷ πατρὶ τῶν ὅλων γινώσκοντες, ὃς, καὶ λόγος πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ, καὶ θεὸς ὑπάρχει.

neotestamentária amplia a semântica ao usá-la para designar os milagres operados²⁶⁰; no evangelho de Lucas 1.49 e Marcos 14.62²⁶¹, δύναμις é usado para se referir a Deus. A segunda passagem merece destaque, pois Jesus afirma que o Pai é Poderoso (δυνάμεως). “Em Mc 14.62; Mt 26.64 δύναμις substitui também o nome do próprio Deus. [...] Desde a criação do mundo, o poder eterno e a divindade de Deus podem ser conhecidos ao contemplar e refletir sobre as criaturas.” (SCHNEIDER, 1996, p. 1082). Em linhas gerais, a expressão diz respeito ao “poder de realizar” algo, contudo, em acepção espiritual, indica a própria divindade que, por não ser imóvel, é notada em suas realizações, i.e., a criação, a encarnação, a operação de milagres, *inter alia*. As definições básicas mencionadas abrem caminho para que a expressão possa ser investigada a partir do *corpus justiniano*.

Sobre a relação entre δύναμις e a (i) geração, Justino afirma em I Apol. 33.4 que o poder de Deus veio sobre a virgem (δύναμις θεοῦ ἐπελθοῦσα τῇ παρθένῳ), cobriu-a com sua sombra (ἐπεσκίασεν) e ela engravidou (κυοφορῆσαι). Uma leitura superficial da passagem leva a entender que é um ato unilateral de Deus Pai, estando seu Filho passivo em todo o evento. Para desvendar o papel de Jesus na referida passagem é necessário investigar, em primeiro lugar, a expressão ἔρχομαι (vir). Trata-se de um verbo difícil de lidar, pois é irregular, existem diversas possibilidades morfológicas para o verbo vir, e.g., ἤκω, ἦλθον e ἐπέρχομαι, todas elas empregadas nas *Apologias* de Justino. “Estas palavras, além do seu sentido lato e geral, têm significação especial em espaço, ao falar da primeira e da segunda vinda de Cristo. [...] O pietismo helenista grego podia falar em termos da divindade que vinha aos homens, e dos homens que iam até a divindade” (DITNT, p. 2658). Moerschini afirma que “vir” é um termo técnico nas *Apologias* de Justino²⁶². Na mesma trilha, afirma-se que

Frequentemente a vinda tem o sentido de aparecer, fazer uma aparição, chegar ao público. Especialmente a vinda do Messias em Lucas 3.16; João 4.25; 7.27, 31, que por esse motivo é chamado de ὁ ἐρχόμενος [aquele que vem]; também João, em cujos escritos a importância de Jesus ter vindo do céu para a terra, enviado pelo Pai, é de importância considerável [...]. A ideia de vir é ainda mais clara em relação à vinda do Filho do Homem e o retorno de Jesus à sua casa celestial (Mateus 10.23; Atos 1.11; 1 Coríntios 4.5; 11.26; 2 Tessalonicenses 1.10). (BDAG, p. 310-311)

²⁶⁰ Lucas 24.19 declara que “Jesus era poderoso em obras e palavras” (δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ). “Jesus é o “mais forte” que, como Representante de Deus, subjuga o “homem forte”, o diabo (cf. Mc 1.8 com 3.22-30)”. (DITNT, p. 1694)

²⁶¹ Lucas 1.49: “ὅτι ἐποίησέν μοι μεγάλα ὁ δυνατός καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ” – “porque o Poderoso me fez grandes coisas. Santo é o seu nome. (ARA); Marcos 14.62: “Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν Ἐγὼ εἰμι καὶ ὁψεσθε τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ” – “Jesus respondeu: Eu sou, e vereis o Filho do Homem assentado à direita do Todo-Poderoso e vindo com as nuvens do céu”. (ARA)

²⁶² Cf. MORESCHINI, 2008, p. 86.

Em I Apol. 6.2 Justino faz uso do verbo ἔρχομαι referindo-se diretamente a Jesus; o Filho veio e ensinou (ἐλθόντα καὶ διδάξαντα) aos homens, a acepção no excerto é análoga ao uso neotestamentário. Adiante, em I Apol. 53.2²⁶³, afirma que a fé dos cristãos se baseia em Cristo, prenunciado pelos profetas mesmo antes de ter vindo como homem (πρὶν ἢ ἐλθεῖν αὐτὸν ἄνθρωπον). Nota-se que o verbo ἔρχομαι é fulcral para Justino, outra vez referente a Jesus Cristo. Em I Apol. 31.7 assere que Jesus nasceria de uma virgem, cresceria, curaria, seria crucificado, ressuscitaria dos mortos e iria para o céu (οὐρανοὺς ἀνερχόμενον), trata-se do mesmo verbo, mas aplicado em sentido inverso, não diz respeito à vinda para o plano supertemporal, mas ao retorno ao plano supratemporal. O verbo ἀνέρχομαι, é o construto de ἔρχομαι com a preposição ἀνά (para cima), em sentido estrito significa “ir de um lugar a outro mais elevado” (DGNT, p. 50). O sentido do verbo é o mesmo, apenas a direção do “vir” é diferente, mas continua envolto ao caráter messiânico de Jesus Cristo. Aplicação consentânea ocorre em I Apol. 50.12: os discípulos viram Jesus ir (ascender) ao céu (οὐρανὸν ἀνερχόμενον) e creram.

Os excertos mencionados fornecem indícios de que Justino estaria se referindo à (i) geração (encarnação) de Jesus Cristo em I Apol. 33.4 quando é dito que o “poder de Deus veio”, mas a asserção não pode ser sustentada apenas em indícios, há que se fornecer subsídios mais contundentes que levem à conclusão de que a sentença δύναμις θεοῦ ἐπελθοῦσα diz respeito ao Filho. A fim de sustentar a suposição, colocar-se-á sob escrutínio outros elementos da sentença, assim como sua sequência. O verbo ἐπισκιάζω – flexionado no *aoristo do indicativo ativo*, terceira pessoa do singular (ἐπεσκίασεν) –, sequência imediata do excerto, deriva da expressão σκιά (“sombra”, “lugar sombreado”, “toldamento”²⁶⁴), carrega a ideia de “sombrear”; em sua acepção primária, significa uma sombra lançada por um objeto ou uma pessoa. O verbo em questão expressa a ação do δύναμις de Deus; a efeito de ilustração, mencionar-se-á que, ao todo, o verbo ἐπισκιάζω aparece cinco vezes no Novo Testamento, em todas as ocorrências “é Deus, em última análise, a causa do sombreamento, que serve para demonstrar Seu poder e glória” (DITNT, p. 2429). A asserção estabelece uma dificuldade: se Jesus é o poder de Deus, aquele que cobre a virgem dando-lhe a capacidade de conceber um filho, estaria gerando a si mesmo.

A constatação gera estranheza e desconfiança, a fim de transpor a dificuldade, sugerir-se-á que o destaque de I Apol. 33.4 é uma citação do evangelho de Lucas 1.35. Em primeiro

²⁶³ Para uma discussão sobre a passagem, cf. p. 106.

²⁶⁴ Cf. DITNT, p. 2427-29.

lugar, porque no mesmo capítulo, logo após o excerto destacado, há uma citação direta do evangelho de Lucas 1.31-32, provando que o apologista tivera contato com o escrito. A segunda e mais contundente prova diz respeito aos paralelos observados na sentença, os verbos e o sujeito da frase são os mesmos, como é possível notar na ilustração:

I Apol. 33.4 ἀλλὰ δύναμιςⁱ θεοῦⁱⁱ ἐπελθοῦσαⁱⁱⁱ τῇ παρθένῳ ἐπεσκίασεν^{iv} αὐτήν
mas o poder de Deus que veio sobre a virgem cobriu com a sombra ela

I Lc 1.35b ἐπελεύσεταιⁱⁱⁱ ἐπὶ σέ καὶ δύναμιςⁱ Ὑψίστουⁱⁱ ἐπισκιάσει^{iv}
virá sobre você e o poder do Altíssimo te cobrirá com sua sombra

Se Justino citou o evangelho de Lucas como sugerido, suprimiu o início e o fim da passagem. Integralmente subscreeve-se: “Respondeu-lhe o anjo: Descerá sobre ti o Espírito Santo, **e o poder do Altíssimo te envolverá com a sua sombra**²⁶⁵; por isso, também o ente santo que há de nascer será chamado Filho de Deus²⁶⁶”. O versículo apresenta um caso de paralelismo sinonímico, uma nuance da retórica hebraica observada em textos neotestamentários, tendo em vista a origem de seus escritores. Trata-se da repetição da mesma sentença por intermédio de sinônimos. No caso em questão a expressão Espírito Santo (Πνεῦμα Ἅγιον) corresponde ao poder do Altíssimo (δύναμις Ὑψίστου), logo, a partir da análise exegética, constata-se que o evangelista Lucas não faz distinção entre os dois sujeitos da frase. Dado o arrazoado, a indagação se coloca: Justino estaria se contradizendo? Em poucas palavras: não!

A doutrina trinitária não é encontrada nas *Apologias*, a clara distinção entre as pessoas da trindade não merece atenção sistemática no *corpus justiniano*. Grotius sustenta que a palavra πνεῦμα é empregada pelos primeiros padres da Igreja para designar a natureza divina de Jesus²⁶⁷. Corroborando a afirmação, o Bispo Kaye constata que “o Espírito Santo veio sobre a virgem, e o poder do Altíssimo a ofuscou, e a Palavra se tornou carne [...]. A mente do escritor [Justino] era que o Espírito Santo, o poder do Altíssimo e o *Logos* eram os mesmos: que eles eram, de fato, a Trindade na Unidade.” (KAYE apud Trollope, 1845, p. 83). O caráter assistemático de Justino quanto às pessoas da trindade é percebido no próprio capítulo, em I Apol. 33.6 afirma: “τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις

²⁶⁵ Grifo nosso.

²⁶⁶ ARA. No grego: Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ Πνεῦμα Ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ καὶ δύναμις Ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται Υἱὸς Θεοῦ.

²⁶⁷ Cf. Trollope, 1845, p. 83.

ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστὶ Μωυσῆς ὁ προδεδηλωμένος προφήτης ἐμήνυσε· καὶ τοῦτο ἐλθὼν ἐπὶ τὴν παρθένον καὶ ἐπισκιάσαν οὐ διὰ συνουσίας ἀλλὰ διὰ δυνάμεως ἐγκύμονα κατέστησε²⁶⁸”. Para Justino, o Espírito e o poder de Deus são o *Logos*, foi ele quem veio à virgem e cobriu-a com sua sombra.

A leitura acurada do excerto (I Apol. 33.4) alija a unilateralidade de Deus na proposição; quando usa o verbo ἔρχομαι, está se referindo diretamente à Jesus. Indo mais a fundo constata-se que o δύναμις mencionado no excerto também se refere ao Filho; como arrazoou em I Apol. 32.10 o *Logos* é o primeiro poder (πρώτη δύναμις) de Deus; foi ele quem cobriu a virgem com sua sombra proporcionando a concepção sobrenatural. A referência ao evangelho de Lucas, embora pareça um entrave, corrobora com a asserção, mesmo que tivesse mencionado a passagem inteira, não afetaria a resignação de Jesus como Filho e poder de Deus. Para Justino, o Pai, o Filho e o Espírito estão unidos em intenção e ação quanto à geração sobrenatural, não há distinção funcional entre as pessoas da trindade, nas *Apologias* observa-se a coparticipação plena na encarnação. Portanto, a afirmação de Justino em I Apol. 23.2 de que o propósito (βουλῇ) do Pai era que o *Logos*, primogênito e poder de Deus, se tornasse homem (γενόμενος ἄνθρωπος) pode ser extrapolada ao Filho e ao Espírito. Ao longo da obra, o apologista amplia o propósito ao amalgamar a crucificação, a ressurreição, a ascensão e a salvação²⁶⁹. Ao se deparar com a peculiaridade do *corpus justiniano*, Alfred Blunt afirma que Justino

difficilmente faz qualquer distinção entre o *Logos* e o Espírito, se descreve é de modo muito instável. Assim, ele geralmente considera o Espírito como o instrumento da profecia do Antigo Testamento, o προφητικὸν πνεῦμα, subordinado a Deus e sob o seu controle (I Apol. 33,2; 44,11); e ainda em I Apol. 36.1; II Apol. 10.8 esta função é atribuída ao *Logos*. Da mesma forma, o ἅγιον πνεῦμα é mencionado em I Apol 33.5 como o agente da Encarnação; mas no § 6 do mesmo capítulo (e novamente em I Apol. 46.5; 66.2) o *Logos* é descrito como executando este trabalho (e, portanto, a Encarnação não se deve apenas à vontade do Pai, mas é também um ato voluntário da parte do *Logos*). Isso pode ser explicado como uma mera confusão de funções, embora pareça notavelmente uma verdadeira confusão de Pessoas. Mas o fato é que a Igreja primitiva demorou muito a compreender todo o

²⁶⁸ “Moses, the aforementioned prophet, signified that it is not proper to consider the Spirit and the Power which is from God as anything other than the Logos who is also first-born of God, and this came upon and overshadowed the virgin and caused her to be pregnant not through intercourse but through power”. (DMPP, p. 175) “Portanto, por Espírito e força que procede de Deus não é lícito entender a não ser o Verbo, que é o primogênito de Deus, como Moisés, profeta antes mencionado, o deu a entender. Vindo ele sobre a virgem e cobrindo-a com sua sombra, não por meio de relação carnal, mas por sua força, fez com que ela concebesse”. (ISEB, p. 50)

²⁶⁹ cf. I Apol. 46.5; 63.16. Uma declaração contundente a esse respeito é feita em II Apol. 5(6).4: “καὶ γὰρ καὶ ἄνθρωπος, ὡς προέφημεν, γέγονε κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς βουλὴν ἀποκυηθεὶς ὑπὲρ τῶν πιστευόντων ἀνθρώπων καὶ ἐπὶ καταλύσει τῶν δαιμόνων”. “For, in fact, he became a human being, as we said before, born according to the will of the God and Father” for the sake of humans who are believers, and he will destroy the demons [...]”. (DMPP, p. 280 [II Apol. 5.5]) “[...] Sim, com efeito, como já dissemos, o Verbo se fez homem por designio de Deus Pai e nasceu para a salvação dos que creem e destruição dos demônios. Podeis comprová-lo por aquilo que, agora mesmo, está acontecendo diante de vossos olhos [...]”. (ISEB, p. 96)

significado do conceito do Espírito Santo, e o próprio Justino claramente não sabia, ou não havia considerado o que fazer com o conceito. O trinitarianismo das *Apologias* é, portanto, imperfeito e incerto. (BLUNT, 1911, p. xxviii)

O segundo aspecto do δύναμις de Deus notado nas apologias diz respeito à sua (ii) ação. A primeira ação concerne ao seu discurso. Em I Apol. 14.5 Justino contrapõe a figura do sofista à de Jesus Cristo, em seus termos: βραχεῖς δὲ καὶ σύντομοι παρ' αὐτοῦ λόγοι γεγόνασιν· οὐ γὰρ σοφιστὴς ὑπῆρχεν, ἀλλὰ δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν²⁷⁰. Trata-se de uma passagem profundamente densa; ao afirmar que os discursos de Jesus são breves e sintéticos (βραχεῖς δὲ καὶ σύντομοι), confronta o caráter longo e copioso do discurso sofista. A sentença final intriga, o apologista afirma que a ação de Jesus, seu discurso, é poder de Deus. A mesma expressão empregada para descrever o que Jesus faz é utilizada para caracterizar quem ele é, termo λόγος expressa a identidade e a ação de Jesus, ambos são δύναμις de Deus²⁷¹.

Em II Apol. 10.8²⁷² há um eco da passagem supracitada. No excerto Justino contrapõe o ensino de Sócrates ao de Cristo. Sócrates não convenceu ninguém a morrer por seus ensinamentos; Jesus, por ser o poder do Pai inexprimível, ensina para além da racionalidade humana e persuade (ἐπείσθησαν) seus interlocutores a morrer pelo que lhes fora ensinado. A segunda ação do poder de Deus, em confluência com a primeira, é a persuasão. O verbo πείθω (“convencer”, “persuadir”) está flexionado no *primeiro aoristo do indicativo passivo*, terceira pessoa do plural, indicando que aqueles que têm contato com os ensinamentos de Jesus Cristo sofrem a ação do poder de Deus. Jesus Cristo persuadiu filósofos, filólogos, artesãos e ignorantes

²⁷⁰ “And his words are brief and concise, for he was not a sophist, but his speech was the Power of God”. (DMPP, p. 113) “Seus discursos, porém, são breves e sintéticos, pois ele não era nenhum sofista, mas sua palavra era uma força de Deus”. (ISEB, p. 30)

²⁷¹ Trollope sugere que a passagem é empréstimo de I Coríntios 1.24 e Romanos 1.16; Blunt acrescenta Mateus 7.29 à referência. Segundo Alfred Blunt, “[...] muitas de suas variações do texto do Novo Testamento também podem ser explicadas como simples lapsos de memória, ou devido a um texto variante ou a uma divergência da tradição oral, ou como influenciado por uma fórmula litúrgica que difere do texto bíblico”. (BLUNT, 1911, p. xxv)

²⁷² “Σωκράτει μὲν γὰρ οὐδεὶς ἐπείσθη ὑπὲρ τούτου τοῦ δόγματος ἀποθνήσκειν· Χριστῷ δὲ, τῷ καὶ ὑπὸ Σωκράτους ἀπὸ μέρους γνωσθέντι – λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὢν, καὶ διὰ τῶν προφητῶν προειπὼν τὰ μέλλοντα γίνεσθαι καὶ δι’ ἑαυτοῦ ὁμοιοπαθοῦς γενομένου καὶ διδάξαντος ταῦτα –, οὐ φιλόσοφοι οὐδὲ φιλόλογοι μόνον ἐπείσθησαν, ἀλλὰ καὶ χειροτέχναι καὶ παντελῶς ἰδιῶται, καὶ δόξης καὶ φόβου καὶ θανάτου καταφρονήσαντες· ἐπειδὴ δύνάμις ἐστὶ τοῦ ἀρρήτου πατρὸς καὶ οὐχὶ ἀνθρωπείου λόγου κατασκευή”. “Now while Socrates persuaded no one to die for this teaching, Christ, since he is the power of the inexpressible Father and not a construct of human reason, did persuade not only philosophers and dialecticians, but also craftsmen and those altogether unskilled, who came to despise honour and fear and death. This is the Christ who was also known in part by Socrates, for he was and is the Logos which is in everything and he foretold through the prophets things that were going to happen, and when he became a sharer in our experiences he taught all this himself”. (DMPP, p. 313) “Com efeito, ninguém acreditou em Sócrates, até que ele deu a sua vida por essa doutrina; em Cristo, porém, que em parte foi conhecido por Sócrates, – pois ele era e é o Verbo que está em tudo, e foi quem predisse o futuro através dos profetas e, feito de nossa natureza, por si mesmo nos ensinou essas coisas – em Cristo acreditaram não só filósofos e homens cultos, mas também artesãos e pessoas totalmente ignorantes, que souberam desprezar a opinião, o medo e a morte; porque ele é a virtude do Pai inefável e não um vaso de humana razão”. (ISEB, p. 101)

completos²⁷³ (φιλόσοφοι οὐδὲ φιλόλογοι²⁷⁴ μόνον ἐπείσθησαν, ἀλλὰ καὶ χειροτέχναι καὶ παντελῶς ἰδιῶται), pois era poder inexprimível do Pai; Sócrates a ninguém persuadiu (οὐδεὶς ἐπείσθη), pois estava restrito à racionalidade. Como constatado anteriormente, Jesus Cristo e suas palavras (ensinos) são autorreferentes; para o apologista, crer nos ensinamentos de Jesus é crer no Λόγος encarnado. O cristianismo não é um sistema de argumentação lógico puro e simples, é um dado supratemporal; a persuasão conduz à fé, não ao desenvolvimento acadêmico-intelectual *per se*.

A última (ii) ação do δύναμις de Deus a ser mencionada é a redenção. Em I Apol. 15.8 Justino asseriu: “εἶπε δὲ οὕτως· οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν²⁷⁵”. O verbo λέγω (“dizer”, “falar”) – flexionado no *primeiro aoristo do indicativo ativo*, terceira pessoa do singular (εἶπε) – indica que Jesus Cristo é o sujeito na sentença, o contexto imediato sustenta a proposição. Para expressar o motivo da vinda de Cristo à Terra, o apologista cita o evangelho de Lucas 5.32: “não vim para chamar os justos, mas ao arrependimento os pecadores²⁷⁶”. Antes que se objete que não há a palavra δύναμις no texto destacado, sugerir-se-á que a expressão se faz presente implicitamente. No excerto antecedente (I Apol. 15.7), Justino atribui a conversão ao que foi aprendido (μαθόντων²⁷⁷) da parte de Cristo; como defendido outrora, nas *Apologias* o poder de Deus é tanto o *Logos* encarnado quanto o ensino que professa. Sendo assim, a redenção é fruto da infusão do δύναμις de Deus nos indivíduos, sendo essa a terceira nuance de sua ação.

O excerto objeto de escrutínio no presente item (I Apol. 23.2) também asseriu sobre a (ii) ação do poder de Deus: “[Jesus Cristo, primogênito e poder de Deus,] ensinou estas coisas a nós também para resultar em transformação da raça humana”. A semântica do substantivo ἁλλαγὴ (transformação) é muito mais ampla do que parece. A expressão deriva do verbo καταλλάσσω, “reconciliar: alguém com alguém”²⁷⁸ figura como acepção primária do termo. O substantivo em questão está flexionado no caso *dativo*, em síntese, expressa o “interesse

²⁷³ Tradução nossa.

²⁷⁴ Oferecemos a transliteração da palavra φιλόλογοι como tradução; Dods traduz a expressão por ‘*scholars*’ (DODS, 1909, p. 80); Minns e Parvis traduzem a expressão por “*dialecticians*”; Storniolo e Balancin oferecem ‘homens cultos’ como tradução. Harry Thurston Peck sustenta “que a palavra filologia foi, em momentos diferentes, entendida como “um amor ao falar”, “o estudo da linguagem” e, finalmente, “aprender” no sentido mais amplo da palavra. Cf. PECK, Harry Thurston. *Harpers Dictionary of Classical Antiquities*. New York, Harper and Brothers, 1898. (p. 1225)

²⁷⁵ “*And he spoke thus: ‘I did not come to call the just but sinners to repentance [...]’*”. (DMPP, p. 115) “De fato, ele disse: “Não vim chamar os justos, mas os pecadores para a penitência [...]”. (ISEB, p. 31)

²⁷⁶ Tradução nossa.

²⁷⁷ Para uma discussão mais acurada sobre o termo, cf. 85-86.

²⁷⁸ Cf. DGNT, p. 254.

peçoal, mostrando a pessoa para ou por quem algo é feito” (FUNK apud Wallace, 2009, p. 139). Jesus Cristo é o agente da transformação (reconciliação), a raça humana o “objeto” sobre o qual a ação recai. Hans-Georg Link e Colin Brown afirmam que

a reconciliação significa a restauração de um bom relacionamento entre inimigos. A fim de conseguir este bom relacionamento na confrontação entre Deus e o homem, é necessário que os fatores que produzem a inimizade sejam removidos. É a expiação que realiza esta obra. Estes vários aspectos envolvem o emprego dos três grupos de palavras [...]. (*ex-*)*hilaskomai* e seus derivados pertencem ao ambiente do culto e denotam, principalmente, ações que originalmente deveriam tornar favoravelmente dispostos os deuses e, mais tarde, “expiar” o → pecado. O grupo de palavras ligado a *katallasso*, do outro lado, tem sua origem no mundo secular e indica a melhoria (*allassō*, “mudar”) de um relacionamento negativo. *apokatastasis* é um termo técnico na política e na escatologia, e significa uma “Restauração” parcial ou universal. No NT, o termo ritual *hilasmos*, o termo político *apokatastasis* e o termo comum *katallagē* são comparativamente raros, todos eles, mas ocorrem em passagens cruciais. (DITNT, p. 1942)

A reconciliação é uma consequência da obra de Cristo; seu nascimento, morte e ressurreição, prenunciados pelos profetas e testemunhados pelos apóstolos, são o escopo primário da revelação. Quando Justino firma que os ensinamentos de Cristo são agente de transformação, na verdade está fazendo menção ao próprio Cristo, o *δύναμις* de Deus enquanto ente e palavra. Nesse sentido, o cristianismo inova ao tornar Deus o sujeito da reconciliação; na cosmogonia vigente a deidade era o objeto e os homens os sujeitos no processo reconciliatório²⁷⁹.

Tendo em vista o processo, faz sentido o uso da expressão *ἀλλαγὴ*, pois a reconciliação gera um novo homem, um indivíduo transformado. O campo semântico do verbo *καταλλάσσω* do qual a expressão *ἀλλαγὴ* é extraída é específico, diz respeito à reconciliação no plano supertemporal, uma restauração do entendimento entre as pessoas, sua aceção religiosa é estranha ao grego clássico. Contudo, é possível notar a extensão semântica a partir do século I d.C.; nos escritos paulinos (Rm 5.9-10; II Co 5.19) o termo é empregado em aceção religiosa, mas assumindo um caráter judicial, significando, em essência, a “transformação do relacionamento (de inimizade) entre Deus e o homem, que foi levada pelo novo → Adão (Rm 5.12 e segs.), Jesus Cristo” (DITNT, p. 1964). Há, portanto, duas dimensões na reconciliação, a primeira diz respeito ao ato unilateral e salvífico de Jesus Cristo; a segunda, é notada na transformação da disposição do homem. A efeito de ilustração, o excerto mencionado há pouco (I Apol. 15.7) conecta a redenção ao ensino de Cristo, sendo a expressão mais clara do evento o abandono da vida licenciosa (*ἀκολασίας*). II Apol. 2.1 faz afirmação consentânea: “certa

²⁷⁹ Cf. DITNT, p. 1964.

mulher vivia com o seu marido, homem dissoluto, e antes de se tornar cristã, se entregara à vida licenciosa²⁸⁰”. A primeira marca que Justino apresenta como atestado de conversão concerne ao *ethos* cristão. Sugerir-se-á que, dada a natureza do documento (*libellus* romano), é imprescindível para o apologista demonstrar a conexão entre o cristianismo e a conduta ilibada, pois atestaria que os cristãos não seriam ameaça para o Estado, mas seus contribuintes mais idôneos. Em I Apol. 12.1 assere acerca da questão: “somos vossos melhores ajudantes e aliados para a manutenção da paz, pois professamos doutrinas, como a de que não é possível ocultar de Deus o malfeitor, o avaro, o conspirador ou o homem virtuoso, e que cada um caminha para o castigo ou salvação eterna, conforme o mérito de suas ações²⁸¹”. A conduta diz respeito às relações verticais e horizontais, a idoneidade é a expressão do *ethos* cristão no plano supertemporal e o traço que indica o curso rumo ao plano supratemporal.

Dado o arrazoado supracitado, afirmar-se-á que o δύναμις de Deus opera nos indivíduos, dispondo-os, tautocronicamente, à (iii) comissão. Mesmo antes da encarnação o poder, que é Jesus Cristo, dispõe os indivíduos. I Apol. 62.4 menciona a operação do poder em Moisés: ὁ δὲ ὑπολυσάμενος καὶ προσελθὼν ἀκήκοε κατελθεῖν εἰς Αἴγυπτον καὶ ἐξαγαγεῖν τὸν ἐκεῖ λαὸν τῶν Ἰσραηλιτῶν, καὶ δύναμιν ἰσχυρὰν ἔλαβε παρὰ τοῦ λαλήσαντος αὐτῷ ἐν ἰδέᾳ πυρὸς Χριστοῦ, καὶ κατελθὼν ἐξήγαγε τὸν λαὸν ποιήσας μεγάλα καὶ θαυμάσια, ἃ εἰ βούλεσθε μαθεῖν, ἐκ τῶν συγγραμμάτων ἐκείνου ἀκριβῶς μαθήσεσθε²⁸²”. A passagem menciona três nuances da comissão: (a) a missão: descer até o Egito e conduzir o povo israelita; (b) o disponente: o forte poder (δύναμιν ἰσχυρὰν) de Cristo; (c) o ato: liderar o povo (ἐξήγαγε τὸν λαὸν) e fazer coisas grandes e maravilhosas (ποιήσας μεγάλα καὶ θαυμάσια). Em I Apol. 50.12 é possível notar o mesmo padrão, ordenado de modo distinto. A passagem relata o evento logo após a ascensão de Jesus Cristo; os discípulos viram Jesus Cristo ascender ao céu²⁸³, logo em seguida nota-se os traços da comissão: (b) o disponente: receberam o poder de lá [céu] (δύναμιν ἐκεῖθεν); (c) o ato: se direcionaram à raça humana (γένος ἀνθρώπων ἐλθόντες); (a) a missão: ensinar-lhes essas coisas (ταῦτα ἐδίδασκαν). Os dois excertos apresentam algo em comum: todo o processo está

²⁸⁰ ISEB, p. 91. “Τυνή τις συνεβίου ἀνδρὶ ἀκολασταίνοντι, ἀκολασταίνουσα καὶ αὐτὴ πρότερον”. “A certain woman was living with a husband who was licentious, and she had once been licentious herself”. (DMPP, p. 273)

²⁸¹ Cf. nota 92.

²⁸² “But taking them off and approaching he heard, and he received a strong power from the Christ who spoke to him in the form of fire and he went down and led out the people, doing great and wonderful things which, should you wish to learn about, you shall learn about accurately from his writings”. (DMPP, p. 245) “Ele, descalço, aproximou-se e ouviu que o mandavam descer ao Egito e daí tirar o povo de Israel. Foi aí que recebeu uma força tão grande do mesmo Cristo que lhe falara em forma de fogo. E, de fato, desceu ao Egito e tirou o povo, depois de realizar grandes prodígios que, se desejardes, podeis conhecer fielmente através dos livros do próprio Moisés”. (ISEB, p. 78)

²⁸³ Para uma discussão acerca do emprego do verbo ἀνερχόμενον (ascender ao céu), cf. p. 110.

ligado ao escutar a voz de Cristo. Moisés, no estágio pré-encarnação, ouviu-o através da epifania da sarça ardente; após a ressurreição, Cristo apareceu aos discípulos (ὁφθέντος) lhes fez conhecer as profecias (προφητείας ἐντυχεῖν), ensinando que tudo o que anunciava dizia respeito ao seu nascimento (πάντα ταῦτα προεῖρητο γενησόμενα, διδάξαντος).

Para Justino o poder de Deus é tanto Cristo quanto seus ensinamentos (palavras), agente ativo no processo de encarnação, aquele que ensina e persuade as pessoas de forma abrangente, dos mais cultos aos incultos. Os persuadidos imediatamente passam a agir segundo o poder de Deus, a proclamação e os diversos aspectos do *ethos* concernentes aos cristãos estão sob jugo do poder de Deus. As *Apologias* de Justino são uma expressão do padrão, o ensino dos profetas e dos amigos de Cristo possuíram-no (ἔχει) provocando adesão à filosofia segura e proveitosa (cristianismo), imediatamente após o fato sua disposição anunciar para que as pessoas conheçam completamente (ἐπιγινόντι) à Cristo²⁸⁴. Assim como os apóstolos, Justino comunicou o que havia aprendido; a exemplo de Moisés, agiu no plano supertemporal a fim de libertar os cristãos dos atos injustos impingidos pelo Estado.

A última nuance de I Apol. 23.2 que merece destaque diz respeito à expressão λόγος. O conceito tecido por Justino a partir da expressão é o epicentro da solução do problema. O λόγος seria o ponto de contato entre o conhecimento racional do bem e do verdadeiro e o conhecimento revelado pelo Evangelho. Ao longo das *Apologias* Justino emprega a expressão, assim como suas variantes, mais de cem vezes²⁸⁵. O substantivo λόγος entrecruza-se com aspectos da filosofia grega, que é o tema do próximo capítulo, por esse motivo, a presente análise estará circunscrita aos aspectos semântico-lexicais. A intenção é escrutinar os diversos usos que Justino faz da expressão e responder às indagações: como traduzi-las? Quando estão se referindo ao ente divino? Quando são empregadas como substantivos, adjetivos, *inter alia*, comuns (irracional, palavra, discurso, razão...)? As implicações exegéticas e hermenêuticas são objeto de análise do terceiro capítulo.

O primeiro grupo de palavras a ser analisado são as que carregam como marca ortográfica o “α” privativo, a saber, ἄλογος e suas desinências. A acepção primária da expressão é “irracional”, em essência a caracterização dos animais. Quando o termo se refere às pessoas ou seus discursos, “contrário à razão”, “absurdo” são as acepções comumente aplicadas. Em I Apol. 3.1 há a sentença ἄλογον φωνήν e logo no início da *Primeira Apologia* Justino confronta seus interlocutores, afirmando que as acusações apresentadas teriam fundamento. O adjetivo

²⁸⁴ Cf. o item “i. A formulação do problema” da Introdução.

²⁸⁵ Para uma lista completa, cf. “ANEXO B – Índice do uso da palavra λόγος nas *Apologias*”.

ἄλογον qualifica o substantivo φωνήν (som da voz, palavra), a intenção do apologista na sentença era qualificar o que diz, pois não seria palavra irracional (μὴ ἄλογον φωνήν). De modo inverso, em I Apol. 9.3, considera irracionalidade (ἄλογον ἡγούμεθα) toda idolatria pagã, tema que toma sua atenção no início do capítulo. Ampliando o uso do termo, em I Apol. 12.5, afirma que os governantes, por serem piedosos e filósofos, não fariam qualquer coisa irracional (ἄλογόν τι πράξει ὑπειλήφαμεν). Em todos os casos mencionados, o adjetivo está flexionado no *acusativo*, neutro, singular. O caso *acusativo* indica “a quem” ou “ao que” o adjetivo faz menção. Quando a intenção é se referir à indivíduos geralmente o caso usado é o *nominativo*²⁸⁶, pois não admite o gênero neutro. Em II Apol. 8(9).3 a expressão aparece no caso *genitivo*²⁸⁷ singular (ἀλόγου), diz respeito à opinião (δόξης). Justino está confrontando seu algoz, o filósofo Crescente. Em sua avaliação, é ignorante quanto a doutrina dos cristãos; perseguindo-os mesmo sem conhecê-los. Contudo, se conhecesse e ainda continuasse no encalço dos cristãos provaria que estaria atrelado à irracionalidade da opinião corrente. O caso citado continua na mesma esfera; até aqui, ἄλογος diz respeito a atitudes e discursos, não a indivíduos.

Em I Apol. 24.1, 55.4 e II Apol. 12.5, o *genitivo* plural (ἀλόγων) é empregado. No primeiro caso, seguindo a trilha de I Apol. 9.3, questiona a idolatria pagã, pois chegava ao ponto de adorar animais irracionais (ἀλόγων ζώων). É a primeira menção, até o momento, em que o adjetivo indica uma criatura animada. Ao se conectar a ênfase de I Apol. 9.3 e 24.1, conclui-se que a crítica de irracionalidade não é ao animal em si, mas aos indivíduos racionais que cultuam seres irracionais. Em 55.4 menciona-os outra vez, no excerto estabelece um comparativo entre os seres humanos e os animais apresentando suas diferenças. A terceira menção aos animais irracionais aparece em II Apol. 12.5, outra vez conectados à idolatria pagã, especificamente do culto à Saturno.

Em I Apol. 2.3 e 5.1 é empregada a expressão no caso *dativo instrumental* (ἀλόγῳ). O dativo “é usado para indicar o meio ou instrumento por meio do qual a ação verbal é cumprida. Esse é um uso muito comum, que abrange uma das ideias básicas do dativo (ou seja, instrumentalidade).” (WALLACE, 2009, p. 162). Nas duas passagens a irracionalidade é indicada como instrumento que leva à injustiça. Esse caso entra em concordância com o uso feito em I Apol. 12.5, pois está ligado à ação, não ao discurso.

²⁸⁶ Cf. p. 102 para uma discussão sobre o caso.

²⁸⁷ Cf. p. 85 para uma discussão sobre o caso.

Além das sentenças citadas, Justino emprega a expressão como advérbio²⁸⁸ (ἀλόγως); “[...] os advérbios são usados com formas verbais, também com a função de qualificá-las” (REGA; BERGMAN, 2004, p. 318). Em cinco ocasiões o advérbio ἀλόγως é introduzido na construção frasal, a saber, I Apol. 12.5; 57.1; 58.2; II Apol. 1.1; 2.15. No primeiro caso, o apologista assere: [os que estão sob o jugo dos demônios] vivem irracionalmente (τῶν ἀλόγως βιούντων). Seguindo o paradigma gramatical, nota-se a qualificação do verbo βιούντων pelo advérbio ἀλόγως; no segundo caso há proposição consentânea: τοὺς ἀλόγως βιοῦντας, o enredo da sentença é exatamente o mesmo. O padrão continua em 58.2: sendo irracionais (ἀλόγως), são arrebatados, como cordeiros por um lobo, e se tornam alimento para os demônios e às doutrinas que negam a Deus²⁸⁹ (ὡς ὑπὸ λύκου ἄρνες συνηρπασμένοι βορὰ τῶν ἀθέων δογμάτων καὶ δαιμόνων γίνονται). A semântica da frase é mesma dos excertos mencionados anteriormente. Em II Apol. 1.1 se dirige aos governantes dizendo que estão agindo irracionalmente: τῶν ἡγουμένων ἀλόγως πραττόμενα. O particípio πραττόμενα (fazer, executar, realizar, agir²⁹⁰) é qualificado pelo advérbio ἀλόγως. No capítulo seguinte, II Apol. 2.15, há sentença frasal análoga: τὴν ἀλόγως οὕτως γενομένην κρίσιν (um julgamento estava sendo feito irracionalmente); no excerto, ἀλόγως qualifica o particípio γενομένην.

Em conclusão, em nenhum caso as palavras que carregam o “α” privativo dizem respeito especificamente aos indivíduos, apenas os animais são, deliberadamente, caracterizados como tais²⁹¹. Justino qualifica os atos injustos²⁹² e a idolatria pagã²⁹³ como irracionalidades. A forma adverbial qualifica tanto as ações daqueles que vivem sob o jugo dos demônios²⁹⁴ quanto a atitude injusta do Estado contra os cristãos²⁹⁵.

O segundo grupo de palavras a ser colocado sob escrutínio é mais extenso que o primeiro, a expressão λόγος, nas suas mais variadas flexões, pode designar tanto substantivos comuns como próprios. A intenção da presente investigação é delimitar as referências em que o termo λόγος indica, direta ou indiretamente (σπερματικός), Jesus Cristo. Dada a elasticidade do uso nas *Apologias*, seguir-se-á um critério taxonômico, a fim de refinar a quantidade de passagens a serem estudadas. Em primeiro lugar, serão analisados os excertos em que, conclusivamente, (a) não há menção à deidade. Duas marcas objetivas sustentam a proposição,

²⁸⁸ Cf. p. 101 para uma exposição sobre a morfologia dos advérbios.

²⁸⁹ Tradução nossa.

²⁹⁰ Cf. DITNT, p. 385-386.

²⁹¹ Cf. I Apol. 9.3; 24.1; 55.4; II Apol. 12.5.

²⁹² Cf. I Apol. 2.3; 3.1; 5.1; 12.5; II Apol. 8(9).3.

²⁹³ Cf. I Apol. 9.3.

²⁹⁴ Cf. I Apol. 12.5; 57.1; 58.2.

²⁹⁵ Cf. II Apol. 1.1; 2.15.

a saber, as estruturas gramaticais e a ocorrência nas obras de referências. Subsequentemente serão avaliados os casos em que (b) há consenso entre os autores das edições críticas e traduções quanto a indicação de Jesus Cristo. O terceiro passo investigará as passagens em que (c) há dissenso entre as obras de referência.

As ocorrências em que (a) não há menção à deidade podem ser divididas em dois blocos: o emprego do substantivo λόγος no (i) plural e no (ii) singular. Dando início pelo primeiro bloco, constata-se que em nenhum dos casos em que o substantivo λόγος foi empregado no plural há indicação de pessoalidade específica, no máximo podem indicar um grupo reconhecível, mas sem indicar singularidade pessoal, e.g., “τῶν προφητῶν λεγομένας²⁹⁶” (os profetas dizem). O substantivo προφητῶν flexionado no *genitivo*, não indica um indivíduo especificamente, mas designa um grupo delimitado. Justino os emprega em quatro casos: *dativo* (λόγοις), *genitivo* (λόγων), *acusativo* (λόγους) e *nominativo* (λόγοι). Há ao todo quinze ocorrências²⁹⁷ do substantivo λόγος flexionados no plural. Na maioria dos casos faz menção aos escritos dos profetas, em outros aos discursos ou proclamações proferidos. Em essência, a expressão λόγος, quando flexionada no plural, pode ser traduzida por “palavras”, sejam escritas ou proferidas. Em nenhuma obra de referência consultada²⁹⁸ há a sugestão de que o emprego diz respeito à pessoa de Jesus Cristo.

Quanto ao segundo bloco, constata-se que há ao todo setenta e cinco excertos em que o substantivo λόγος aparece flexionado no singular. Em vinte e sete²⁹⁹ deles as obras de referência são unânimes quanto a não referência a Jesus Cristo. Quando flexionado no caso *dativo* (λόῳ) a identificação da proposição não apresenta grande dificuldade, pois tende a indicar para quem ou por quem a ação é realizada. “O nome ou pronome *dativos* serão a pessoa ou coisa a quem será dado (ou recebido) o objeto direto (do verbo transitivo) (ou [receberá o] sujeito passivo).” (WILLIAMS apud Wallace, 2009, p. 141). Em I Apol. 5.2 nota-se o emprego do *dativo*

²⁹⁶ I Apol. 36.1.

²⁹⁷ λόγους: I Apol. 33.3; II Apol. 15.2; λόγου: I Apol. 14.5; 37.1; 40.2; 47.1; 49.1; 63.10; λόγοις: I Apol. 35.5; 45.6; λόγων: I Apol. 40.5; 54.6; II Apol. 1.1; 8(9).5; 12.6.

²⁹⁸ BLUNT, A. W. F. *The Apologies of Justin Martyr*. Cambridge University Press, London, 1911; DODS, Marcus. *The Writings of Justin Martyr and Athenagoras*, tr. M. Dods, G. Reith, and B. P. Pratten. T. & T. Clark, Edinburgh, 1909; MINNS, Denis & PARVIS, Paul. *Justin, Philosopher and Martyr – Apologies*. Oxford Early Christian Text, Oxford, UK, 2009. PAUTIGNY, L. *Justin, Apologies*, text grec, traduction française, introduction, et index. Paris, Alphonse Picard et Fils, Editeurs, 1904; POPE, Kyle. *The Second Apology of Justin Martyr: with Text and Translation*. Ancient Road Publications, Kansas, USA, 2001; STORNIOLO, Ivo; BALANCIN, Euclides M. *Santo Justino de Roma: I e II Apologias: diálogo com Trifão*. Introdução e notas Roque Frangiotti. São Paulo, Editora Paulus, 1995. Série Patrística.

²⁹⁹ I Apol. 2.1, 3; 3.1-2, 4; 5.2-3; 6.2; 13.1-3; 17.4; 22.4; 35.2; 39.3; 53.2, 6, 12; 55.8; 61.9; 67.4; 68.1; II Apol. 3(4).2; 6(7).3, 7-9.

*instrumental*³⁰⁰, Justino afirma que sob a influência dos demônios os homens não julgam (οὐκ ἔκρινον) com a razão (λόγῳ); no excerto o substantivo λόγῳ é instrumento do verbo ἔκρινον. Na sequência, em I Apol. 5.3, apresenta a postura de Sócrates como contraponto: “Σωκράτης λόγῳ ἀληθεῖ...” (Sócrates, com o raciocínio verdadeiro...). O *dativo instrumental* é novamente empregado, o caso “é concebido como impessoal, [...] distinto do de agência pessoal de duas maneiras: (1) personalidade não está em questão, e (2) meio envolve um agente que o usa (seja declarado ou implícito)” (WALLACE, 2009, p. 162). Sócrates é o agente que usa o raciocínio verdadeiro. Embora a evidência gramatical seja clara e incontestável quanto à não indicação de Jesus Cristo, é possível notar que a deidade é o cume da asserção do capítulo: Sob os demônios os homens viviam irracionalmente (I Apol. 5.2); contudo, alguns, a exemplo de Sócrates, acessaram o λόγος dispondo-se contra os demônios (I Apol. 5.3); o acesso integral ao λόγος, prerrogativa dos cristãos, aguça a percepção quanto à iniquidade dos demônios e dispõe à virtude (I Apol. 5.4). O padrão é recorrentemente percebido nas *Apologias*: alguns viveram alijados do λόγος; outros em conexão seminal; os cristãos totalmente ligados a ele, pois é tanto sua fonte de ensino como o objeto de culto. Em I Apol. 6.2 o *dativo instrumental* é empregado em sentido consentâneo às passagens supracitadas. O substantivo λόγῳ é o instrumento do verbo τιμῶντες³⁰¹, a racionalidade é quem leva a efeito honrar a Deus e seu Filho. Por esse motivo o endosso à não indicação da deidade deve ser mantido.

Adiante, em I Apol. 13.1, nota-se o emprego do *dativo de esfera*, caso que indica “a esfera ou dimensão em que a palavra com a qual se relacionou ocorre ou existe” (WALLACE, 2009, p. 153). Segundo o apologista, os cristãos louvam a Deus com palavras de oração e ação de graças (λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας), a oração e a ação de graças são a dimensão de existência da palavra, i.e., o louvor cristão. A construção é uma clara definição da forma de culto, não de seu objeto, logo, não pode ser tomada como referência a Jesus Cristo. Em I Apol. 59.5 há outro emprego do *dativo de esfera*, no caso em questão Justino faz menção à palavra de Deus (λόγῳ θεοῦ) como seu ato criativo, a criação deve sua existência à palavra de Deus. Ao *Logos* divino é atribuído apenas os escritos de Moisés que relatam a criação, por esse motivo o prólogo do capítulo conecta-se com a citação de Gênesis 1.1-3 em I Apol. 59.3-4. Afirmar que a sentença λόγῳ θεοῦ faz menção direta a Jesus Cristo é ir além da evidência gramatical, o emprego do *dativo de esfera* visa atribuir a criação à palavra de Deus, Moisés é mencionado como o relator do ato, portanto, se o *Logos* divino está presente no capítulo é como agente de

³⁰⁰ Cf. p. 120.

³⁰¹ Cf. nota 220.

inspiração de Moisés. A intenção do capítulo é demonstrar que as afirmações de Platão quanto à criação são ecos dos escritos de Moisés, a ancianidade do relato seria a prova que constataria a asserção. Justino busca atestar as escrituras, não indicar Jesus como a palavra criativa mencionada no excerto veterotestamentário destacado. A esse respeito cabe mencionar que a edição de Louis Pautigny é a única que indica ente divino como tradução³⁰², incorrendo em erro exegético dado o arrazoado supracitado.

Em I Apol. 53.2 Justino emprega de modo peculiar o substantivo λόγος. Embora esteja flexionado no caso *dativo*, a expressão integra a sentença interrogativa: τίνι γὰρ ἂν λόγῳ ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι ἐπειθόμεθα (Por que razão nos persuadiríamos de que um homem crucificado [é o primogênito...] ³⁰³). O emprego do substantivo fortalece a asserção interrogativa atribuindo-lhe função retórica. Além do uso do substantivo, a partícula modal ἂν fortalece o propósito retórico. Não há tradução em língua portuguesa para o termo, contudo, segundo Rusconi, a associação entre ἂν e o pronome interrogativo atribui valor retórico à sentença (DGNT, p. 458). A deidade é o cerne do excerto, mas a expressão λόγῳ não lhe é referente.

Outra referência em que não há indicação à deidade encontra-se em II Apol. 3(4).2. Na porção final da sentença lê-se: [...] φαῦλα ἀσπαζομένοις ἢ λόγῳ ἢ ἔργῳ (acolhendo o mal por palavras e obras³⁰⁴). Nota-se a subsequência de dois substantivos flexionados no caso *dativo de causa*, ambos conectados ao *particípio, segundo aoristo médio, dativo*, masculino, plural do verbo ἀσπάζομαι (“saudar”, “acolher”, “obsequiar”, “reconhecer”³⁰⁵). O *dativo de causa* indica o fundamento da ação do verbo; portanto, “palavra” (λόγῳ) e “obra” (ἔργῳ) são a base do ato de acolher o mal.

Outra referência negativa ocorre em II Apol. 6(7).8. No excerto Justino emprega duas vezes o *dativo de referência* quando faz menção às discussões (ou doutrinas) dos estóicos. A expressão refere-se à discussão estóica sobre ética (περὶ ἠθῶν λόγῳ), o primeiro princípio e os incorpóreos (περὶ ἀρχῶν καὶ ἀσωμάτων λόγῳ). Além da evidência gramatical, o contexto da passagem invalida a referência a Jesus Cristo, pois há outros três empregos do substantivo λόγος, todos no caso *acusativo*. Em § 3 a expressão λόγον é o acusativo da sentença “κατὰ τὸν τῆς εἰς ἄλληλα πάντων μεταβολῆς [λόγον]” ([doutrina] da transformação de umas coisas em

³⁰² “Le Verbe de Dieu tira donc le monde de cette matière dont parle Moïse; c’est de lui que Platon et ses disciples l’ont appris, et nous avec eux; vous pouvez vous en convaincre”. (PAUTIGNY, 1904, p. 79)

³⁰³ Tradução nossa.

³⁰⁴ Tradução nossa.

³⁰⁵ DGNT, p. 82.

outras³⁰⁶); em § 7 a sentença acusativa “λόγον τὸν ὀρθόν” (a reta razão) está em conexão com os participios νομοθετήσαντες (legislaram) e φιλοσοφήσαντες (filosofaram), a inserção da preposição κατὰ (“através”, “por”, “segundo”) antes do substantivo acusativo fortalece a proposição. A intenção do excerto é questionar o determinismo estóico mencionado em § 4-6, a reta razão é o meio que conduz o filósofo e o legislador à virtude (Cf. I Apol. 6(7).6). Por fim, em § 9 Justino assere: “πᾶσαν σώφρονα ἔννοιαν καὶ λόγον καὶ νοῦν ἔστι” ([contra] todo pensamento sábio e razão e inteligência³⁰⁷); seguindo a ideia central do capítulo, a sentença final é um ato confrontativo contra as doutrinas estóicas mencionadas ao longo do capítulo. Ao longo do capítulo o substantivo λόγος, flexionado tanto no *acusativo* quanto no *dativo*, pode ser traduzido por “razão”, “discussão” ou “doutrina”, em momento algum refere-se à deidade.

Além dos excertos supracitados, elencam-se cinco passagens em que o substantivo λόγος aparece flexionado no caso *acusativo* sem se referir ao ente divino. Em linhas gerais, o *acusativo* é “usado para limitar a ação de um verbo quanto à *extensão*, *direção* ou *alvo*. Logo, ele frequentemente responde a questões como ‘qual é a distância?’. Em muitos aspectos, isso fluirá como uma ideia indefinida.” (WALLACE, 2009, p. 178). Em I Apol. 2.3 λόγον é *acusativo* da sentença κρίσιν ποιήσασθαι (que façais julgamento); Justino exige de seus interlocutores que seu julgamento convirja ao exame cuidadoso e preciso da razão (ἀκριβῆ καὶ ἐξεταστικὸν λόγον). Em I Apol. 17.4 a jurisprudência romana é veementemente confrontada; segundo Justino, cada um terá que prestar contas a Deus, conforme os poderes que recebeu dele (καὶ πρὸς ἀναλογίαν ὧν ἔλαβε δυνάμεων παρὰ θεοῦ τὸν λόγον ἀπαιτηθήσεσθαι). O *acusativo* λόγον está conectado com o verbo ἀπαιτέω flexionado no *infinitivo do futuro*, voz passiva (ἀπαιτηθήσεσθαι: [vir a ser] “reclamado”, “pedido de volta”, “pedido em restituição”), literalmente a sentença pode ser traduzida por: “e com a proporção de poder o qual recebeu da parte de Deus o discurso será reclamado³⁰⁸”. O substantivo diz respeito ao alvo da ação, a saber, prestar contas. Em I Apol. 39.3 a sentença é autoexplicativa: “[...] τοῦ Χριστοῦ διδάξαι πάντας τὸν τοῦ θεοῦ λόγον” ([enviados por] Cristo para ensinar a todos a palavra de Deus³⁰⁹), a expressão diz respeito às Escrituras, não ao ente divino; em I Apol. 53.6 há aplicação em sentido consentâneo: “a palavra de Deus transmitida pelos profetas [...]”³¹⁰ (τοῦ θεοῦ λόγον διὰ τῶν προφητῶν παραδοθέντα). No contexto de I Apol. 61.9³¹¹, em § 7-8, é citado um trecho do livro

³⁰⁶ Tradução nossa.

³⁰⁷ Tradução nossa.

³⁰⁸ Tradução nossa.

³⁰⁹ Trad. ISEB, p. 54.

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ Para uma discussão mais acurada sobre o excerto, cf. p. 85.

do profeta Isaías (1.16-20), em seguida, em § 10, apresenta a explicação dos apóstolos sobre a passagem; § 9 conecta as duas partes, nos termos de Justino: καὶ λόγον δὲ εἰς τοῦτο παρὰ τῶν ἀποστόλων ἐμάθομεν τοῦτον³¹².

A análise dos excertos em que o substantivo λόγος é empregado no caso *genitivo* não apresenta grandes dificuldades, pois sua marca primária, a preposição “de”, é comum à língua portuguesa. Em doze passagens há consenso entre as edições quanto a não referência à deidade. Em I Apol. 3.2 o *genitivo adjetival descritivo* é empregado, a paráfrase “*caracterizado por*” ou “*descrito por*” assume o lugar da preposição “de” na identificação. Caracterizados por uma vida e pensamento inatacáveis (βίου καὶ λόγου ἄληπτον παρέχειν), os súditos poderiam ser considerados justos. Há um segundo uso do *genitivo adjetival* em I Apol. 53.12, trata-se do *possessivo*; a expressão λόγου é precedida pelo particípio ἄρχομένοις (governados), na sentença παθῶν ἄρχομένοις μετὰ λόγου (governado por paixões, com persuasão³¹³) age como indicativo de posse. Em I Apol. 68.1, é constatado o emprego do *genitivo ablativo de fonte (ou origem)*; “a partir de”, “derivado de” e “dependente de” fazem a vezes da preposição “de” no processo de identificação. Na sentença “Καὶ εἰ μὲν δοκεῖ ὑμῖν λόγου καὶ ἀληθείας ἔχεσθαι” (E se eles lhe parecem não estar longe da razão e da verdade³¹⁴), λόγου e ἀληθείας são descritos como fonte ou referência.

II Apol. 2.2 merece atenção pelo uso do *genitivo adjetival de conteúdo* e pela importância hermenêutica da sentença. Justino asseve: “οὐ σωφρόνως καὶ μετὰ λόγου ὀρθοῦ βιοῦσιν” (viver sem sabedoria e não com a reta razão). A evidência gramatical do caso é constatada pelo uso da preposição μετὰ (com) antecedendo λόγου ὀρθοῦ e pela subsequência do verbo βιοῦσιν (vivem), o conteúdo do viver é a “reta razão”. Acerca da importância hermenêutica da passagem, Minns e Parvis afirmam que “a reta razão (ὀρθός λόγος) ocorre três vezes na *Segunda Apologia*, mas nunca na *Primeira*. É uma expressão estoica comum. Diógenes Laércio VII.87 (=SVF III.4) diz que o ‘*orthos logos*’ perpassa todas as coisas e é idêntico a Zeus.” (DMPP, p. 273). No *corpus justiniano* a expressão seria um instrumento textual usado para fazer menção ao estágio seminal do λόγος; Moreschini argumenta que o ὀρθός λόγος refere-se diretamente a Jesus Cristo³¹⁵. Cabe ao próximo capítulo investigação mais acurada sobre a questão. Uso do caso é evidenciado em I Apol. 13.3; paradigma gramatical

³¹² “And we have learnt from the apostles the following account of this matter”. (DMPP, p. 241) “A explicação que aprendemos dos apóstolos sobre isso é a seguinte”. (ISEB, p. 77)

³¹³ Trad. DMPP, p. 219.

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ Cf. MORESCHINI, 2008, p. 78 e citação inserida na página noventa e seis da presente dissertação.

consentâneo é notado na sentença: “μετὰ λόγου τιμῶμεν ἀποδείξομεν” (e provaremos que adoramos com a razão), λόγου é o conteúdo da adoração cristã.

Em três excertos o apologista emprega o *genitivo verbal*, estabelecendo relação com a forma nominal do verbo. A construção no caso *genitivo verbal* “é uma sentença incrustada envolvendo, muitas vezes, uma ideia verbal no substantivo verbal” (WALLACE, 2009, p. 112). A substituição da preposição “de” por “para”, “acerca de”, “concernente a” ou “em torno de” auxiliam na identificação da ocorrência. Em I Apol. 22.4 e 35.2 há sentença símile: “προϊόντος τοῦ λόγου”, o substantivo λόγος assume a função do sujeito, caracterizando o *genitivo verbal subjetivo*, a tradução “o discurso prossegue” é a mais adequada, tendo em vista a evidência gramatical. Em I Apol. 45.5 o caso se repete; na sentença “προαγγελτικὸν τοῦ λόγου τοῦ ἰσχυροῦ” (anúncio antecipado da palavra poderosa³¹⁶) o substantivo assume, em confluência com a regra gramatical, o papel de sujeito.

O *genitivo adverbial de meio* é empregado em quatro ocasiões: I Apol 13.2, 55.8, 67.4 e II Apol. 10.6. Wallace argumenta que o *genitivo adverbial* “tem a força de uma locução prepositiva. [...] Normalmente estará relacionado a um verbo ou adjetivo e não a um substantivo. (Mesmo em exemplos onde ele depende de um substantivo, há muitas vezes uma ideia verbal implícita no substantivo).” (WALLACE, 2009, p. 121). Nos quatro casos indicados Justino faz uso do *genitivo adverbial de meios*; a preposição “por” é o instrumento de identificação das ocorrências. No primeiro caso a antecedência da preposição διὰ (“por”, “por meio de”, “através de”) reforça a identificação; a segunda evidência diz respeito à conexão com o verbo πέμπειν, sedimentando o uso do *genitivo adverbial*. A sentença “διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν” pode ser, literalmente, traduzida por “estar enviando por nossa palavra procissões e hinos³¹⁷”. Em I Apol. 55.8 o padrão se repete, o substantivo λόγος é precedido pela preposição διὰ, sendo o *particípio* προτρεψάμενοι (tendo os exortado) seu referente verbal, podendo a sentença “διὰ λόγου οὖν καὶ σχήματος τοῦ φαινομένου” ser traduzida por “[tendo os exortado...] por palavra e por uma figura trazida à luz³¹⁸”. Assim como nos casos anteriores, em I Apol. 67.4 διὰ antecede λόγου, o verbo ποιεῖται (faz) sedimenta o caso. A sentença “διὰ λόγου τὴν νοουθεσίαν [...] ποιεῖται” pode ser traduzida por “[o presidente], por meio de um discurso, faz uma advertência”. Por fim, em II Apol. 10.6, a evidência gramatical é, mais uma

³¹⁶ Trad. ISEB, p. 61.

³¹⁷ Tradução nossa.

³¹⁸ Tradução nossa.

vez, constatada: “διὰ λόγου ζητήσεως ἐπίγνωσιν προϋτρέπετο”, podendo a sentença ser traduzida por “[tendo exortado] por meio da investigação racional”.

Por fim, a omissão à deidade é pequena quando o substantivo aparece flexionado no caso *nominativo*, tendo em vista seu propósito primário. “O nominativo é o caso da designação específica. Os gregos chamavam-no de ‘o caso que denomina’, pois ele, frequentemente, nomeia o tópico principal da oração. Entenda tópico principal de uma sentença como a parte do discurso *semanticamente* muito parecida com o *sujeito sintático* [...]. Por essa razão, o uso mais comum do nominativo é identificado como sujeito.” (WALLACE, 2009, 37). Duas das quatro passagens (I Apol. 2.1; 3.1, 4; 14.5) em que as edições consultadas não se referem à deidade foram escrutinadas anteriormente, trata-se de I Apol 3.1 e 14.5. Como demonstrado outrora³¹⁹, indicar-se-á que I Apol. 3.1 é referência direta à deidade. A asserção fundamenta-se na análise comparativa de I Apol. 43.6, excerto no qual há sentença consentânea. A edição crítica de Minns e Parvis é a única que indica, acertadamente, Jesus Cristo como o sujeito que representa a expressão ἀληθὴς λόγος. A asseveração da referência a Jesus Cristo em I Apol. 14.5³²⁰ é edificada sobre pilares hermenêuticos, sugerir que a estrutura gramatical autêntica a proposição é ir além do que o texto oferece.

Em I Apol. 2.1 não há referência à deidade. O substantivo λόγος é o sujeito do verbo ὑπαγορεύει. A flexão verbal no *presente do indicativo ativo* atribui ao substantivo a ação na sentença, podendo ser traduzida por “a razão prescreve”. A razão é evocada como paradigma de conduta, asserção semanticamente parecida é evidenciada quando faz o emprego da sentença ὀρθὸς λόγος. À última referência, I Apol. 3.4, não se deve atribuir referência a Jesus Cristo, a sentença “ὡς αἰρεῖ λόγος” (conforme escolhe razão) é parte do argumento de Justino quando define os bons juízes. Nas palavras de Justino seu “dever é, conforme a razão, ouvir-nos e mostrar-vos bons juízes³²¹”. A análise dos casos *nominativos* encerra a investigação acerca das passagens em que (a) não há menção à deidade. A partir da exaustiva discussão, em detrimento da indicação das edições consultadas, endossar-se-á apenas I Apol. 3.1 como referência direta a Jesus Cristo.

O segundo passo da investigação perscrutará os excertos em que (b) há consenso entre os autores das edições críticas e traduções quanto a indicação de Jesus Cristo. As (i) evidências gramático-lexicais e o (ii) consenso entre as obras de referência testificarão as sugestões de

³¹⁹ Cf. p. 91-92.

³²⁰ Cf. p. 114-155.

³²¹ Tradução nossa.

referência direta à divindade. Tendo em vista o bom desenvolvimento da investigação, serão antecipados alguns casos debatíveis.

As edições das *Apologias* de Blunt, Dods, Pautigny, Stoniolo e Balancin, Minns e Parvis e a tradução da *Segunda Apologia* feita por Kyle foram examinadas. Quando a referência do substantivo λόγος é a Jesus Cristo, Blunt, Kyle, Minns e Parvis traduzem o termo por “*Logos*”; Dods oferece “*Word*” e, raramente, “*Reason*” como traduções; Storniolo e Balancin traduzem por “*Verbo*”; na mesma trilha, Pautigny oferece “*Verbe*” como tradução. A efeito de ilustração, indicar-se-á as ocorrências no quadro:

Quadro 4 – O λόγος e Jesus Cristo.

Autores	Referências	Nº de ocorrências
Alfred W. F. Blunt	I Apol. 5.4; 10.6; 12.7-8; 14.1; 21.1; 22.2; 23.2; 32.8, 10; 33.6; 36.1; 46.2-5; 60.7; 63.4, 10, 15; 64.5. II Apol. 5(6).3; 7(8).1-3; 9.2; 10.2-3, 8; 13.3-5.	32
Denis Minns e Paul Parvis.	I Apol. 5.4; 10.6; 12.7-8; 14.1; 21.1; 22.2; 23.2; 32.8, 10; 33.6; 36.1; 46.2-5; 60.7; 63.4, 10, 15; 64.5. II Apol. 5(6).3; 10.1, 3, 8; 13.4-5.	27
Ivo Storniolo e Euclides Balancin	I Apol. 10.6; 12.7; 14.1; 23.2; 32.8, 10; 36.1; 33.9; 46.2-3, 5; 60.7; 63.4, 10, 15; 64.5; 66.2. II Apol. 5(6).3; 7(8).1-3; 9.2; 10.2-3, 8; 13.3, 4.	27
Marcus Dods	I Apol. 5.4; 10.6; 12.7-8; 14.1; 21.1; 23.2; 32.8, 10; 33.6, 9; 36.1; 45.5; 46.2-5; 60.7; 63.4, 10, 15; 64.5. II Apol. 5(6).3; 7(8).1-3; 9.2, 4; 10.1-3, 8; 13.3-4.	34
Pope Kyle	II Apol. 5(6).3; 7(8).1-3; 9.2; 10.1-3, 5, 8; 13.3-5.	13
Louis Pautigny	I Apol. 5.4; 10.6; 12.7-8; 14.1; 21.1; 23.2; 32.8, 10; 33.6, 9; 39.1; 46.2-5; 59.5; 60.7; 63.4, 10, 15; 66.2. II Apol. 5(6).3; 9.4; 10.1-3, 8; 13.3-4.	30

Fonte: Autoral

Excluindo os vinte seis casos em que a divindade é omitida, assim como o único caso em que a referência é endossada (I Apol. 3.1), restam quarenta e oito ocorrências. Em dezenove há unanimidade entre as seis obras de referência quanto à referência direta à deidade. Duas vezes o substantivo λόγος aparece conjugando verbo³²²; em três ocasiões é identificado como

³²² I Apol. 10.6; 12.7.

objeto de crença³²³; as demais referências fazem menção à sua existência histórica³²⁴. A partir das evidências intratextuais elencadas e tomando por fundamento as obras de referências, endossar-se-á os dezoito excertos mencionados como indicações diretas a Jesus Cristo.

A lista poderia ser maior não fossem algumas exceções. ISEB é a única edição que não endossa a resignação de Jesus Cristo como o λόγος em I Apol. 12.8, traduzindo a sentença “ὕπαγορεύσῃ ὁ λόγος” por “a razão ordena”. A escolha mais adequada de tradução para a sentença seria “o *Logos* ordena” ou “o *Logos* prescreve”, pois (i) o contexto imediato é uma referência direta ao λόγος. Em I Apol. 12.7 a expressão aparece conjugando verbo, a flexão está no *presente do indicativo ativo*: “ὁ λόγος ἀποδείκνυσιν” (o *Logos* prova [demonstra]); (ii) seus atributos são elencados, excluindo a possibilidade de ser simplesmente uma “palavra” ou “discurso”: “βασιλικώτατον καὶ δικαιοτάτον ἄρχοντα” (rei e justo juiz), a construção frasal converge para o padrão estabelecido pela *Regra Granville-Sharp*, endossando o indício de que o emprego da expressão λόγος diz respeito à deidade. O excerto seguinte, I Apol. 12.8, continua na mesma trilha, o verbo ὑπαγορεύω (“prescrever”) está flexionado no *segundo aoristo do subjuntivo ativo* (ὕπαγορεύσῃ). “No modo subjuntivo, o aoristo não localiza a ação no tempo passado. Antes, e devido às próprias características do modo subjuntivo, pode-se dizer que, desde a perspectiva de quem fala ou escreve, a ação do subjuntivo é imaginada, visualizada ou concebida como acontecendo no futuro.” (REGA; BERGMANN, 2004, 139). Nos casos em que o verbo está flexionado no *aoristo* ou *presente* e é acompanhado pelo advérbio de negação há a constatação de um *imperativo proibitivo*, como é possível notar no excerto destacado: “ὕπαγορεύσῃ ὁ λόγος μὴ δεῖν αἰρεῖσθαι” (o *Logos* prescreve que não convém escolher³²⁵). “O *imperativo* move-se na dimensão de volição (envolvendo a imposição da vontade sobre outro) e possibilidade. [...] Como uma ordem, o *imperativo* parte, geralmente, de um superior para um inferior. Com o *aoristo*, a força geralmente é ordenar a ação como um todo, sem focalizar na duração, repetição etc. De acordo com sua força aspectual, o *aoristo* enfatiza uma ordem sumária.” (WALLACE, 2009, 485). Daniel Wallace investigou os casos do *imperativo proibitivo* no *aoristo*, oito ao todo foram constatados³²⁶, em todos é Jesus Cristo quem fala. A multiplicidade de caos e singularidade morfosintática conduzem à conclusão de que os *imperativos proibitivos* no *aoristo* são referências inequívocas a Jesus Cristo, logo, endossar-se-á que a expressão *Logos*, ou correlatas, é a melhor tradução.

³²³ I Apol.14.1; 32.8, 9; II Apol. 13.4.

³²⁴ I Apol. 21.1; 23.2; 33.6; 46.2-3, 5; 60.7; 63.4, 10, 15; 64.5; II Apol. 5(6).3; 10.8.

³²⁵ Tradução nossa.

³²⁶ Cf. Mt 6:3; 24:17,18; Mc 13:15 [bis],16; Lc 17:31 [bis].

A mesma edição supracitada é a única que omite o ente divino em I Apol. 5.4. No caso em questão, o substantivo λόγος é sucedido pela sentença “μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος”; o primeiro e o último verbo atraem a atenção, pois estão flexionados no *particípio*, *primeiro aoristo*, *genitivo*, masculino, singular, os dois referem-se ao λόγος. Foi-lhe atribuída a forma (μορφωθέντος) humana e fora chamado (κληθέντος) Jesus Cristo. A sentença é conclusiva quanto à deidade do λόγος, traduzir a expressão por ‘razão’ é um equívoco. O mesmo lapso exegético é constatado em I Apol. 46.4, ISEB é a única edição que traduz a expressão λόγου por “razão” nas duas vezes em que é citada no excerto. Toda a passagem converge à pessoa de Jesus Cristo; I Apol. 46.2 afirma que Cristo antes era o *Logos* (προεμηνύσαμεν λόγον). Na sequência, I Apol. 46.3 continua o argumento afirmando que os que viveram com o *Logos* eram cristãos (καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοὶ εἰσι). O excerto destacado é a continuação do argumento, pois os que viveram sem o *Logos* (ἄνευ λόγου βιώσαντες) são inúteis (ἄχρηστοι) e inimigos (ἐχθροὶ) de Cristo. Se em I Apol. 46.2-3 a tradução indica deidade, não faz sentido quebrar o fluxo semântico em I Apol. 46.4. A conclusão do excerto apresenta a mesma sentença de I Apol. 46.3: “μετὰ λόγου βιούντων”, portanto é inconsistente oferecer duas traduções para sentenças semelhantes inseridas no mesmo capítulo. Tanto o contexto quanto a semântica do capítulo invalidam a proposição de ISEB, “razão” não é a melhor opção exegética para traduzir a expressão λόγου. Uma possível explicação para a opção é a tentativa de ISEB de evitar redundância, e.g., a repetição é um dado gramatical na sentença: os que vivem sem o *Logos* se tornam inúteis e inimigos de Cristo [*Logos*]. Ao optar pela palavra “razão” daria uma plasticidade maior à sentença. Contra o possível motivo que canalizou a exegese, argumentar-se-á que Justino teria intencionalmente incorrido em redundância a fim de fortalecer seu argumento; em I Apol. 46.4 a expressão λόγου é mencionada três vezes, um número considerável tendo em vista o tamanho da sentença.

Outro equívoco de tradução é observado em I Apol. 59.1, ISEB é a única edição que confere deidade ao substantivo λόγος quando não deveria, a possível explicação para o erro circunscreve-se à crítica textual. No códice *Parisinus graecus* 450 (A) há a sentença “λέγομεν δὲ τοῦ λόγου τοῦ διὰ τῶν προφητῶν”, da forma como está disposta constata-se um fluxo confuso, a tradução literal poderia ser disposta nos seguintes termos: “Nós dizemos, pois, através da palavra dos profetas³²⁷”. ISEB acomoda semanticamente a sentença oferecendo como tradução “Verbo que falou pelos profetas”. O verbo λέγω está flexionado na terceira

³²⁷ Tradução nossa.

pessoa do plural, a tradução oferecida é inadmissível. Além da evidência codicológica, o caso *genitivo* provavelmente corroborou com a opção exegética de ISEB. Das trinta ocorrências do substantivo *λόγος* no *genitivo*, apenas onze não fazem referência à deidade. A solução para o problema emana do trabalho de crítica textual oferecido pela edição de Styan Thirlby produzida em 1722; após comparar os três principais códices que contém a obra de Justino, ofereceu correções e acomodações semântico-lexicais. A sentença investigada passou pelo escrutínio e foi alterada para “λέγομεν δὲ τῶν λόγων τοῦ διὰ τῶν προφητῶν”, a proposição se estendeu até a data da publicação da edição crítica mais recente (DMPP, 2009). O *genitivo* singular do substantivo *λόγος* foi substituído pelo plural, como constatado anteriormente, flexão que não admite pessoalidade. O equívoco de tradução é, provavelmente, fruto da corrupção do texto consultado pelos editores. Em I Apol. 21.2 constata-se o mesmo problema, ISEB ancora-se nos manuscritos clássicos e traduz a sentença como está em A, contudo, a crítica textual de Denis Minns e Paul Parvis altera consideravelmente a sentença, a efeito de comparação, citar-se as duas versões:

πόσους γὰρ υἱοὺς φάσκουσι τοῦ Διὸς οἱ παρ' ὑμῖν τιμώμενοι συγγραφεῖς, ἐπίστασθε· Ἑρμῆν μὲν, λόγον τὸν ἐρμηνευτικὸν καὶ πάντων διδάσκαλον, Ἀσκληπιὸν δέ, καὶ θεραπευτὴν γενόμενον, κεραυνωθέντα ἀνεληλυθέναι εἰς οὐρανόν, Διόνυσον δὲ διασπαραχθέντα, Ἡρακλέα δὲ φυγῇ πόνων ἑαυτὸν πυρὶ δόντα, τοὺς ἐκ Λήδας δὲ Διοσκούρους, καὶ τὸν ἐκ Δανάης Περσέα, καὶ τὸν ἐξ ἀνθρώπων δὲ ἐφ' ἵππου Πηγάσου Βελλεροφόντην³²⁸. (*Parisinus graecus* 450)

Πόσους γὰρ υἱοὺς φάσκουσι τοῦ Διὸς οἱ παρ' ὑμῖν τιμώμενοι συγγραφεῖς, ἀνεληλυθέναι εἰς οὐρανὸν ἐπίστασθε· (Ἑρμῆν μὲν, λόγον τὸν ἐρμηνευτικὸν καὶ πάντων διδάσκαλον) Ἀσκληπιὸν δὲ (ἀνελυθέναι εἰς οὐρανόν) θεραπευτὴν γενόμενον, κεραυνωθέντα, Διόνυσον δὲ διασπαραχθέντα, Ἡρακλέα δὲ φυγῇ πόνων ἑαυτὸν πυρὶ δόντα, τοὺς ἐκ Λήδας δὲ Διοσκούρους, καὶ τὸν ἐκ Δανάης Περσέα (καὶ τὸν ἐξ ἀνθρώπων δὲ ἐφ' ἵππου Πηγάσου Βελλεροφόντην)³²⁹ (DMPP, p. 132)

A comparação das duas edições fortalece a asserção, ISEB não comete erros deliberados em I Apol. 5.4 e 21.2, apenas segue a estrutura gramatical de A. O final longo do segundo excerto mencionado é a prova mais contundente, DMPP a suprime, ISEB a subscreve, o material consultado para a produção da edição é o códice *Parisinus graecus* 450.

³²⁸ “De fato, sabeis bem a quantidade de filhos que os vossos estimados escritores atribuem a Zeus: Hermes, o Verbo intérprete e mestre de todos; Asclépio, que foi médico e que, depois de ter sido fulminado, subiu ao céu; Dioniso, depois que foi esquartejado; Hércules, depois de se atirar ao fogo para fugir dos trabalhos; os Dióscoros, filhos de Leda, Perseu de Dânae e Belerofonte, nascido de homens, sobre o cavalo Pégaso”. (ISEB, p. 38)

³²⁹ “For you know how many sons of Zeus are said by writers you hold in honour to have gone up to heaven – Asclepius, who was also a healer, after being struck by lightning, Dionysus after being torn apart, Heracles after giving himself to the fire to escape from pain Dioscuri begotten of Leda, and Perseus begotten of Danaë”. (DMPP, p. 133)

As indicações isoladas não são privilégio de ISEB, como demonstrado anteriormente, a referência a Jesus Cristo oferecida por Pautigny em I Apol. 59.5 é um equívoco, dado o arrazoado supracitado³³⁰. Em I Apol. 39.1 há outro equívoco isolado. O excerto é predominantemente preenchido pela citação extraída do livro do profeta Isaías (2.3-4). À sentença “Ἐκ γὰρ Σιὼν ἐξελεύσεται νόμος καὶ λόγος κυρίου ἐξ Ἱερουσαλήμ [...]” (Porque de Sião sairá a lei, e de Jerusalém a palavra do Senhor³³¹ [...]), Pautigny oferece “*Une loi sortira de Sion et un Verbe de Dieu de Jérusalem*” (PAUTIGNY, 1904, p. 77) como tradução. Em § 3 Justino interpreta a sentença afirmando que a profecia dizia respeito à pregação pública realizada pelos apóstolos em Jerusalém. A asserção de Pautigny vai de encontro a interpretação de Justino, a intenção primária do profeta Isaías e a estrutura gramático-lexical da sentença, devendo ser desprezada como indicação a Jesus Cristo.

O terceiro e último passo de investigação concerne aos casos em que (c) há dissenso entre as obras de referência. A intenção primária da investigação é atestar os casos em que há referência direta a Jesus Cristo, as (i) evidências gramático-lexicais e os (ii) argumentos oferecidos pelos autores das obras de referência serão os sustentáculos para as proposições.

Há um único caso debatível em que o substantivo λόγος é empregado no caso *dativo*, a saber, I Apol. 33.9. Como observado anteriormente, a ocorrência do substantivo λόγος flexionado no caso *dativo* tende a não se referir a Jesus Cristo, apenas em dois casos faz menção. No primeiro, em I Apol. 14.1, Justino emprega o *dativo de agência*, um caso extremamente raro, sendo suas principais marcas (i) a indicação objetiva de um agente pessoal que pratica a ação, o λόγος divino no caso em questão; (ii) a volição sendo inerente à pessoa indicada pelo dativo, a saber, a deidade; (iii) o verbo que acompanha o dativo estando flexionado na voz passiva, marca evidenciada pelo infinitivo do primeiro aoristo passivo do verbo πείθω (πεισθῆναι: ser persuadido); (iv) a possibilidade do agente do verbo na voz passiva poder se tornar o sujeito ativo do verbo. A evidência é suficientemente forte, aplacando qualquer tipo de contestação. No segundo caso (I Apol. 60.7) o apologista arrazoa acerca da proveniência do λόγος divino, em seus termos: τῷ παρὰ θεοῦ λόγῳ (o *Logos* da parte de Deus³³²). A preposição παρὰ indicando proveniência e o *dativo de posse* fundamentam de modo indelével a indicação da deidade do λόγος.

³³⁰ Cf. p. 123.

³³¹ Trad. ISEB, p. 54.

³³² Tradução nossa.

O emprego do dativo λόγῳ θεῷ em I Apol. 33.9 é passível de discussão; as edições de Dods, Pautigny e ISEB sugerem que a expressão é referente a Jesus Cristo, oferecendo, respectivamente, *Divine Word*, *Verbe de Dieu* e Verbo Divino como traduções. O emprego do *dativo de meio* visa estabelecer a origem da profecia à audiência pagã. Tudo que profetizaram é inerentemente a fala de Deus (λόγῳ θεῷ); a expressão λόγῳ não está imbuída de personalidade, é empregada a fim de indicar a agência de Deus através dos profetas. Se a intenção de Justino no excerto fosse indicar Jesus Cristo, deveria ter empregado, assim como fez em I Apol. 14.1, o *dativo de agência*. Blunt afirma que, em sentido amplo, a expressão deve ser traduzida por “palavra de Deus” (BLUNT, 1911, p. 54); DMPP endossa a asserção traduzindo-a como “*divine utterance*” (DMPP, p. 175). Tomando como fundamento as proposições de Blunt e DMPP, assim como as evidências gramaticais, sugerir-se-á que em I Apol. 33.9 Justino não se refere a Jesus Cristo.

Além dos casos já abordados (I Apol. 3.1; 12.8; 39.1; 43.6), há um caso debatível em que o substantivo aparece flexionado no caso *nominativo*. Trata-se de II Apol. 9.4; Dods não é contundente quando indica a referência a Jesus, comumente traduz a expressão por “*Word*”, apenas no referido excerto oferece “*Reason*” como tradução. A incerteza da opção é percebida na nota de rodapé que comenta a opção exegética: “Essas palavras podem ser tomadas do Logos, bem como da reta razão difundida entre os homens por Ele” (DODS, 1909, p. 79). Como discutido outrora, o emprego da sentença ὁρθὸς λόγος não pode ser enquadrada como referência direta a Jesus Cristo. A intenção de Justino nas três vezes em que o conceito é usado é interagir com um dos elementos do arcabouço teórico estóico, pois, em sua acepção, a “reta razão” é dotada de aspecto divino, convergente a Zeus. Considerar-se-á que a sentença é uma indicação indireta a Jesus Cristo, apropriação do estoicismo a fim de fundamentar, *a posteriori*, conceito *justiniano* de *Logos* seminal. A oferta de tradução de Dods é fruto de proposição hermenêutica, logo, deve ser desconsiderada, assim como fora feito com I Apol. 14.5, como indicação direta à divindade. Assim como Dods, Pautigny equivoca-se ao tomar a sentença ὁρθὸς λόγος como indicação direta a Jesus Cristo³³³. Segundo Minns e Parvis, “Justino está se referindo ao *Logos* como acessível aos filósofos e legisladores, não ao *Logos* total que veio a ser Cristo. [...] Se perguntado como a reta razão ‘entra em cena’, ele poderia dizer que os seres humanos compartilham da Razão que os estóicos acreditavam permear todas as coisas, e que os cristãos acreditam que encarnou em Cristo.” (DMPP, p. 307).

³³³ “[...] mais le Verbe est venu avec sa justice [...]” (PAUTIGNY, 1904, p. 169)

Quanto aos casos debatíveis em que o substantivo é empregado no *acusativo* – à exceção de I Apol. 21.2, que já foi discutido –, elencam-se dois, a saber, I Apol. 22.2 e II Apol. 10.1. A edição de Pautigny é a única que não endossa a referência à deidade em I Apol. 22.2, traduzindo a sentença λόγον θεοῦ por “*verbe de Dieu*”. No excerto Justino confronta a cosmogonia vigente, atestando a identidade de Jesus como *Logos* de Deus em detrimento de Hermes, também chamado de *logos* pelos pagãos. A opção exegética de Pautigny não é fiel a intenção do autor, devendo ser desprezada. Ainda sobre o excerto, a edição de Storniolo e Balancin equivoca-se quando traduz a sentença Ἑρμῆν λόγον por “Hermes [a quem chamais] de Verbo” (ISEB, p. 39). Segundo Blunt, Justino está elaborando um argumento de religião comparada (Cf. BLUNT, 1911, p. 36-37), a melhor opção de tradução deveria ser “[chamam] Hermes de *logos*³³⁴”, pois o tom é confrontativo, intencionando esvaziar a divindade pagã. Em II Apol. 10.1³³⁵ há evidência gramatical que atesta a referência à divindade, a marca da *Regra de Granville-Sharp* (*artigo-substantivo-καί-substantivo*) é notada na sentença:

τὸν	φανέντα	δι’	ἡμᾶς	Χριστὸν	γεγονέναι,	καὶ	σῶμα	καὶ	λόγον	καὶ	ψυχὴν
artigo				substantivo		conj.	subs.	conj.	subs.	conj.	subs.

Embora as edições de Dods, Minns e Parvis ofereçam como tradução, respectivamente, “*reason*” e “*logos*”, ambos com letras minúsculas, a indicação à divindade de Jesus dificilmente pode ser contestada, considerando-se que a intenção das duas edições não era essa. Mesmo que acatem a expressão como referência ao *Logos* seminal, trata-se de assinalação indireta a Jesus Cristo. Na continuação do excerto, § 2, Dods endossa a referência à Jesus Cristo, reforçando a suposição, Minns e Parvis não o fazem. Em § 3, Dods, Minns e Parvis fazem coro às demais edições quanto à indicação de Jesus Cristo. Minns e Parvis se isolam quanto à não referência em § 2, traduzindo a sentença “κατὰ λόγου εὔρεσιν καὶ θεωρίαν” por “*accordin to a finding and observing of reason*”. A afirmação deriva da variante textual proposta pela edição; em A a sentença é expressa nos seguintes termos: κατὰ λόγου μέρος δι’ εὐρέσεως καὶ θεωρίας ἐστὶ πονηθέντα αὐτοῖς (conforme a parte do Verbo que lhes coube³³⁶). A suposição exegética não é cabal, Minns e Parvis assumem a incerteza: “é possível que o texto esteja mais corrompido do

³³⁴ Tradução nossa.

³³⁵ “*Our doctrines, then, are shown to be more majestic than every human teaching through the fact that the whole rational principle became the Christ, who was made visible for our sake, body and logos and soul*”. (DMPP, 307, 309) “Portanto, a nossa religião mostra-se mais sublime do que todo o ensinamento humano, pela simples razão de que possuímos o Verbo inteiro, que é Cristo, manifestado por nós, tornando-se corpo, razão e alma”. (ISEB, p. 100)

³³⁶ ISEB, p. 100.

que a restauração adotada possa implicar” (DMPP, p. 309). Não há como desconsiderar a referência à divindade no excerto, tendo em vista os inúmeros paralelos que lhe são correspondentes evidenciados ao longo do capítulo.

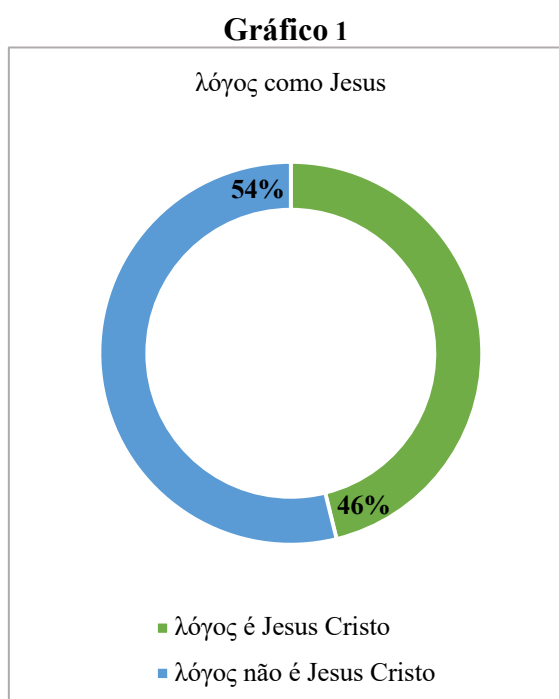
Caso parecido ocorre em II Apol. 7(8).1; a edição de Minns e Parvis é a única que não faz referência direta ao *Logos* divino, contudo afirmam que “Justino introduz um dos conceitos-chave da *Segunda Apologia* [σπέρμα τοῦ λόγου: *Logos* seminal] uma ideia que não aparece na *Primeira Apologia*, à exceção da frase ‘a semente de Deus, o *Logos*’ (1A 32.8)” (DMPP, 297). Tanto II Apol. 10.1 quanto 7(8).1 devem ser consideradas indicações à deidade, o presente estudo endossa as duas passagens como referências diretas a Jesus Cristo. Na continuação do excerto, § 2-3, o caso continua. Minns e Parvis traduzem a sentença “κατὰ λόγον βιοῦν” por “*live according to reason*” (§ 2); “οὐ κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος” por “*live not according to a part of spermatic reason*” (§ 3); “τοῦ παντὸς λόγου” por “*whole of reason*” (§ 3). Toda argumentação converge à Jesus Cristo, logo após as três referências supracitadas, Justino asser: “ἐστὶ Χριστοῦ” (é Cristo). A evidência morfossintática atesta a referência a Jesus Cristo nos três excertos. O mesmo padrão se repete em II Apol. 13.3, a sentença “τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου” é traduzida por “*of the divine spermatic logos*” (DMPP, p. 321); Dods endossa a tradução oferecendo “*of the spermatic word*” (DODS, 1909, p. 83). As edições de Dods, Minns e Parvis optam por distinguir claramente o *Logos* seminal e o total, a escolha é válida, mas não aplaca a referência à divindade. Na continuação do excerto, § 5, Dods isola-se quando não faz referência a Jesus Cristo, traduzindo a sentença “οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα” por “*for all the writers were able to see realities darkly through the sowing of the implanted word that was in them*”. A partir do arrazoado supracitado, sugerir-se-á que todas as passagens elencadas fazem referência direta ou indireta, de acordo com as opções exegéticas das edições, a Jesus Cristo.

O último caso debatível confina-se à I Apol. 66.2. Storniolo e Balancin traduzem a sentença “διὰ λόγου θεοῦ” por “por [força] do Verbo de Deus” (ISEB, p. 82); Pautigny oferece “*par la [vertu] du Verbe de Dieu*” (PAUTIGNY, 1909, p. 141) como tradução. A referência deve ser enquadrada como um *genitivo adverbial de meio*³³⁷, pois a marca principal do caso, a precedência da preposição διὰ, é notada no excerto, invalidando a referência a divindade. Ao comentarem o excerto, Minns e Parvis afirmam que λόγου θεοῦ se refere “à palavra criativa de Deus [...], talvez como uma reminiscência da anunciação [...], e não ao *Logos* de Deus” (DMPP, p. 257). A tradução mais adequada expressa-se nos seguintes termos: “[feita] por meio de uma

³³⁷ Cf. p. 127-128.

palavra³³⁸”. O segundo uso da expressão no mesmo excerto é evidenciado na sentença “εὐχῆς λόγου”, Storniolo e Balancin isolam-se quanto a referência à divindade, traduzindo a sentença por “oração ao Verbo” (*Ibid.*). A continuação da frase subsequente auxilia na elucidação do problema: “οὕτως καὶ τὴν δι’ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ’ αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν”. A expressão εὐχῆς λόγου não faz referência à divindade, mas à eucaristia: “o alimento se tornou eucaristia por intermédio da palavra de oração³³⁹”.

A fim de sintetizar a exaustiva análise feita até aqui, oferecer-se-á a síntese da discussão em forma gráfica. Alijando as palavras que apresentam como prefixo o *alpha* privativo e as flexionadas no plural, restam setenta e oito empregos do substantivo λόγος. Em quarenta e duas³⁴⁰ ocasiões não há referência à divindade, em trinta e seis³⁴¹ é atestada.



Fonte: Autoral

2.2.2.1. Conclusão.

A segunda parte do capítulo 23 preocupa-se em demonstrar a ontologia de Jesus Cristo ao definir sua singularidade, geração sobrenatural e força, tanto em ato quanto em identidade. A

³³⁸ Tradução nossa.

³³⁹ Tradução nossa.

³⁴⁰ I Apol. 2.1, 3; 3.2, 4; 5.2, 3; 6.2; 13.1-3; 14.5; 17.4; 21.2; 22.2a; 22.4; 33.9; 35.2; 39.1, 3; 45.5; 53.2, 6, 12; 55.8; 59.1, 5; 61.9; 66.2 [bis]; 67.4; 68.1; II Apol. 2.2; 3(4).2; 6(7).3, 7, 8 [bis], 9; 7(8). 1; 9.4; 10.4, 6.

³⁴¹ I Apol. 3.1; 5.4; 10.6; 12.7-8; 14.1; 21.1; 22.2b; 23.2; 32.8, 9; 33.6; 36.1; 46.2-3, 4 [bis], 5, 6; 60.7; 63.4, 10, 15; 64.5; II Apol. 5(6).3; 7(8).1-2, 3 [bis]; 10.1-3, 8; 13.3-5.

presente seção adquiriu tamanho desproporcional devido à investigação acerca do emprego *justiniano λόγος*, a crucialidade da expressão no *corpus justiniano* justifica a exaustiva análise exegética. Segundo Justino, o primogênito de Deus é preexistente e seu poder é anunciado pelos profetas e notado entre os homens pela influência do *Logos* seminal. Seu propósito era ensinar os homens, promovendo, tanto por seu ato quanto por seu ensino, a reconciliação entre Deus e a raça humana.

Em I Apol. 23.2 Justino anuncia a segunda tese do capítulo: (ii) Jesus Cristo é o primogênito de Deus e mestre dos homens. O próximo item “2.3. As teses do capítulo 23 da *Primeira Apologia*” dedicar-se-á à expansão da frase. Antes de concluir o capítulo, sua última sessão, § 3, deve ser investigada, pois ladeia o problema central formulado. O agente que defronta o conhecimento racional do verdadeiro e do bem é delimitado por Justino no excerto. Se a revelação é considerada extrapolação do conhecimento racional do bem e do verdadeiro, é um ataque a tudo e todos que militam contra a verdade e o bem.

2.2.3. *Primeira Apologia* 23.3

23.3 πρὶν ἢ ἐν ἀνθρώποις αὐτὸν γενέσθαι, ἄνθρωποι φθάσαντές τινες. τὰ δὲ διὰ τούτων προειρημένα οἱ κακοὶ δαίμονες διὰ τῶν ποιητῶν ὥς γενόμενα εἶπον μυθοποιήσαντες. ὃν τρόπον καὶ τὰ καθ’ ἡμῶν λεγόμενα δύσφημα καὶ ἀσεβῆ ἔργα ἐνήργησαν, ὧν οὐδεὶς μάρτυς οὐδὲ ἀπόδειξις ἐστὶ, καὶ τούτου ἔλεγχον ποιησόμεθα.

23.3 Antes que ele viesse a existir entre os homens, alguns o precederam. Sendo estas coisas relatadas de antemão pelos maus demônios por meio dos poetas que criaram mitos como ocorridos. Da mesma maneira são as coisas que falam sobre nós difamadores, que obras ímpias realizamos, das quais nenhuma testemunha e nem prova têm, e disto faremos refutação.

Minns e Parvis argumentam que a frase inicial do excerto é lacunar, considerada a sentença mais complexa de toda a *Apologia*. Trollope reconhece a dificuldade, afirmando “que existe algum erro ou corrupção no texto; e certamente não é muito aparente a quem τινες se refere” (TROLLOPE, 1845, p. 62). A edição de J. C. T. Otto, a fim de transcender a dificuldade, adota as conjecturas dos editores Beditinos, a saber, λέγω δὲ τοὺς προειρημένους κακοὺς δ., indicando de modo concreto a quem τινες se refere. Trollope recusa a opção afirmando que

τινες estaria se referindo a um dos referidos na sentença, os mitólogos, os demônios ou os poetas³⁴². Ao se deparar com a sentença Blunt comenta que a

frase é extremamente confusa. Os demônios devem ser o sujeito de ἐνήγγησαν; nesse caso, parece natural torná-los também o sujeito de εἶπον, mas διὰ τούτων προειρημένα οἱ κακοὶ δαίμονες não permite. Quem são os τινες? Otto compara II 4 (5).5 e I 54.1 e indica os mitólogos como os sujeitos da referência; contudo, no primeiro desses paralelos não há distinção entre poetas e mitólogos, no segundo nenhuma referência é feita aos mitólogos. Ainda assim, é possível que Justino considere os mitólogos como antecessores dos poetas (especialmente Homero) e, portanto, mais próximos dos demônios, das influências originais, sendo os poetas, aproximadamente, os profetas dos criadores de mitos (a alteração de Otto de διὰ τῶν para τὰ τῶν é desnecessária). Τινες, portanto, seriam os criadores originais dos mitos, os porta-vozes diretos dos demônios; no entanto, na segunda metade da frase, os demônios ganham mais destaque e são os sujeitos de ἐνήγγησαν. A leitura de Maran evita a dificuldade, mas parece dar uma virada artificial na sentença. A emenda mais simples, se for necessário, seria omitir o segundo διὰ, fazendo com que τῶν ποιητῶν dependa de τινες. Veil considera que a sentença inteira foi originalmente acusativa e infinitiva e corrigida em nominativa e indicativa, sendo as duas leituras subsequentemente contaminadas por um escriba indouto. (BLUNT, 1911, p. 38-39)

A perscrutação das obras de referência sedimenta o problema. Há uma profunda confusão quanto aos agentes da sentença assim como as funções que exercem. Segundo Minns e Parvis “é possível questionar se εἶπον e ἔφησαν têm o mesmo sujeito e se μυθοποιήσαντες qualifica ‘certas pessoas’, demônios ou poetas, ou se está sendo usado substancialmente para se referir à outra classe de agentes” (DMPP, p. 139). A análise acurada do excerto abre um leque de possibilidades que auxiliaram na elucidação do(s) sujeito(s) a correspondentes à τινες (alguns). A primeira sugestão é que τινες refere-se àqueles que no passado produziam relatos inverossímeis atestando-os como verdadeiros. A intenção retórica de Justino era amalgamar os acusadores do cristianismo aos “mitólogos” do passado, ambos reivindicavam a verdade sem que demonstrassem ou provassem suas afirmações. A segunda proposição é fruto da investigação de J. E. Grabe³⁴³, o erudito assere que a lacuna do texto diz respeito à introdução. As três porções que compõe o capítulo seriam o resultado do esforço de um copista ao tentar reconstruir a sentença; o dano maior circunscreveu-se ao § 3. A edição de Minns e Parvis endossa a suposição de Grabe, a fim de ser fiel à intenção de Justino oferecem a seguinte sentença como tradução: “*** <Mas> alguns seres humanos, <seus profetas proclamaram estas coisas> com antecedência, antes de vir a estar entre os seres humanos. Mas o que foi dito posteriormente por estes demônios malignos, criadores de mitos pelos poetas, foram contados

³⁴² Cf. TROLLOPE, 1845, p. 62.

³⁴³ Cf. GRABE, J. E., *Sancti Iustini Philosophi et Martyris Apologia prima pro Christianis ad Antoninum Pium*. Oxford, 1700.

como se realmente tivessem ocorrido de fato. Da mesma forma, eles trouxeram alegações infames sem demonstração, e disto faremos prova³⁴⁴.” (DMPP, p. 139, 141). Antes de chegar ao texto supracitado, os editores reconstruíram a seção:

O que aprendemos de Cristo e dos profetas que o precederam é verdade. E porque é verdade, pedimos que você aceite não pela similaridade com autores pagãos. (23.1) Quando se tornou homem, o próprio Jesus Cristo nos ensinou que ele é o único Filho de Deus, seu *Logos* e de seu Poder. (23.2) Mas antes de sua encarnação, seus profetas falaram sobre o fato de ter se tornado humano. Ao imitar este fato, os demônios criaram mitos sobre deuses que se tornaram humanos para serem representados como verdade. Eles fazem o mesmo a nosso respeito, nos representando como culpados de coisas perversas que eles levaram outros a fazer. Provaremos que não há evidência verdadeira nas acusações contra nós³⁴⁵. (DMPP, p. 141)

Endossar-se-á a suposição de Grabe, Minns e Parvis, τινες diz respeito aos profetas que, antes da encarnação de Jesus Cristo, pronunciavam verdades a seu respeito e sobre sua vinda. O ensino verdadeiro é proveniente do *Logos*, seminal ou total, os demônios deturpam-no e defenestram as verdades anunciadas pelos profetas, transformando-as em mitos. As semelhanças entre o que dizem os cristãos e o que é inerente à cosmogonia pagã não seria emulação inocente, mas corrupção intencionalmente executada. Assim como os mitólogos e poetadas foram os instrumentos dos demônios no passado, alguns de seus contemporâneos estariam se prestando ao mesmo serviço ao acusarem os piedosos de impiedade, os justos de injustos, os inocentes de culpados, *inter alia*. Em suma, o *institutum neronianum* seria a evidência de que, assim como foi no passado, os demônios continuam agindo entre os homens.

Além da dificuldade sintática, outros elementos da sentença merecem atenção, a saber, (a) uso do verbo γίνομαι, flexionado no *segundo aoristo do infinitivo* voz média (γενέσθαι: viesse a existir); o (b) emprego do *particípio perfeito* προειρημένα (relatadas de antemão); o sentido semântico do substantivo (c) δαίμονες, (d) ποιητῶν, (e) ἀπόδειξις e (f) ἔλεγχον no *corpus justiniano*; emprego dos adjetivos (g) δύσφημα e (h) ἀσεβῆ.

³⁴⁴ “*** <But> certain human beings, <his prophets, proclaimed these things [ταῦτα δὲ γενέσθαι μέλλοντα ἐκήρυξαν οἱ προφῆται αὐτοῦ]> in advance, before he came to be among human beings. But what foretold by these the evil demons, myth-making through the poets, spoke of as having happend. In the same way they brought about the allegation of infamous nor demonstration, and of this we shall make proof”.

³⁴⁵ “What we learnt from Christ and the prophets who preceded him is true. It is because it is true that we ask to be accepted by you, not because of similarity with pagan authors (23.1). When he became a human being Jesus Christ himself taught us that he is uniquely the Son of God, and his Logos and Power (23.2). But before the time of his incarnation his prophets spoke of him as having become a human being. In imitation of this the demons caused myths about the gods becoming human to be represented as true. They do the same thing in respect of us, representing us as guilty of the wicked things they make others do. We will prove that there is no evidence or demonstration of the truth of the accusations against us”.

O verbo γίνομαι converge ao campo semântico de ἔρχομαι, tendo como acepções primárias “vir a ser”, “acontecer”, “nascer” (DITNT, p. 1361). Como discutido anteriormente³⁴⁶, “vir” é um conceito importante na filosofia de Justino. O verbo γίνομαι, quando ocorre com predicado no nominativo, carrega a ideia de “fazer-se”, “tornar-se”; com advérbio predicativo, “ser”, “ir”, “proceder”; com o predicado no genitivo, assume nuances do nominativo e advérbio, “tornar-se”, “ser”, “pertencer”; quando a construção frasal apresenta um absoluto de pessoa, “nascer”, “ser criado”, “gerar”; no absoluto de coisa, “nascer”, “surgir”, “acontecer”, “aparecer”, “provir” (Cf. DGNT, p. 109). Tendo em vista o vasto campo semântico, oferecer-se-á “antes que ele viesse a existir entre os homens” como tradução a sentença “πρὶν ἢ ἐν ἀνθρώποις αὐτὸν γενέσθαι”. A fundamentação exegética deriva da crítica textual oferecida por Grabe, Minns e Parvis, o verbo *segundo aoristo do infinitivo* voz média (γενέσθαι: viesse a existir) é indicação direta a Jesus, referindo-se à sua existência super e supratemporal. Segundo Schneider há sentido teológico no termo em algumas passagens do evangelho de João. “Tornar-se” e “obter” são elementos importantes de sua teologia, quando arrazoa sobre a mudança de estado de perdição para o estado de salvação faz uso do verbo γίνομαι. Ainda sobre o emprego, “o uso de γίνομαι no prólogo de João (Jo 1.1-18) tem sentido teológico, descreve em v. 3 e 10 a mediação do *Logos* no ato da criação” (SCHNEIDER, 1998, p. 746). O *Logos* divino agia antes de sua encarnação, γίνομαι é o verbo escolhido para descrever o fato.

I Apol. 53.2 faz afirmação consentânea a I Apol. 23.3: πρὶν ἢ ἐλθεῖν αὐτὸν ἄνθρωπον. Contudo, ao invés de usar o verbo γίνομαι emprega ἔρχομαι flexionado no *aoristo do infinitivo ativo* (ἐλθεῖν). A acepção da frase é a mesma, demonstrando que há convergência semântica entre os dois verbos. As aplicações de γίνομαι e ἔρχομαι podem ser confluentes, tendo em vista a convergência semântica. Em I Apol. 33.4 o verbo ἐπέρχομαι, flexionado no *particípio aoristo ativo*, feminino, nominativo, singular (ἐπελθοῦσα: veio sobre), designa a posse dos homens pelo poder de Deus. Antes que se objete que o verbo ἐπέρχομαι é um construto³⁴⁷ de ἔρχομαι, afirmar-se-á que Justino emprega γίνομαι no construto em sentido símile, trata-se do verbo παραγίνομαι. A preposição παρά usada como prefixo do verbo γίνομαι apresenta como acepções possíveis “de”, “por” (*genitivo*); “perto de”, “ao lado de”, “à vista de”, “diante de”, “com” (*dativo*); “junto a”, “perto de”, “em” (*acusativo*). A proximidade semântica é evidenciada: “vir sobre” (ἐπέρχομαι) → “sobrevir³⁴⁸” (παραγίνομαι). Antes de encarnar ele

³⁴⁶ Cf. p. 110.

³⁴⁷ Preposição ἐπὶ (sobre, em, em cima de, por, contra) + verbo ἔρχομαι.

³⁴⁸ DGNT, p. 351.

“veio a ser” por intermédio dos profetas, seminalmente os dispôs à comunicação de sua vinda. As acepções de *παράγινομαι* corroboram a asserção, a saber, “entrar em cena” e “tornar-se ao lado de”. Através do referido verbo Justino alude à possibilidade da manifestação de Jesus em figuras, i.e., poder, fogo, semente, *inter alia*, são indicadas como formas de vir da deidade. Em essência “entrar em cena” e “tornar-se ao lado de” indicam a encarnação, mas dentro da extensão semântica presente no *corpus justiniano* pode indicar sua manifestação em múltiplas figuras.

As evidências intratextuais apontam para a vinda de Jesus por meio das palavras dos profetas: I Apol. 31.7 asserere “τῶν προφητῶν βίβλοις εὔρομεν προκηρυσσόμενον παραγινόμενον” (nos livros dos profetas encontramos [Jesus Cristo] vindo, proclamado com antecedência³⁴⁹); I Apol. 36.7, ao confrontar os judeus, afirma que não reconheceram o Cristo vindo (*παραγενόμενον τὸν Χριστόν*) mesmo tendo sob posse os livros dos profetas. O prologo de abertura do capítulo chama atenção: “Ὅταν δὲ τὰς λέξεις τῶν προφητῶν λεγομένας ὡς ἀπὸ προσώπου ἀκούητε, μὴ ἀπ’ αὐτῶν τῶν ἐμπεπνευσμένων λέγεσθαι νομίσητε, ἀλλ’ ἀπὸ τοῦ κινουῦντος αὐτοὺς θεοῦ λόγου³⁵⁰”. O que os profetas dizem e fazem é fruto do *Logos* divino que os moveu (*κινουῦντος*), sua influência sobre os homens é expressa em obras e palavras. O pensamento é repetido em I Apol. 49.1 quando cita o livro do profeta Isaías (35.5-6); os judeus esperavam o messias, mas “desconhecera sua vinda” (*ἀγνοήσουσι παραγενόμενον*), o excerto é encerrado de modo significativo: *ἐλέχθησαν δὲ οἱ λόγοι ὡς ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ* (as palavras [dos profetas] foram ditas através da figura³⁵¹ de Cristo). As palavras dos profetas e Cristo são autorreferentes. Na sequência, em § 5, o verbo *παράγινομαι* é empregado duas vezes, a semântica da frase coincide com as demais passagens. Segundo Justino, os judeus tinham a profecia e sempre “esperavam que Cristo viesse, quando ele veio não o reconheceram³⁵²” (*προσδοκήσαντες τὸν Χριστὸν παραγεννησόμενον*), nota-se outra vez as duas dimensões da pessoa de Jesus Cristo. I Apol. 52.3 continua na mesma trilha, atribuindo aos profetas o anúncio da primeira e da segunda vinda de Jesus, por eles é “proclamado que ele

³⁴⁹ Tradução nossa.

³⁵⁰ “But when you hear the phrases of the prophets spoken as though from a character, do not suppose that they were spoken as from the inspired ones themselves, but rather from the divine Logos moving them”. (DMPP, p. 179) “Percebamos que quando ouvimos que os profetas falam como em própria pessoa, não devemos pensar que assim falam os próprios homens inspirados, mas é o Verbo divino que os move”. (ISEB, p. 52)

³⁵¹ Oferecemos ‘figura’ como tradução à palavra *προσώπου* por considerar que no *corpus justiniano* há lastro para indicar a manifestação da deidade em diversas fogo, semente, palavra, anjo, poder, *inter alia*. Nossa sugestão diz respeito a todas as esferas da manifestação da pessoa de Cristo mencionadas no excerto. Na referida passagem Justino faz questão de contrapor os judeus as “pessoas dos povos” (*λαοὶ τῶν ἐθνῶν*), esses não ouviram as ‘palavras’ sobre sua vinda, mas creram no Cristo ‘encarnado’, reconhecendo-o como filho de Deus.

³⁵² Tradução nossa.

virá” (παραγενήσεσθαι κεκήρυκται). A referência às duas vindas é atestada no prologo da sentença (γενομένην [...] δευτέραν...). Em § 10 continua o argumento: “sobre o que dirão e farão os povos dos judeus, quando o virem vir em glória, o profeta Zacarias disse esta profecia³⁵³: [...]” (ποῖα δὲ μέλλουσιν οἱ λαοὶ τῶν Ἰουδαίων λέγειν καὶ ποιεῖν, ὅταν ἴδωσιν αὐτὸν ἐν δόξῃ παραγενόμενον, διὰ Ζαχαρίου τοῦ προφήτου προφητευθέντα ἐλέχθη οὕτως). Por fim, em sentido consentâneo, o apologista, em I Apol. 54.2, diz: “com efeito, ouvindo os profetas anunciarem que Cristo viria³⁵⁴ [...]” (ἀκούσαντες γὰρ διὰ τῶν προφητῶν κηρυσσόμενον παραγενησόμενον τὸν Χριστόν).

A partir das constatações exegéticas é possível atestar que a vinda de Jesus Cristo antecede sua encarnação, os verbos ἔρχομαι e γίνομαι³⁵⁵ são utilizados para descrever a processão do *Logos* divino através dos homens. Se a asseveração está correta, as duas expressões seriam o epicentro de dois conceitos chave na filosofia de Justino, a saber, λόγος προφορικός (*Logos* proferido³⁵⁶) e λόγος σπερματικός (*Logos* seminal). Segundo Tillich, o *Logos* “procede de Deus, na direção do mundo. Assim, transforma-se na palavra proferida para fora, para a criatura, por meio dos profetas e dos sábios.” (TILLICH, 2004, p. 50). A discussão de Ulrich Müller sobre o uso de γενέσθαι enriquece a discussão. Para o autor a expressão é semanticamente correspondente à φαίνεσθαι (manifestar), sua argumentação tem como fundamento o emprego do termo no *corpus justiniano*. As teofanias do Antigo Testamento são consideradas por Justino como manifestações do *Logos*, e.g., em I Apol. 63.7 cita Êxodo 3.2-6 atribuindo a Jesus a figura do anjo do Senhor e da chama de fogo. Em § 10 do mesmo capítulo afirma que “Jesus Cristo é Filho e embaixador de Deus e antes era Verbo, que apareceu algumas vezes em forma de fogo, outras em imagem incorpórea e agora feito homem por vontade de Deus³⁵⁷”. Sustentando-se nas evidências, Müller afirma que “γενέσθαι pode significar “aparecer numa figura”, pois “ele se tornou fogo” forma um paralelo com “ele apareceu na glória do fogo” e é considerado uma forma de transformação da figura. Assim, está dada a

³⁵³ ISEB, p. 67.

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ Para que a discussão não se estenda desnecessariamente, mencionamos outras referências em que o verbo γίνομαι integra sentenças frasais: em I Apol. 32.10, II Apol. 10.1 e 13.4 o verbo é empregado para descrever o ato de Jesus tornar-se homem; I Apol. 38.3, 67.6 e II Apol. 13.4 descreve o propósito de ter se tornado homem; em I Apol. 46.4, 47.2, 53.7 e II Apol. 2.1-2, 6(7).9, 7(8).2, 11.7-8 e 14.1 o verbo é usado em sentido moral, e.g., “se tornaram inúteis e inimigos de Cristo”; “se tornou casta” (Trad. ISEB).

³⁵⁶ “προφορά - *action de proférer, d'énoncer, de produire*: ὁ προφοῦ λόγος, Plut. *le discours par la parole* [προφέω]; προφορικός - *produit au dehors par parole, verbal* [προφορά]”. (BAILLY, 1935, p. 763)

³⁵⁷ ISEB, p. 79

possibilidade terminológica de se entender γενέσθαι como “aparecer numa figura”, sem se tornar essa figura³⁵⁸”. Ampliando a discussão acerca da evidência, constata-se que

ao falar da encarnação do *Logos*, Justino obedece a outro uso terminológico de γενέσθαι: não apenas uma mudança na maneira de aparecer, mas uma mudança nos modos de ser é o que se tem em mente. I Apol. 32: o filho de Deus é o *Logos* que, ‘ao se ter tornado carne (σαρχοποιηθείς), se fez ser humano (ἄνθρωπος γέγονεν)’. De forma similar em I Apol. 5; também em Dial. 67.6, 68.1-3. Essa evidência, no entanto, não interfere na constatação geral de que o uso terminológico acima evidenciado aparece no contexto de manifestações angélicas do *Logos*. Contudo é digno de nota que Justino, que tem de defender a encarnação do *Logos* em seu diálogo (apologético), conhece, ao lado dele, ainda outro uso terminológico, tal como ocorre em Dial. 127s. (BERGER apud Müller, 2004, p. 45-46)

A partir da suposição de Müller e Berger, afirmar-se-á que γενέσθαι é conversível semanticamente à φαίνεσθαι. No excerto sob escrutínio (23.3), Justino descreve Jesus como pré-existente, mesmo antes de sua vinda uma figura representava-o, a saber, λόγος σπερματικός. Foi ele quem instrumentalizou os profetas para que comunicassem com antecedência sua vinda, a figura do Λόγος tornou-se agente entre os homens assim como o fogo da sarça a Moisés. A manifestação como fogo e semente do λόγος são convergentes quanto a intenção, Moisés foi disposto à processão: τί ἐρῶ πρὸς αὐτούς; καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωϋσῆν Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν· καὶ εἶπεν Οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ Ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς. καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πάλιν πρὸς Μωϋσῆν Οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ Κύριος ὁ θεὸς τῶν πατέρων ὑμῶν, θεὸς Ἀβραὰμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ, ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς· τοῦτό μού ἐστιν ὄνομα αἰώνιον καὶ μνημόσυνον γενεῶν γενεαῖς³⁵⁹. A manifestação na figura da sarça ardente intencionava dispor Moisés ao discurso, o uso do verbo λέγω flexionado no *aoristo do indicativo* terceira pessoa do singular (εἶπεν) corrobora a asserção. Em 3.13b Moisés indaga: “Que lhes direi?”; a figura manifesta responde a indagação: “Disse Deus a Moisés: Eu Sou o Que Sou. Disse mais: Assim dirás aos filhos de Israel...”. Como demonstrado anteriormente, quando a manifestação se dá na figura do λόγος seminal o resultado é o mesmo, os profetas falam sobre a vinda de Cristo. A manifestação da deidade nas mais diversas figuras resultam em processão pré-encarnação. Nesse contexto o λόγος προφóρικός torna-se consequência indelével das figuras manifestas.

³⁵⁸ MÜLLER, Ulrich. *A encarnação do Filho de Deus - concepções da encarnação no cristianismo incipiente e os primórdios do docetismo*. Edições Loyola, São Paulo, 2004. (p. 45)

³⁵⁹ (LXX) Êxodo 3.13b-15: Que lhes direi? 14 Disse Deus a Moisés: Eu Sou o Que Sou. Disse mais: Assim dirás aos filhos de Israel: Eu Sou me enviou a vós outros. 15 Disse Deus ainda mais a Moisés: Assim dirás aos filhos de Israel: O Senhor, o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó, me enviou a vós outros; este é o meu nome eternamente, e assim serei lembrado de geração em geração. (ARA)

No relato de conversão de Justino (Dial. 3-8) o padrão é notado, (i) uma figura misteriosa lhe aparece (παλαιός τις πρεσβύτες), (ii) lhe expõe a revelação divina e essa o consome, (iii) dispondo-o à processão. A discussão acadêmica acerca dessa figura misteriosa, o παλαιός τις πρεσβύτες, é profícua. Andrew Hofer investigou³⁶⁰ acuradamente a figura, ao perscrutar as principais referências sobre o assunto constatou que, para Hyldahl παλαιός τις πρεσβύτες é uma figura da literatura pagã; Van Winden contesta a asserção ao dizer que o velho homem “personifica a sabedoria cristã, não a bárbara” (VAN WINDEN apud Hofer, 2003, p. 2). Para Goodenough trata-se de uma figura idealizada pelo autor, usada para descrever a passagem do platonismo para o cristianismo, Grant e Sanchez seguem a mesma linha de raciocínio; Sanchez atribui aspecto cênico ao encontro. Andresen afirma que a doutrina aristotélica é a raiz da figura. Langrange considera o ancião um símbolo do evangelho, em sentido consentâneo Edwards chama-o de “o porta-voz da revelação paterna” (EDWARDS apud Hofer, 2003, p. 3). Skarsaune apresenta várias possibilidades de identificação da figura, podendo ser a autorreflexão de Justino, um mensageiro do Senhor, um correspondente à figura que apareceu à Filipe em Atos 8.26-39 ou um indivíduo histórico, palestino ou sírio. Robillard afirma que παλαιός τις πρεσβύτες simboliza Deus Pai ou a Palavra de Deus, o destino final de sua argumentação é a figura de Cristo. Hofer endossa a proposição de Edmond Robillard, afirmando que o ancião mencionado no capítulo três do *Diálogo com Trifão* é uma figura de Jesus Cristo.

A grande contribuição de Andrew Hofer à investigação diz respeito à indicação de que παλαιός τις πρεσβύτες seria uma emulação do relato bíblico do caminho de Emaús inserido no evangelho de Lucas (24.13-35), indicando Jesus Cristo como a figura misteriosa nos dois excertos. Em síntese sua tese afirma que a mesma figura misteriosa mencionada na passagem é a peça principal descrita no relato de conversão do apologista. As aparições de Jesus no caminho de Emaús e Jerusalém são inquestionáveis. O relato bíblico atesta-as, a peculiaridade é a falta de reconhecimento de Jesus por parte daqueles que estavam na jornada, à qual Jesus atribui a incompreensão à falta de conhecimento do relato dos profetas (24.25). Hofer fundamenta sua tese em quatro aspectos a serem considerados no relato: o cenário; os personagens; a mensagem; o desfecho (causa/efeito). Tanto em Lucas como em Justino o cenário do evento é uma longa caminhada não longe da praia perpassada por profundo diálogo. Em Lucas os dois discípulos se encontram com um estranho misterioso, episódio coincidente é

³⁶⁰ HOFER, Andrew O.P. *The Old Man as Christ in Justin's Dialogue with Trypho*. Vigiliae Christianae Vol. 57, No. 1 (Feb., 2003), pp. 1-21 (21 pages). Acessado em 08/01/2019 em: https://www.jstor.org/stable/1584771?seq=1#metadata_info_tab_contents

notado em Dial. 3.1. A mensagem da revelação norteia o discurso da figura misteriosa nas duas referências. O desfecho do episódio, a conversão, perdura na vida dos envolvidos, sendo caracterizado pela processão da revelação (Lc. 24. 31-35 → Dial. 8.1-2).

Hofer traça impressionantes quinze paralelos que atestam a convergência entre as duas tramas: (a) Alguém aparece inesperadamente (Lucas 24.15-16 → Dial. 3.1); (b) é um desconhecido (Lucas 24.16 → Dial. 3.1-2); (c) o diálogo é interrompido, no caso de Lucas dos dois transeuntes, no caso de Justino o diálogo consigo mesmo (ὁ διάλογος πρὸς ἑμαυτόν) (Lucas 24:14, 17 → Dial. 3.2); (d) o estranho finge ignorância. No caso de Lucas sobre os eventos relacionados à morte de Cristo; no *Diálogo* a ignorância circunscreve-se aos inerentes aos φιλόλογος (Lucas 24:10 → Dial. 3.3); (e) o estranho apresenta um significado mais profundo acerca do tema fruto da ignorância falsamente demonstrada (Lucas 24:25-27 → Dial. 3-7); (f) os ensinamentos do estranho fazem seus interlocutores superarem sua verdadeira ignorância (Lucas 24:10 → Dial. 3.3); (g) o assunto é o verdadeiro conhecimento sobre o que foi escrito a respeito da obra de Deus e a imortalidade. No evangelho o sofrimento de Cristo, sua entrada na glória e a correspondência ao túmulo vazio são os temas abordados. O conhecimento da alma de Deus e a imortalidade são os temas no *Diálogo* (Lucas 24:19-27 → Dial. 3.6); (h) o estranho em Lucas fala a verdade, pois arrazoa sobre o que os profetas disseram. O ponto central de cada história é a conversão pela fé (Lucas 24:25-27 → Dial. 7); (i) no entanto, o leitor não sabe quais profecias o estranho interpretou; (j) a figura misteriosa fala de Cristo na terceira pessoa (Lucas 24:26 → Dial. 7.3); (k) em Lucas há uma reviravolta, os discípulos têm seus olhos abertos (24.31), as escrituras lhe são abertas ao longo da jornada. O ancião aconselha à Justino que ore para que os portões da luz lhe sejam abertos (Dial. 7.2: φωτὸς ἀναιχθῆναι πύλας); (l) os interlocutores são gratos pela revelação. Em Lucas a memória de Cristo concerne ao partir do pão, em Justino a iluminação ocorre assim que o ancião parte. As duas revelações estão relacionadas com a ausência do estranho; (m) o estranho misterioso desaparece. Em Lucas, Cristo desaparece imediatamente após o reconhecimento pelos seus discípulos. Em Justino o estranho parte (Dial. 8.1: ὤχετο) e não é mais visto. “O verbo arcaico “partir” utilizado por Justino é usado frequentemente em Homero para destacar eventos de mistério.” (ROBILLAR apud Hofer, 2003, p. 8) Somente após a partida do homem Justino experimenta a mudança de espírito; (n) fogo queima os que escutam o velho homem. Os discípulos se perguntam que fogo era aquele que consumia seus corações (Lucas 24.32). Justino afirma que nunca mais viu o homem, mas testifica que imediatamente seu espírito passou a queimar (Dial. 8.1: ἐμοὶ δὲ παραχρῆμα πῦρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνήφθη); (o) aqueles que tiveram a

experiência com Cristo contaram o que aconteceu aos outros. Os discípulos voltaram para Jerusalém, contaram aos Onze e outros juntando-se a eles. Justino fala à Trifão e seus amigos como poderiam ter um conhecimento do Cristo de Deus. “Qual é o resultado ou lição da história para o leitor? Em cada caso, o narrador pretende que o leitor imagine sobre aquelas profecias explicadas pelo estranho na história. [...] Então o narrador com alegria tenta satisfazer a curiosidade do leitor em grande escala pelo bem da fé do leitor em Cristo.” (HOFER, 2003, pg. 8-9)

A vigorosa argumentação de Hofer não se resume aos elementos supracitados, a fim de atestar que *παλαιός τις πρεσβύτες* é uma figura de Jesus no capítulo três do *Diálogo com Trifão*, apresenta outros argumentos, dos mais contundentes aos menos. Entre os mais significativos destacar-se-á: (a) no final do capítulo dois afirma que se colocaria em solitude a fim de encontrar Deus, o desfecho da história atesta que não é possível chegar a Ele sem um mediador. Se Jesus é o mediador que leva ao Pai, não seria estranho atribuir ao *παλαιός τις πρεσβύτες* o status de deidade; (b) a menção ao estranho como *παλαιός* (velho/antigo), embora parece um entrave à asserção, converge ao pressuposto da preexistência de Jesus Cristo presente na obra de Justino e no cristianismo primitivo de modo geral. Confrontando a suposição de Hyldahl³⁶¹, Hofer argumenta que Justino não ecoa a literatura pagã, mas faz menção a preexistência de Jesus. Sendo assim, a ancianidade da figura diz respeito ao seu aspecto ontológico, não estético como nos casos dos relatos de Platão e Luciano; (c) os aspectos do ancião convergem as descrições de Jesus constatadas em I Apol. 35.11 e Dial. 53.3 (manso); (d) o emprego das palavras e verbos que indicam movimento expressam a ideia de conversão. Em Dial. 3.1 descreve sua ação logo após se encontrar com o ancião desconhecido: “Voltei-me, parei e fixei nele o meu olhar” (ὥς δὲ ἐπεστράφην εἰς αὐτόν, ὑποστὰς ἐνητένισα δριμύτερον αὐτῷ). O verbo ἐπιστρέφω apresenta como acepções primárias “voltar-se”, “virar para” e “ser convertido”. Corroborando a argumentação de Hofer, Laubach afirma que o verbo é empregado “sempre quando alguém dá novas diretrizes aos seus pensamentos e vida, isto inclui um julgamento sobre seus pontos de vista e comportamento anteriores. [...] Isto pressupõe e inclui uma mudança completa sob a influência do → Espírito Santo” (DITNT, p. 416); (e) em Dial. 3.2 o ancião assere sobre a conversão fazendo uso de metáforas. O homem estaria ao lado do mar, pois ansiava encontrar os membros da família que moram na casa (οἰκείων τινῶν). Ele veio ver

³⁶¹ O fundamento da suposição de Hyldahl é o relato platônico acerca de Parmênides, pois é descrito como um velho homem com cabelos brancos (σφόδρα πολίον). Outro fundamento circunscreve-se à obra *Menipo* de Luciano. Em seu relatado de conversão, Menipo encontrara-se com um caldeu de cabelo grisalho e barba majestosa (πολιῷ μὲν τὴν κόμην, γέειον δὲ μάλα σεμνόν). No *Diálogo* Justino usa o termo *παλαιός* ou sua corruptela *πολιός*, a ocorrência é tomada como a base de sustentação de sua asserção.

como estavam (ἔρχομαι οὖν καὶ αὐτὸς σκοπήσων τὰ περὶ αὐτούς), sua expectativa seria que os membros de sua família aparecessem. Em sentido soteriológico, Jesus veio para salvar os perdidos, o Filho veio para procurar o filho perdido³⁶². Como demonstrado anteriormente o verbo ἔρχομαι é importante na filosofia de Justino, empregado recorrentemente para indicar a vinda de Jesus; (f) o ancião é mencionado em outra passagem, Dial. 23.3. A palavra divina que outrora lhe dissera seria comunicada a Trifão e seus amigos a fim de lhe tornar prosélitos. Segundo Hofer e os fundamentos exegéticos outrora oferecidos, sugerir-se-á que a sentença θεῖος λόγος é referência direta a Jesus Cristo, a asseveração sustenta a proposição de que o ancião é uma figura de Jesus; (g) Justino concebe o cristianismo como iluminação, um portão de luz. Contudo, não afasta do acesso à revelação o ato de graça e a operação de Deus. A iluminação não é acessível a ninguém, “a não ser àqueles a quem Deus e seu Cristo concedem o dom de compreender³⁶³” (εἰ μὴ τῷ θεῷ δοῦναι συνιέναι καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ). Na sequência, em Dial. 8.2, Cristo é mencionado como o mediador, a constatação é feita imediatamente após a mediação do ancião, possibilitando convergência entre as duas figuras.

A exaustiva argumentação supracitada atesta que o παλαιός τις πρεσβύτες é uma figura de Jesus Cristo no *corpus justiniano*. Sugerir-se-á que a γενέσθαι corresponde à φαίνεσθαι, a intenção de Justino em I Apol. 23.3 é apresentar a precedência de Jesus através do discurso dos profetas. A figura de Jesus é expressa através do λόγος σπερματικός, a evidência é atribuída ao λόγος προφύρικός. “Portanto as palavras do Antigo Testamento foram verdadeiramente ditas por Cristo, sendo ele o verdadeiro autor de trás dos autores humanos.³⁶⁴” A declaração de Justino em Dial. 127.4 pode ser tomada como ponto final da discussão acerca da manifestação de Jesus em figuras:

οὔτε οὖν Ἀβραὰμ οὔτε Ἰσαὰκ οὔτε Ἰακώβ οὔτε ἄλλος ἀνθρώπων εἶδε τὸν πατέρα καὶ ἄρρητον κύριον τῶν πάντων ἀπλῶς καὶ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ἐκείνον τὸν κατὰ βουλὴν τὴν ἐκείνου καὶ θεὸν ὄντα, υἱὸν αὐτοῦ, καὶ ἄγγελον ἐκ τοῦ ὑπηρετεῖν τῇ γνώμῃ αὐτοῦ· ὃν καὶ ἀνθρώπον γεννηθῆναι διὰ τῆς παρθένου βεβούληται, ὃς καὶ πῦρ ποτε γέγονε τῇ πρὸς Μωϋσέα ὁμιλίᾳ τῇ ἀπὸ τῆς βάτου³⁶⁵.

³⁶² Cf. p. 114-115.

³⁶³ ISEB, p. 122.

³⁶⁴ GILBERT, George H. *Justin Martyr on the Person of Christ*. The American Journal of Theology, Vol. 10, No. 4 (Oct., 1906), pp. 663-674. Acessado em 03/01/2019 em: <https://www.jstor.org/stable/3154431> (p. 665)

³⁶⁵ “Ni Abraham donc, ni Isaac, ni Jacob, ni aucun autre parmi les hommes n'a vu le Père, ineffable Seigneur de toute chose absolument, et du Christ lui-même, mais bien celui qui, suivant la volonté de ce Père est en même temps Dieu, son fils, et ange parce qu'il sert son dessein: lui dont il a voulu aussi qu'il naisse homme par la vierge, lui encore qui s'était jadis fait feu quand du buisson il s'adressait à Moïse” (PhB, p. 526). “Portanto, nem Abraão, nem Isaac, nem Jacó, nem qualquer outro homem jamais viu aquele que é Pai inefável e Senhor absoluto de todas as coisas e também do próprio Cristo, mas viu seu Filho, que também é Deus por vontade daquele, e Anjo por

O segundo termo a ser investigado é o verbo προειρημένα (relatadas de antemão). A discussão anterior inclinou-se aos escritos dos profetas, o verbo a ser examinado é o epicentro da virada argumentativa, diz respeito ao que os demônios disseram (ou corromperam). Segundo C. H. Peisker, o significado deste verbo “é claramente ‘proclamar abertamente’, ‘declarar publicamente’, ‘proclamar em voz alta’” (DITNT, p. 1877). A expressão tem suas raízes filológicas na palavra “προφήτης” (profeta, proclamador). A proclamação dos demônios é feita por intermédio dos poetas e os criadores de mitos (mitólogos). Em síntese, “o profeta é uma pessoa, empregada pelo oráculo, que, mediante inspiração direta ou interpretação de sons e presságios, declara a vontade dos deuses a uma pessoa que pede conselhos. Logo, *prophēteuō* significa ‘proclamar o conselho e a vontade dos deuses’, a respeito de uma situação presente, concreta e histórica, em resposta a uma pergunta específica feita pelo cliente.” (DITNT, p. 1878). Tomando como fundamento a definição e o excerto (23.3) da *Apologia*, afirmar-se-á que os poetas e criadores de mitos são profetas dos demônios. O verbo προαγορεύω não é empregado especificamente para indicar a proclamação realizada por aqueles que estão sob influência dos demônios. Em I Apol. 33.2 a sentença προειρηθῆσθαι πιστευθῆ ([por] ter sido relatado de antemão, [deveriam] ser cridas³⁶⁶) diz respeito àquilo que foi dito por Deus através de seu Espírito profético (διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος). I Apol. 35.1 segue a trilha: ἀκούσατε τῶν προειρημένων εἰς τοῦτο (ouçais ou que foi relatado de antemão a esse respeito [nascimento de Cristo]³⁶⁷). Em I Apol. 37.1 o verbo é empregado, fazendo referência aos escritos do profeta Isaías: διὰ Ἡσαίου τοῦ προειρημένου προφήτου (através do profeta Isaías foram relatadas de antemão³⁶⁸). O agente que dispõe à profecia é outra vez anunciado em I Apol. 40.1: τοῦ προειρημένου προφήτου καὶ βασιλέως οὕτως εἰπόντος διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος (O já mencionado profeta e rei diz assim [relata de antemão] por obra do Espírito profético³⁶⁹). Em I Apol. 42 o verbo é empregado duas vezes (τοῖς προειρημένοις e τὰ προειρημένα). Na primeira, § 1, em conexão com o Espírito profético (προφητικὸν πνεῦμα); na segunda, § 3, refere-se às profecias acerca de Cristo feitas pelo rei Davi. Em sentido consentâneo, Justino afirma em I Apol. 43.1: ἐκ τοῦ προειπεῖν προεγνωσμένα (relatamos de antemão que os acontecimentos foram conhecidos³⁷⁰). A referência aponta diretamente à revelação profética, como é possível

estar a serviço de seus desígnios, aquele mesmo que o Pai quis que nascesse homem por meio da virgem e que, em outro tempo, se tornou fogo para falar com Moisés a partir da sarça.” (ISEB, p. 305)

³⁶⁶ Tradução nossa.

³⁶⁷ Tradução nossa.

³⁶⁸ Tradução nossa.

³⁶⁹ ISEB, p. 55.

³⁷⁰ Tradução nossa.

atestar em § 2, “διὰ τῶν προφητῶν μαθόντες” (através dos profetas aprendemos³⁷¹). Em II Apol. 10.8 há emprego importante do verbo, a sentença “διὰ τῶν προφητῶν προειπὼν” (através dos profetas relatou de antemão³⁷²) diz respeito às predições realizadas pelo Λόγος. O Λόγος divino é o autor das proclamações dos profetas.

À exceção de I Apol. 23.3, o verbo προαγορεύω é empregado uma única vez para descrever as proclamações realizadas sob influência dos demônios. Trata-se de I Apol. 64.1: “Καὶ τὸ ἀνεγείρειν δὲ τὸ εἶδωλον τῆς λεγομένης Κόρης ἐπὶ ταῖς τῶν ὑδάτων πηγαῖς ἐνεργῆσαι τοὺς δαίμονας, λέγοντας θυγατέρα αὐτὴν εἶναι τοῦ Διός, μιμησαμένους τὸ διὰ Μωυσέως εἰρημένον, ἐκ τῶν προειρημένων νοῆσαι δύνασθε³⁷³”. O mito é descrito por Justino como imitação (μιμησαμένους) dos relatos do patriarca Moisés. As evidências intratextuais apontam para a intenção do apologista no emprego do verbo προαγορεύω no decorrer da obra, a saber, singularizar a revelação. A profecia é exclusividade de Deus, os profetas são os únicos que oferecem “relatos de antemão”. A atuação dos demônios não condiz com a revelação, tudo que proclamaram de antemão através dos poetas e criadores de mitos são imitações e deturpações da revelação divina.

Subsequentemente às investigações acerca dos verbos importantes da sentença, serão examinados os quatro substantivos elencados, a saber, δαίμονες, ποιητῶν, ἀπόδειξις e ἔλεγχον. A palavra δαίμονες (demônios) é referência ao ente maligno no *corpus justiniano*. Em sentido etimológico δαίμων apresenta “dividir”, “partilhar” e “distribuir”; em sentido espiritual significa “poder sobre-humano”, “deus”, “deusa”, “destino”, “demônio” (DITNT, p. 514), “espírito dos mortos” e “divindade que exerce influência sobre o destino dos homens” (DGNT, p. 114). H. Bietenhard afirma que

Na crença popular gr., o mundo estava cheio de demônios, seres entre deuses e homens que poderiam ser aplacados ou controlados por magia, feitiços e encantamentos. Eram, em primeiro lugar, os espíritos dos mortos, especialmente daqueles que não foram sepultados (um conceito animístico), e, então, assombrações que poderiam aparecer em várias formas, especialmente de noite. Não há diferença em essência entre -> deuses e demônios. Estes últimos viviam no ar, perto da terra. A obra dos demônios poderia ser vista nas calamidades e desgraças da sorte humana. Através de catástrofes naturais, sacudiam o cosmos. Acima de tudo, levavam os homens à doença ou à loucura. (DITNT, p. 516)

³⁷¹ Tradução nossa.

³⁷² Tradução nossa.

³⁷³ “And you are able to understand from what was said before that, in imitation of what was said by Moses, the demons caused the stirring of the reflection of the one called Kore at springs of waters, saying that she was the daughter of Zeus”. (DMPP, p. 251) “Do que foi dito até aqui, podeis entender que também foram os demônios que introduziram o uso de instalar a imagem da chamada Coré sobre as fontes das águas, dizendo que ela era filha de Zeus, querendo assim imitar o que disse Moisés.” (ISEB, p. 80)

O substantivo δαίμων e seus múltiplos variantes são empregados cinquenta e seis vezes³⁷⁴. A quantidade de ocorrências é demasiadamente extensa e, a fim de simplificar a análise, a semântica atribuída por Justino aos demônios será fragmentada em categorias, a saber, (a) ontologia; (b) discurso; (c) religiosa; (d) judicial; (e) destino escatológico. Em I Apol. 28.1 Satanás é apresentado como príncipe dos maus demônios, logo, os demônios são existencialmente seus súditos. Roque Frangiotti argumenta que o século II é a “época de ouro da demonologia” (ISEB, p. 95), portanto não seria estranho Justino interagir com a cosmogonia pagã ao tratar do assunto. Em I Apol. 5.2 e II Apol. 4(5).3 os ecos da literatura secular são notados: o apologista afirma que os demônios cometeram adultério às mulheres (γυναικας ἐμοίχευσαν). O caso é esclarecido em II Apol. 4(5).3, antigamente os anjos sucumbiram ao desejo, amaram as mulheres e lhe geraram filhos, sendo esses chamados de demônios³⁷⁵. Os demônios enganaram os homens, convencendo-os que eram deuses (I Apol. 9.1). Acerca da ontologia dos demônios, Justino assere: ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν εἰδῶλα δαιμονίων εἰσὶν (porque todos os deuses dos gentios são ídolos de demônios³⁷⁶).

Entre todas as atribuições semânticas do substantivo δαίμων observadas no *corpus justiniano* uma assume protagonismo e diz respeito aos (b) discursos ou proclamações dos entes malignos. Há pouco o tema foi escrutinado, a conclusão amplamente difundida na obra atesta que a atuação fundamental dos demônios diz respeito aos seus discursos/proclamações, seu conteúdo concerne, basicamente, à imitação e deturpação da revelação. Em doze referências³⁷⁷ Justino aborda a questão. A corrupção dos entes malignos interfere diretamente na atividade (c) religiosa. Os discursos demoníacos enganam (I Apol. 54.1; 57.1), escravizam (I Apol. 14.1; 58.2; II Apol. 6(7).2; 58.3) e corrompem (I Apo. 5.2-4) os homens. Além dos discursos, os prodígios executados por instrumentalização demoníaca (I Apol. 26.2, 4) também arrebatam os homens. A intenção primária da atividade dos demônios é dispor os homens ao vício e a idolatria (I Apol. 12.5; 25.3; 26.1). Na acepção de Justino, trata-se de um caminho que conduz à irracionalidade.

³⁷⁴ I Apol. 5.1, 2 [bis], 3 [bis], 4 [bis]; 9.1; 10.6; 12.5; 14.1; 21.6; 23.3; 25.3; 26.1-2, 4 [bis], 5; 28.1; 40.7; 41.1; 44.12; 45.1; 52.3; 54.1, 6; 56.1; 57.1; 58.1-3; 62.1-2; 63.10; 64.1; 66.4; II Apol. 1.2 [bis]; 4(5).3, 5; 5(6).5, 6 [bis]; 6(7).1-3; 7(8).2-3; 10.5-6; 11.1; 12.3; 13.1.

³⁷⁵ “οἱ δ’ ἄγγελοι, παραβάντες τήνδε τὴν τάξιν, γυναικῶν μίξεσιν ἡττήθησαν καὶ παῖδας ἐτέκνωσαν, οἱ εἰσὶν οἱ λεγόμενοι δαίμονες”. “But the angels transgressed this appointed order, succumbed to intercourse with women, and begot children – who are called demons”. (DMPP, p. 283) “Mas os anjos, violando essa ordem, deixaram-se vencer por seu amor pelas mulheres e geraram filhos, que são os chamados demônios”. (ISEB, p. 95)

³⁷⁶ Tradução nossa.

³⁷⁷ I Apol. 21.6; 23.3; 26.5; 54.6; 56.1; 58.1; 62.1-2; 64.1; 66.4; II Apol. 4(5).5; II Apol. 13.1.

Dada a natureza do documento, a saber, um *libellus romano*, Justino intenciona demonstrar a influência negativa dos demônios no que concerne a aplicação da Justiça. O tema supera quantitativamente o número de referências em que os demônios são acusados de corromper a revelação, a evidência é consequência da intenção do apologista em seus escritos, a saber, aplacar o *institutum neronianum*. A injustiça é um desapego a verdade e cega adesão a imoralidade, resultado da influência dos demônios nos homens. Sob influência dos demônios os homens caluniam (I Apol. 10.6) e perseguem até a morte (I Apo. 5.1, 3; II Apol. 11.1; 12.3) os justos. Sócrates é a referência principal de Justino quanto à atuação injusta dos demônios no estágio pré-encarnação (I Apol. 44.12; II Apol. 6(7).3; 10.5-6). Jesus, assim como Sócrates, fora perseguido até a morte (I Apol. 12.5; 63.10). Nas *Apologias* os justos são aqueles que viveram conforme o *Logos* divino. II Apol. 7(8).2, 3 expressa com precisão a convergência entre os justos que viveram antes e depois da encarnação e a perseguição de ambos pelos demônios:

ὥς γὰρ ἐσημάναμεν, πάντας τοὺς κἂν ὁπωσδήποτε κατὰ λόγον βιοῦν σπουδάζοντας καὶ κακίαν φεύγειν μισεῖσθαι ἀεὶ ἐνήργησαν οἱ δαίμονες. οὐδὲν δὲ θαυμαστόν, εἰ τοὺς οὐ κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου, ὃ ἐστὶ Χριστοῦ, γινώσκιν καὶ θεωρίαν πολὺ μᾶλλον μισεῖσθαι οἱ δαίμονες ἐλεγχόμενοι ἐνεργοῦσιν, οἱ τὴν ἀξίαν κόλασιν καὶ τιμωρίαν κομίσονται ἐν αἰωνίῳ πυρὶ ἐγκλεισθέντες³⁷⁸.

O final do excerto supracitado aponta para a quinta e última referência que Justino faz aos demônios, i.e., seu (e) destino escatológico. Segundo o apologista (I Apol. 28.1), “Cristo indicou de antemão que [Satanás] será enviado ao fogo, juntamente com seu exército e seus seguidores humanos, para ser punido pela eternidade sem fim³⁷⁹” (ὄν εἰς τὸ πῦρ πεμφθήσεσθαι μετὰ τῆς αὐτοῦ στρατιᾶς καὶ τῶν ἐπομένων ἀνθρώπων κολασθησομένους τὸν ἀπέραντον αἰῶνα, προεμήνυσεν ὁ Χριστός). Em I Apol. 45.1 ele assevera consentaneamente: Deus feriria os demônios. Aos seus seguidores é oferecida a possibilidade de penitência antes do dia do

³⁷⁸ “7.2. For, as we have indicated, the demons have always been at work to stir up hatred against all those who, in any way at all, have taken pains to live according to reason and to flee from evil. 7.3. It is hardly surprising, then, that the demons we expose are at work to stir up much more hatred against those who live not according to a part of the spermatic reason but according to the knowledge and contemplation of the whole of reason, that is, of Christ. Imprisoned in eternal fire, they shall reap a fitting punishment and retribution”. (DMPP, p. 299) “7(8).2. Com efeito, como já anotamos, os demônios sempre se empenharam em tornar odiosos aqueles que, de algum modo, quiseram viver conforme o Verbo e fugir da maldade. 7(8).3. Portanto, não é de se admirar se eles, desmascarados, procuram também tornar odiosos, e com mais empenho ainda, àqueles que vivem não apenas de acordo com uma parte do Verbo seminal, mas conforme o conhecimento e contemplação do Verbo total, que é Cristo. Eles receberão merecido tormento e castigo, aprisionados no fogo eterno”. (ISEB, p. 98)

³⁷⁹ Tradução nossa.

juízo (I Apol. 40.7), contudo os que permanecerem iníquos serão lançados, juntamente com os demônios, no fogo eterno (I Apol. 52.3; II Apol. 1.2; 5(6).5-6; 6(7).1).

O segundo substantivo sob exame é ποιητῶν, a expressão deriva do verbo ποιέω (fazer, formar), em sua forma substantiva indica “alguém que faz alguma coisa”. Segundo F. Thiele a expressão “é um termo básico para qualquer atividade. Os sujeitos que pertencem ao verbo incluem tanto as divindades quanto os seres humanos; mais raramente são sujeitos materiais (e.g. o solo ou uma árvore ‘produzem’)” (DITNT, p. 25.42). Quando o termo está ligado a um sujeito divino a aceção indica “fazer” ou “formar”. O uso da expressão perpassa a definição corrente. Em onze casos³⁸⁰ apresenta ideia consentânea ao excerto sob escrutínio, descrevendo os poetas como criadores de mitos, emissários sob a influência dos demônios e emuladores malignos da revelação. Justino não é plenamente pessimista quanto às proclamações dos poetas, ao longo do *corpus justiniano* as semelhanças entre o cristianismo e o discurso dos poetas são mencionadas (I Apo. 20.3-4; 59.6; II Apol. 7(8).1). Além da explicação negativa para a evidência (influência dos demônios), o apologista atribui ao *Logos* seminal a possibilidade do acesso à verdade revelada. Em I Apol. 44.9 asse: “καὶ πάντα, ὅσα περὶ ἀθανασίας ψυχῆς ἢ τιμωριῶν τῶν μετὰ θάνατον ἢ θεωρίας οὐρανίων ἢ τῶν ὁμοίων δογμάτων καὶ φιλόσοφοι καὶ ποιηταὶ ἔφασαν, παρὰ τῶν προφητῶν τὰς ἀφορμὰς λαβόντες καὶ νοῆσαι δεδύνηται καὶ ἐξηγήσαντο³⁸¹”. Os acertos dos filósofos e poetas vêm da parte dos profetas (παρὰ τῶν προφητῶν), partindo das evidências outrora mencionadas³⁸², a proposição παρὰ é empregada para indicar a origem de uma ação. Na referência destacada os acertos dos poetas e filósofos têm como origem a revelação da qual os profetas são instrumentos e o *Logos* divino o agente. Em II Apol. 13.2-3³⁸³ a tese é contundentemente esclarecida. Se os filósofos, poetas e historiadores disseram algo de bom é devido à “parte que lhes coube do *Verbo* seminal divino³⁸⁴”. É possível apreender dois eixos semânticos ποιητῶν: os profetas são “aqueles que fazem algo”, a saber, proclamam (i) o que é mau sob influência dos demônios e (ii) o que é bom pela infusão do *Logos* seminal.

³⁸⁰ I Apol. 4.9; 23.3; 33.3; 54.1-2; II Apol. 4(5).5; 10.6 [bis]; 11.8; 12.5; 15.3.

³⁸¹ “And everything whatever both the philosophers and poets said concerning the immortality of the soul or punishments after death or contemplation of heavenly things or similar teachings they were enabled to understand and they explained because they took their starting-points from the prophets”. (DMPP, p. 195) “Em geral, tudo o que os filósofos e poetas disseram sobre a imortalidade da alma e da contemplação das coisas celestes, aproveitaram-se dos profetas, não só para poder entender, mas também para expressar isso.” (ISEB, p. 59)

³⁸² Cf. p. 85.

³⁸³ Cf. p. 76-77.

³⁸⁴ ISEB, p. 104.

Por fim, em quatro passagens³⁸⁵ o substantivo é empregado em conexão à deidade, atribuindo-lhe o ato criativo assim como seu produto. I Apol. 20.2 oferece argumento em favor da tese: ἡμεῖς δὲ κρεῖττον τι τῶν μεταβαλλομένων νοοῦμεν τὸν πάντων ποιητὴν θεόν (porém, nós consideramos que Deus é o criador de tudo, superior as coisas mutáveis³⁸⁶). Em I Apol. 67.2, ao arrazoar sobre a liturgia dominical, afirma: ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου (“por tudo o que comemos, bendizemos sempre ao Criador de todas as coisas, por meio de seu Filho Jesus Cristo e do Espírito Santo³⁸⁷”). Nas duas passagens restantes Justino apresenta uma nova classe responsável pela deturpação da revelação, a saber, os hereges. Em I Apol. 26.5 o apologista confronta os ensinamentos de Marcião, acusando-o de canalizar a fé a outro deus que não o Deus Criador. O mesmo agente que opera através dos poetas é descrito como atuante em Marcião: διὰ τῆς τῶν δαιμόνων συλλήψεως πολλοὺς πεποίηκε βλασφημίας λέγειν καὶ ἀρνεῖσθαι τὸν ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντὸς θεόν (através dos demônios persuadiu a muitos, fazendo-os dizer blasfêmias e negar o Deus criador de tudo³⁸⁸). Ressaltar-se-á o uso da preposição διὰ (através de) antecedendo o substantivo *genitivo* plural τῶν δαιμόνων, Marcião, assim como os poetas, é o instrumento de proclamação maligna. O mesmo personagem é mencionado em I Apol. 58.1 em que a acusação de I Apol. 26.5 se repete: “[...] os maus demônios também lançaram à frente Marcião do Ponto, que agora ensina a negar o Deus criador de tudo o que é celeste e terrestre, assim como a Cristo, Filho de Deus, que foi anunciado pelos profetas [...]”³⁸⁹. Em conclusão, afirmar-se-á que o uso do substantivo ποιητῶν é flexível nas *Apologias*, é usado para descrever uma classe, a saber, os poetas. Sua proclamação é considerada positiva apenas quando é notada a influência do *Logos* divino e a emulação positiva dos profetas; e negativa quanto agem como instrumentos dos demônios. A segunda acepção da expressão diz respeito a Deus, descrevendo-o como autor da criação, ποιητῶν é seu predicado.

Os substantivos ἀπόδειξις³⁹⁰ e ἔλεγχον³⁹¹ serão analisados simultaneamente devido a proximidade semântica, sugerir-se-á que ἀπόδειξις (flexionado como substantivo e verbo) é um termo técnico inerente à esfera jurídica nas *Apologias* e ἔλεγχον um sinônimo empregado raramente. Dada a importância dos termos, a investigação se estenderá às formas verbais das

³⁸⁵ I Apol. 20.2; 26.5; 58.1; 67.2.

³⁸⁶ Tradução nossa.

³⁸⁷ ISEB, p. 83.

³⁸⁸ Tradução nossa.

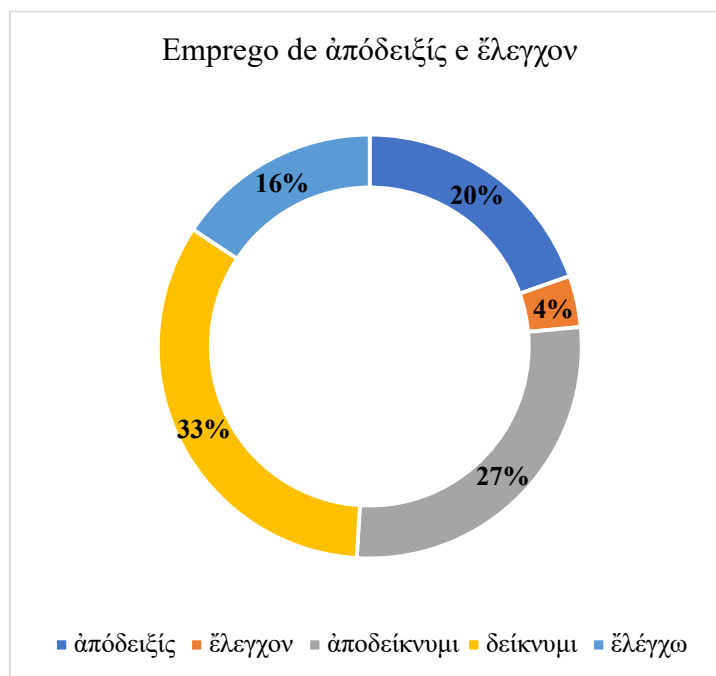
³⁸⁹ ISEB, p. 73.

³⁹⁰ I Apol. 14.4; 20.3; 23.3; 30.1 [bis]; 46.6 [bis]; 54.1; 58.2; 63.10.

³⁹¹ I Apol. 4.4; 23.3.

palavras. Ἀποδείκνυμι³⁹² e δείκνυμι³⁹³ são as formas verbais correspondentes de ἀπόδειξις, ἔλέγχω³⁹⁴ a de ἔλεγχον. A demonstração gráfica ilustra as quarenta e sete passagens em que as expressões são empregadas:

Gráfico 2



Fonte: Autoral

O substantivo ἔλεγχον é raro se comparado às demais formas elencadas. BDAG e DGNT são unânimes quanto à acepção primária, oferecendo “prova” como tradução. A expressão é empregada a fim de expressar uma convicção interior. Quando usada em sentido confrontativo, carrega a ideia de “reprovação”, “censura”, “correção”, “argumentação” e “repreensão”, tratando-se da segunda acepção do termo³⁹⁵. Sua forma verbal, ἔλέγχω, também ocorre em quantidade diminuta. A extensão semântica do termo é mais elástica: “refutar”, “censurar”, “reprovar”, “repreender”, “trazer à luz”, “expor [os pecados de alguém diante do Senhor]”, “demonstrar” e “provar” são acepções primárias do termo. O significado secundário é convergente: “convencer alguém de alguma coisa”, “apontar alguma coisa para alguém” e “demonstrar que alguém é culpável” figuram como traduções³⁹⁶.

Com exceção de 23.3, o substantivo ἔλεγχον é empregado apenas em I Apol. 4.4. A sentença “ἐφ’ ἡμῶν δὲ τὸ ὄνομα ὡς ἔλεγχον λαμβάνετε” pode ser traduzida por “enquanto de

³⁹² I Apol. 3.1; 4.3; 12.7; 13.3; 22.4 [bis]; 36.3; 43.4; 52.1; 54.1; II Apol. 9.4; 12.5.

³⁹³ I Apo. 2.2; 10.2; 12.10; 19.2; 35.2; 43.6; 44.11; 55.2, 4, 6; 57.1, 3; 68.10; II Apol. 6(7).7; 8(9).6.

³⁹⁴ I Apol. 2.4; 4.2 [bis], 4; 7.4; 8.5; II Apol. 2.16; 7(8).3.

³⁹⁵ Cf. BDAG, p. 249; DGNT, p. 162.

³⁹⁶ *Ibid.*

nós o nome, por assim dizer, vós tomais como prova³⁹⁷”. A opção exegética fundamenta-se na antecedência do *advérbio de modo* ὡς e a subsequência do verbo λαμβάνετε, caracterizando o substantivo ἔλεγχον como *acusativo adverbial de modo*, em que “qualifica a ação do verbo, mas não indica quantidade ou extensão da ação verbal” (WALLACE, 2009, p. 200). A acepção primária do termo é a única que se acomoda exegeticamente, mas o capítulo inteiro é imbuído de tom jurídico. Justino acusa a incoerência do *institutum neronianum* (*christianos esse non licet*), asseverando que sentenças criminais fundamentadas em um nome (cristão) são inverossímeis. Toda a argumentação do capítulo é uma tentativa de refutação da jurisprudência romana. No excerto antecedente (§ 2) Justino arrazoa: “ἀλλ’ ἐπεὶ οὐ τοῦτο δίκαιον ἡγούμεθα, διὰ τὸ ὄνομα ἐὰν κακοὶ ἐλεγχόμεθα, αἰτεῖν ἀφίεσθαι, πάλιν, εἰ μηδὲν διὰ τε τὴν προσηγορίαν τοῦ ὀνόματος καὶ διὰ τὴν πολιτείαν εὐρισκόμεθα ἀδικοῦντες, ὑμέτερον ἀγωνιᾶσαί ἐστι, μὴ ἀδίκως κολάζοντες τοὺς μὴ ἐλεγχομένους τῇ δίκῃ κόλασιν ὀφλήσητε³⁹⁸”. A sentença está permeada de nomenclatura jurídica (δίκαιον: justo; κακοὶ: maus; ἀφίεσθαι: absolvam) e terminologia negativa (μηδὲν: não um, ninguém; μὴ [bis]: não) intencionando demonstrar a ausência de culpa. Em síntese, a ideia do capítulo pode ser resumida nos seguintes termos: não há evidência criminal concreta contra os cristãos, são apenados por sua fé, o nome “cristão” é a pseudoprova do crime, logo os processos fundamentados no *institutum neronianum* são injustos. Sugerir-se-á que a frase destacada no início deste paragrafo é uma asserção retórica empregada a fim derrocar a anomalia jurídica, em suma a refutação pode ser expressa pela sentença “nome não é prova”. O capítulo abre o *Confutatio et Refutatio I: A elaboração da petição*, assumindo destaque quanto à intenção do documento.

Se a palavra “prova” foi a opção exegética em I Apol. 4.4, porque a mudar em I Apol. 23.3, tendo em vista a irrisória ocorrência do substantivo? A indagação é elucidada a partir da observação da estrutura frasal: a sentença (a) “καὶ τούτου ἔλεγχον ποιησόμεθα” é precedida por (b) “ὧν οὐδεὶς μάρτυς οὐδὲ ἀπόδειξις ἐστι, καὶ τούτου ἔλεγχον ποιησόμεθα”. Uma vez que os dois substantivos sob investigação apresentam acepções primárias consentâneas, a tradução literal da sentença poderia ser expressa nos seguintes termos: “das quais nenhuma testemunha e nem prova é, e disto faremos prova”. A repetição da palavra “prova” não é fiel à intenção

³⁹⁷ Tradução nossa.

³⁹⁸ “We do not think that it is right to ask to be released on account of our name if we are proved to be wicked. Given this, in the event that, with respect both to our name and to our behaviour, we are found to do no wrong, you should take not to become liable to just punishment for unjustly punishing those who have not been proved to be guilty” (DMPP, p. 87). “Todavia, como não consideramos justo pretender que nos absolvam por nosso nome se estamos convictos de maldade, do mesmo modo, se nem por nosso nome, nem por nossa conduta se constata que tenhamos cometido crime, o vosso dever é empenhar-vos para não vos tornardes responsáveis de castigo, condenando injustamente aqueles que não foram convencidos judicialmente” (ISEB, p. 21).

original do autor, pois na sentença emprega substantivos diferentes. A sentença (b) corresponde ao que dizem os difamadores; (a) é uma promessa de confrontação da acusação, por esse motivo sugerir-se-á “refutação” como tradução à expressão. Ao argumento de ordem sintática acrescentar-se-á o padrão gramático-lexical. A expressão ἔλεγχον é preterida se comparada à ἀπόδειξις. Em números absolutos, ἀπόδειξις é empregado quase cinco vezes mais do que ἔλεγχον, o que induz à asseveração de que ἀπόδειξις exerce função técnica nas *Apologias*, sendo “prova” a opção exegética de tradução. Se ἀπόδειξις é terminologia técnica e “prova” a opção de tradução, ἔλεγχον deve sofrer acomodação semântica, considerar-se-á a palavra “refutação” semanticamente mais adequada, tendo em vista a argumentação oferecida.

Antes de explanar sobre a opção de tradução, faz-se necessário escrutinar o substantivo ἀπόδειξις. Assim como nos léxicos consultados, não há consenso entre as edições quanto à tradução de ἀπόδειξις, “demonstração” e “prova” são as opções exegéticas correntes. BDAG oferece “prova” como acepção primária³⁹⁹; DGNT, “demonstração”⁴⁰⁰; Bailly, “ação de mostrar” (BAILLY, 1935, p. 95). Estendendo a investigação às formas verbais constata-se a mesma variação de tradução: “provar”, “fazer ver”, “proclamar”, “demonstrar”, “exibir”, “mostrar” e “indicar” são acepções básicas de ἀποδείκνυμι⁴⁰¹; “apontar”, “dar a conhecer”, “provar”, “produzir” e “comprovar” integram o significado do verbo δείκνυμι⁴⁰².

A despeito da flutuação semântica constatada, sugerir-se-á que há fundamentos consistentes que canalizam a opção exegética à palavra “prova”. A asseveração é erigida a partir (i) da semântica histórica do termo; (ii) do padrão sintático observado nas ocorrências; (iii) da evidência intratextual; e (iv) da natureza do documento. A respeito (i) da semântica histórica do termo, G. T. D. Angel afirmou que ἀπόδειξις “é achado no grego secular desde os pré-socráticos e Heródoto até às inscrições do século II d.C., em certo número de sentidos correlacionados: (a) “exposição” ou “demonstração” de um inquérito ou argumento; (b) “prova”, na demonstração retórica, ao exibir uma amostra ou a evidência documentária, em argumento dedutivo, ou numa realização impressionante” (DITNT, p. 1332). As duas definições podem ser resumidas pela palavra “prova”, o termo “demonstração” refere-se ao ato de oferecer prova em contexto inquiritorial.

O exame acurado das sentenças em que o substantivo ἀπόδειξις é empregado aponta para um (ii) padrão sintático. Em princípio, o apologista expõe (a) um desacerto; em seguida

³⁹⁹ BDAG, p. 89.

⁴⁰⁰ DGNT, p. 65.

⁴⁰¹ Cf. BDAG, p. 89;

⁴⁰² Cf. BDAG, p. 172; DGNT, p. 116.

expõe algum elemento concernente ao (b) *mito, rito* ou *ethos* cristão; (c) ἀπόδειξις é empregado; um (d) dado da revelação é, direta ou indiretamente, exposto. O quadro a seguir ilustra o padrão:

Quadro 5 – O uso do substantivo ἀπόδειξις.

Referências ⁴⁰³	Padrão sintático ⁴⁰⁴
I Apol. 14	[a] § 1. De antemão vos avisamos que tenhais cuidado, para não serdes enganados por esses mesmos demônios [...]. [b] § 3. vivendo conforme os belos conselhos de Cristo [...]. [c] § 4. [...] acreditamos ser oportuno, antes da demonstração (ἀποδείξεως), [d] recordar alguns ensinamentos do mesmo Cristo.
I Apol 20	[a] § 1 Também a Sibila e Histapes disseram que todo o corruptível deveria ser consumido pelo fogo; § 2 Os filósofos estóicos têm por dogma que o próprio Deus se dissolverá em fogo e afirmam que novamente, por transformação, o mundo renascerá. [b] Nós, porém, consideramos Deus, o criador de todas as coisas, superior a todas as transformações [...]. [c] § 3 [...] somos os únicos que apresentamos demonstração (ἀποδείξεως) [...]. [d] § 4 tudo foi ordenado e feito por Deus [...].
I Apol. 23	[a] [...] maus demônios por meio dos poetas que criaram mitos como ocorridos. [b] [...] falam sobre nós difamadores, que obras ímpias realizamos, [c] das quais nenhuma testemunha e nem prova têm (ἀπόδειξις), [d] e disto faremos refutação ⁴⁰⁵ .
I Apo. 30	[a] Poderiam nos objetar: [b] ⁴⁰⁶ “Que inconveniente há em que esse que nós chamamos Cristo seja um homem que vem de outros homens e que, por arte mágica, fez os prodígios que dizemos e, por isso, pareceu ser filho de Deus?” [c] Apresentaremos, pois, a demonstração (ἀπόδειξιν), não dando fé àqueles que nos contam os fatos, [d] mas crendo por necessidade naqueles que os profetizaram antes de acontecer, da forma que os vemos cumpridos ou que estão se cumprindo diante dos nossos olhos, tal como foram profetizados — demonstração (ἀπόδειξις) que acreditamos parecerá, a vós mesmos, a mais forte e a mais verdadeira.
I Apol. 46-47.1	[a] § 1 Alguns, sem motivo, para rejeitar o nosso ensinamento, poderiam nos objetar que, ao dizermos que Cristo nasceu somente há cento e cinquenta anos sob Quirino e ensinou sua doutrina mais tarde [...]. [b] § 2 Nós recebemos o ensinamento de que Cristo é o primogênito de Deus e indicamos antes que ele é o Verbo, do qual todo o gênero humano participou [...]. [c] § 6 De nossa parte, como não é necessário demonstrar (ἀποδείξεως) esse ponto agora, passaremos às demonstrações

⁴⁰³ Originalmente a obra não está disposta em capítulos, sendo assim, a evidência do padrão pode integrar sentenças de capítulos imediatamente subsequentes ou antecedentes.

⁴⁰⁴ Todas as traduções foram extraídas de ISEB.

⁴⁰⁵ Nos capítulos subsequentes oferece refutação, aspectos da revelação são mencionados indiretamente: I Apol. 24.2 → Êx. 20.3; I Apol. 24.3 → Êx. 20.4; I Apol. 25.1-2 → Êx. 20.5.

⁴⁰⁶ O padrão fica mais evidente na tradução de Minns e Parvis: “[a] *What is to stop it being the case also of the one we call Christ, that,* [b] *as a human being from among human beings, he worked the miracles which we speak of through magic art and for that reason seems to be son of God?* [c] *Lest someone make this retort against us we shall now make proof, not giving credence to people who make assertions, but being persuaded of necessity by those who foretell things before they happen,* [d] *because we see even with our own eyes that things have happened and are happening as they were foretold, which will appear also to you, as we think, to be the greatest and truest proof.*” (DMPP, p. 163)

	(ἀποδείξεις) mais urgentes. [d] 47.1 Escutai o que foi predito pelo Espírito profético sobre a devastação futura da terra dos judeus [...].
I Apol. 54 ⁴⁰⁷	[a] § 1 Ao contrário, os que ensinam os mitos inventados pelos poetas não podem oferecer nenhuma prova (ἀπόδειξιν) aos jovens que os aprendem de cor. E nós [c] demonstramos (ἀποδείκνυμεν) que foram ditos por obra dos demônios perversos, para enganar e extraviar o gênero humano. [b] § 3 [...] pelo anúncio dos profetas, que se deveria crer em Cristo [...]. [d] § 5 Como já dissemos, o profeta Moisés é mais antigo do que todos os escritores e por ele, como já indicamos, foi feita esta profecia: [cit. Gn 49.10-11]
I Apol. 58	[a] § 1 [...] os maus demônios também lançaram à frente Marcião do Ponto, que agora ensina a negar o [b] Deus criador de tudo o que é celeste e terrestre, assim como a [b] Cristo, Filho de Deus, que foi anunciado pelos profetas, e prega não sabemos qual outro deus fora do criador de todas as coisas, assim como outro filho seu. [c] § 2 [...] zombam de nós, apesar de não terem nenhuma prova (ἀπόδειξιν) do que dizem [...]. [d] § 3 Deus Criador e de Cristo, seu primogênito.
I Apol. 63	[a] § 1 Todos os judeus, porém, ainda hoje, ensinam que foi o Deus inominado que falou a Moisés [...]. [b ⁴⁰⁸] § 4 O Verbo de Deus é seu Filho, como dissemos antes [...]. [c] § 10 As palavras citadas são suficientes para demonstrar (ἀποδείξειν) que [d] Jesus Cristo é Filho e embaixador de Deus, e antes era Verbo, que apareceu algumas vezes em forma de fogo, outras em imagem incorpórea e agora, feito homem por vontade de Deus, por causa do gênero humano submeteu-se a sofrer tudo o que os demônios quiseram que os insensatos judeus fizessem com ele.

Fonte: Autoral

A (iii) evidência intratextual que fundamenta a opção exegética circunscreve-se ao capítulo sete do *Diálogo com Trifão*. Em § 2 assevera:

συγγράμματα δὲ αὐτῶν ἔτι καὶ νῦν διαμένει, καὶ ἔστιν ἐντυχόντα
τούτοις πλείστον ὠφεληθῆναι καὶ περὶ ἀρχῶν καὶ περὶ τέλους καὶ ὧν
χρὴ εἰδέναι τὸν φιλόσοφον, πιστεύσαντα ἐκείνοις. οὐ γὰρ μετὰ
ἀποδείξεως πεποιήνται τότε τοὺς λόγους, ἅτε ἀνωτέρω πάσης
ἀποδείξεως ὄντες ἀξιόπιστοι μάρτυρες τῆς ἀληθείας· τὰ δὲ ἀποβάντα

⁴⁰⁷ Os quatro elementos ocorrem desordenados, mas a ideia sintática concernente ao padrão está preservada. A frase assemelha-se estruturalmente a I Apol. 23.3, Justino assere que as provas dos argumentos não são expostas; na sequência arvora-se a provar o equívoco. Sugerimos que o verbo ἀποδείκνυμεν, flexionado no *presente do indicativo ativo* primeira pessoa do plural, seja traduzido por “provamos”, pois é empregado a fim de confrontar diretamente a sentença “οὐδεμίαν ἀπόδειξιν” (nenhuma prova). O que Justino provou? Que, por influência dos demônios, a revelação foi deturpada. Antes de oferecer a prova de seu argumento (Gn 49.10-11), o apologista assere: “Nós colocaremos às claras que, embora ouvindo o que dizem os profetas, não o entenderam exatamente, mas parodiaram como charlatães aquilo que se refere a Cristo” (ISEB, p. 70). Na sentença o verbo διασαφένω, flexionado no *futuro do indicativo ativo*, primeira pessoa do plural (διασαφήσομεν: nós mostraremos claramente), pode ser tomado como sinônimo de ἀποδείκνυμεν. Se a asseveração estiver correta o padrão é evidenciado sintática e estruturalmente, I Apol. 54.4 faria as vezes de (c) enquanto I Apol. 54.1b-3 assumiria a função de (b).

⁴⁰⁸ § 4 foi citado a fim de demonstrar o padrão, mas a sentença oferece mais de uma sentença concernente a (b).

καὶ ἀποβαίνοντα ἐξαναγκάζει συντίθεσθαι τοῖς λελαλημένοις δι' αὐτῶν⁴⁰⁹.

O *advérbio de negação* οὐ precedendo a sentença γὰρ μετὰ ἀποδείξεως intenciona singularizar os discursos. Tudo aquilo que os profetas disseram não carece de prova (ou demonstração), pois os emissários são testemunhas fidedignas acima de qualquer prova, a revelação é axiomática, por isso “prova” contundente. Em I Apol. 30.1 já havia asseverado que aquilo que foi profetizado é uma prova maior e mais verdadeira (ἥπερ μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις). Em todos os casos elencados no quadro anterior o substantivo ἀπόδειξις é sucedido por uma referência direta ou indireta à revelação. Dada a evidência, sugerir-se-á que Justino não está se comprometendo a fazer uma “demonstração” com finalidade retórica, mas sim a refutação do desacerto mediante axioma oriundo da revelação. O substantivo ἀπόδειξις corresponde ao que poderia ser chamado de “prova profética”. “Justino defende sua fé como se fosse uma evidência, um conhecimento inteligível e disponível para todos”. (CAMPENHAUSEN apud Morales, 1985, p. 218) A relação entre fé e demonstração (prova) foi investigada acuradamente por José Morales. Ao contrapor a verdade racional grega à verdade revelada, afirmou que os gregos

amam a especulação e exigem que toda afirmação esteja acompanhada de provas correspondentes. A validade do que foi afirmado não depende da pessoa que fala, mas de uma qualidade intrínseca da verdade que pode ser percebida e examinada satisfatoriamente por um intelecto crítico e rigoroso. A verdade de qualquer proposição pode e deve ser demonstrada à razão.

A Palavra, por outro lado, basta a si mesma, no sentido de que é suficiente que seja pronunciada, para existir legitimamente e exigir com todas as suas consequências a adesão da pessoa que ouve. Não é necessário que aqueles que a aceitem examinem o conteúdo da declaração revelada. A Palavra é recebida pela fé, que não é uma aceitação provisória, mas definitiva. Ou seja, não é condicionado pelo resultado de considerações ou análises intelectuais satisfatórias adicionais da Palavra. A verdade é aceita neste caso, não pelo que é dito, mas por quem a disse⁴¹⁰.

Por fim, a (iv) natureza jurídica do documento fortalece a opção exegética. A intenção do *libellus* de Justino é aplacar o *institutum neronianum*, não seria estranho afirmar que as

⁴⁰⁹ “Leurs écrits subsistent encore aujourd'hui, et celui qui les lit peut en tirer le meilleur profit, tant sur les principes que sur la fin, et sur tout ce qu'il faut qu'un philosophe sache, pourvu qu'il y accorde foi. Ce n'est pas, en effet, en leur donnant la forme d'une démonstration qu'ils ont alors présenté leurs discours, attendu qu'il étaient, plus haut que toute démonstration, les dignes témoins de la vérité. Ce sont les événements passés et présents qui forcent à adhérer aux paroles proférées par leur intermédiaire” (PhB, p. 203). “Seus escritos se conservam ainda hoje, e quem os lê e neles acredita pode tirar o maior proveito nas questões a respeito do princípio e fim das coisas e sobre aquelas coisas que o filósofo deve saber. Com efeito, eles nunca fizeram seus discursos com demonstração, pois eles são testemunhas fidedignas da verdade, acima de toda demonstração. Além disso, os acontecimentos passados e os atuais obrigam-nos a aderir às suas palavras”. (ISEB, p. 122)

⁴¹⁰ MORALES, José. *Fe y demostración en el método teológico de San Justino*. Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, ISSN 0036-9764, Vol. 17, Fasc. 1, 1985, págs. 213-225. Acessado em 29/01/2020 em: <http://dadun.unav.edu/handle/10171/13970?mode=full>

argumentações oferecidas agem como instrumentos comprobatórios da inocência dos cristãos. Dado o arrazoado, considerar-se-á a palavra “prova” uma opção codicológica, lexical, semântica, sintática e hermenêuticamente adequada, ou, no mínimo, possível.

2.2.3.1. Conclusão.

Uma vez dirimida a dificuldade sintática e codicológica, a intenção do autor em I Apol. 23.3 emerge. No excerto intenciona contrapor os relatos produzidos sob influência dos demônios e a revelação, assim como refutar as acusações que inclinam o Império à condenação dos cristãos.

O apologista descreve que a manifestação de Jesus antecedeu sua encarnação. As “figuras” de Jesus são encontradas nos discursos dos profetas, tanto os que anunciam sua vinda quanto os que relatam suas aparições no Antigo Testamento. Sugerir-se-á que, com essa convicção em mente, Justino apresentou seu relato de conversão emulando uma passagem bíblica em que Jesus aparece na figura de um ancião desconhecido. A atuação dos demônios é expressa no excerto. Eles não têm autoridade oracular, apenas deturpam a revelação por intermédio de sua influência entre os poetas e os mitólogos. O influxo negativo é notado na jurisprudência romana. Segundo o autor, as injustiças são fruto da operação dos demônios entre os homens.

Antes de concluir o capítulo se faz necessário o exame das três teses inseridas no capítulo a partir dos fundamentos exegéticos oferecidos. O último item desse capítulo intencionalará delimitar as teses e aprofundá-las, pois, de tais serão extraídas a solução para o problema formulado.

2.3. As teses do capítulo 23 da *Primeira Apologia*

2.3.1. Primeira tese (I Apol. 23.1).

(i) o cristianismo é único, mais antigo é verdadeiro ensino.

Ao manifestar os ensinamentos de Cristo e dos profetas aos seus interlocutores, Justino está apontando diretamente para a revelação. A expressão *φανερός* é empregada para descrever algo que transcende o discurso retórico. A filosofia verdadeira é o teor do que será manifesto, muito mais antiga, honrada e verdadeira do que qualquer ensino humano, capaz de converter aqueles em que infunde.

O único e verdadeiro ensino descrito por Justino está subordinado à Cristo, aos profetas e aos apóstolos, seus instrumentos pré-encarnação. Não se trata de argumentação retórica, a obtenção desse ensino transcende a racionalidade humana, pois é um dado supratemporal, a saber, um discurso revelado pelo poder de Deus. Por esse motivo até mesmo os indoutos acessam tais ensinamentos.

O ensino verdadeiro diz respeito ao discurso verdadeiro, um conceito multifacetado no *corpus justiniano* que abrange as esferas jurídica, moral e supratemporal. A impiedade e a injustiça são consequências do desvio do discurso verdadeiro. Ao que parece, ao intentar manifestar o cristianismo, Justino busca conduzir o séquito imperial ao encontro do discurso verdadeiro, se o intento fosse bem-sucedido, o *institutum neronianum* seria aplacado. A anomalia jurídica é a máxima expressão da corrupção da verdade e do distanciamento do bem. A agrura seria extirpada ao passo em que a verdade se sobressaísse.

O discurso e o ensino verdadeiros são agentes de transformação, pois dizem respeito à uma pessoa, o *Logos* divino. A reorganização volitiva dos indivíduos corresponde à sua conversão, a saber, o acesso seminal ou integral ao *Logos* divino.

2.3.2. Segunda tese (I Apol. 23.2).

(ii) Jesus Cristo é o primogênito de Deus e mestre dos homens.

O ensino outrora mencionado atesta a deidade de Jesus Cristo, o primogênito e unigênito de Deus, seu poder em ação. O prenúncio por intermédio dos profetas é evidência de sua supratemporalidade. Sua ontologia divina e seu propósito soteriológico estavam descritos antes de sua encarnação. Somente ele poderia operar reconciliação entre Deus e os homens; esse é o tema primário de suas asserções e instruções. A investigação acerca dos atributos “anjo” e “apóstolo” reforçam o argumento.

Ao atestar sua primogenitura, a revelação alui à cosmogonia pagã. Os deuses pagãos são gerados por homens sob a influência de demônios, por esse motivo estão circunscritos à dimensão supertemporal. Jesus Cristo, pelo contrário, é o único filho de Deus, a supratemporalidade é sua dimensão existencial. A asserção de Justino no excerto busca consolidar a singularidade de Jesus perante a cosmogonia vigente. A processão pré-encarnação, seus feitos em vida e a transcendência da morte atestam sua singularidade, em detrimento das deidades pagãs.

Enquanto mestre, ensinou antes e depois de sua encarnação, intencionando redimir a humanidade. Sua instrução é suficientemente persuasiva, transcendendo os ensinamentos restritos à racionalidade. Ele é tanto o mestre quanto o conteúdo do ensino. A revelação é consequência da infusão e instrução do *Logos* divino. Outrora, em estágio seminal, o *Logos* divino exercia influência sobre os homens, canalizando intelecto e volição à virtude.

2.3.3. Terceira tese (I Apol. 23.3).

(iii) a revelação precede a encarnação, os demônios corromperam-na.

Antes de sua encarnação Jesus apareceu em figuras. Falava aos homens dispondo-os à processão e missão. Não é estranho para Justino a aparição de Jesus em figuras, seu relato de conversão apresenta uma delas. Antes que encarnasse notava-se a presença de Jesus Cristo na figura do λόγος σπερματικός e προφώρικός. Os demônios, incapazes de proclamações oraculares, tomaram a revelação com o intuito de deturpá-la. Os poetas e os mitólogos foram seus instrumentos. Como fizeram no passado, os demônios continuaram corrompendo e

enganando os homens, realizando injustiças por intermédios dos corrompidos. A prova axiomática usada como instrumento de confrontação jurídica por Justino deriva das escrituras. A revelação é ambivalente, a saber, substrato argumentativo jurídico e religioso.

2.4. Considerações finais.

A investigação acurada das teses expressas no capítulo 23 conduzem à solução do problema formulado. Sugerir-se-á que cada uma das três apontam para a elucidação da atuação do conhecimento revelado no processo de transcendência do conhecimento racional do verdadeiro e (ou) do bem concedido por Deus aos homens.

Em primeiro lugar, o conhecimento racional do verdadeiro tende a limitar-se à dimensão racional. Apenas a revelação concede o conhecimento inequívoco do que é - ou de quem é - a verdade. Trata-se de uma pessoa, outrora anunciada pelos profetas e endossada pelos apóstolos. O real conhecimento do verdadeiro só é possível mediante a revelação. O acesso ao conhecimento revelado de Jesus Cristo canaliza os conversos à verdade. No passado, os filósofos buscaram acessá-la pela racionalidade e o resultado fora a contradição e a desordem. O conhecimento racional do verdadeiro é impessoal, logo, supertemporal; o conhecimento revelado do verdadeiro é pessoal, concernente à deidade, logo, supratemporal.

A segunda tese trava embate com os aspectos basilares da cultura helênica. O *Logos*, conceito amplamente investigado pela racionalidade grega, é apresentado como uma pessoa, Jesus Cristo, tendo outrora falado aos profetas e perpassado seminalmente alguns entre os gregos, e.g., Sócrates. A revelação é o meio de acesso ao *Logos* integral. A racionalidade, embora consiga aproximar-se dele, fracassa em persuadir os homens. À revelação é atribuída a mediação que possibilita o conhecimento do *Logos* total.

O acesso ao verdadeiro no que tange à divindade só é possível através da revelação. A busca pelo divino através da racionalidade não passou da esfera supertemporal, a supratemporalidade de Deus é um dado da revelação.

Por último, a revelação é o único instrumento que derriba os engodos malignos impingidos pelos demônios. Ser filósofo é praticar a justiça e a piedade. O acesso à revelação forja tais qualidades nos homens, proporcionando à eles o conhecimento do bem. As provas oferecidas aos inquiridores emanam da revelação; o que atesta a veracidade do discurso do apologista não

é sua habilidade retórica, mas sim a revelação incutida em seu *libellus*. Se considerassem o bem e a verdade expressos na revelação, aplacariam o *institutum neronianum*, se não, perpetuariam a injustiça, o principal engodo maligno denunciado nas *Apologias*.

CAPÍTULO 3

A RELAÇÃO ENTRE A REVELAÇÃO E O CONHECIMENTO RACIONAL

3.1. A “revelação natural”.

A intenção do *libellus* romano de Justino e as principais teses erigidas nas *Apologias* foram examinadas nos capítulos anteriores. Cabe investigação acerca das raízes de seu pensamento, da (b) baliza teórica de sua doutrina do *Logos* e da forma como expõe a “revelação” como instrumento de transcendência da racionalidade. Os dois primeiros temas serão abordados no presente item, o último será dividido em três partes, a saber, a revelação e o conhecimento do verdadeiro (tese 1); de Deus (tese 2); e do bem (tese 3). Antes de arguir a o primeiro tema, cabe destacar que Justino “não queria dizer que os cristãos agora são os donos da verdade toda, ou que sozinhos chegaram a ela. Queria dizer, nos termos da doutrina do *Logos*, que não poderia haver manifestações de verdade que não incluísse, em princípio, a verdade cristã” (TILLICH, 2004, p. 48).

Muito se discutiu acerca das origens do pensamento de Justino. A primeira tese, endossada, principalmente, por Erwin Ramsdell Goodenough, vincula a doutrina do λόγος de Justino à obra do judeu helênico Filon de Alexandria. A suposição é amplamente contestada. Liébaert afirma que as teorias acerca do λόγος de Filon são “sem qualquer dúvida muito diferentes das do autor do Prólogo joanino e de São Justino⁴¹¹”. Ao longo das *Apologias* nota-se os esforços de Justino em fazer convergir a figura do λόγος a Jesus Cristo, a evidência corrobora a asserção acerca do distanciamento das raízes filonianas. Segundo Harnack

nenhum judeu filosofara para identificar o Messias com o *Logos*. Nem mesmo Filo, por exemplo, pensara nessa equação! O *Logos* dera significado metafísico ao fato histórico; trouxera uma pessoa, aparecida no tempo e no espaço, para o domínio da cosmologia e da filosofia da religião; mas ao distinguir uma pessoa, elevou toda a história ao plano do movimento cósmico.

A identificação do *Logos* com Cristo foi o fator determinante da fusão da filosofia grega com a herança apostólica, levando muitos gregos inteligentes a adotar o cristianismo. (HARNACK, 2014, p. 147)

⁴¹¹ LIÉBAERT, Jacques. *Os Padres da Igreja, vol. 1, séculos I - IV*. São Paulo, Edições Loyola, 2000. (p. 49)

O λόγος *filoniano* distancia-se da doutrina de Justino, pois é profundamente correspondente ao helenismo de seu tempo. Segundo W. Scott, “o *Logos* de Filon pode ser considerado como o Deus estóico desmaterializado, com um Deus supracósmico estabelecido acima dele” (apud BARNARD, p. 87). A argumentação de L. W. Barnard⁴¹² acerca da questão é profícua e extensa, convergindo à opinião corrente. O autor escrutina as proposições de Goodenough derribando-as uma a uma. À guisa de ilustração, mencionar-se-á um argumento suficientemente forte que comprova a independência do *corpus justiniano* frente as proposições de Fílon. Barnard chama atenção para a discrepância exegética entre o *corpus justiniano* e o *corpus filoniano*. A interpretação de Justino adquire um caráter tipológico, em detrimento da opção alegórica amplamente constatada nas obras de Fílon. Em essência, a exegese tipológica⁴¹³ é “uma técnica para estabelecer a correspondência entre os dois testamentos, tendo como princípio orientador a ideia de que os acontecimentos e personagens do Antigo Testamento eram ‘tipos’, isto é, prefigurações e antecipações dos acontecimentos e personagens do Novo. O tipologista levava a história a sério; ela era o cenário da revelação progressiva do propósito redentor e coerente de Deus” (KELLY, 1994, p. 52).

Embora sejam notáveis alguns pontos de contato entre os dois autores, afirmar que Justino depende de Fílon é ir além do que a evidência intratextual oferece. Sugestionar-se-á que as possíveis similitudes dizem respeito ao material consultado por ambos os autores, a saber, a versão dos setenta⁴¹⁴. A esse respeito Barnard afirma que

tanto Filon quanto Justino usaram a mesma fonte, o Velho Testamento, embora Justino também se baseie na exegese cristã primitiva do Antigo Testamento. O λόγος de Filon é, em última análise, o estoicismo ou o médio platonismo misturado com a “Palavra de Deus” do Antigo Testamento. O λόγος de Justino é Jesus Cristo entendido à luz da mesma “Palavra de Deus” do Antigo Testamento e da filosofia grega. Mas postular Filon como a fonte imediata de Justino é ir além da evidência. No máximo, ele foi uma influência periférica em Justino. (BARNARD, 1967, p. 96)

A segunda suposição corrente aponta para a dependência do λόγος filosófico grego. Objetar-se-á que há evidências intratextuais suficientes para confrontar a tese. As *Apologias* têm por objetivo demonstrar que a “revelação” é superior ao conhecimento racional, pois é divino. Não há dúvida que Justino conheceu a discussão acerca do conceito, seus argumentos evocam a todo instante proposições de ordem filosófica. Contudo a filosofia grega é considerada apenas um pedágio para a filosofia cristã. Um meio possível, mas insuficiente. Se

⁴¹² Cf. BARNARD, 1967, p. 85-100.

⁴¹³ O uso da exegese tipológica nas *Apologias* será tema de futuros trabalhos de investigação, fugindo ao escopo da presente pesquisa.

⁴¹⁴ O conhecimento de Justino acerca da LXX é sedimentado através de evidências intratextuais, cf. I Apol. 31.

a “revelação” protagoniza a retórica de sua obra, por que não a considerar o sedimento de sua doutrina do λόγος? Sugerir-se-á que as bases fundamentais da doutrina *justiniana* do λόγος são o prólogo do evangelho de João, o primeiro capítulo da epístola do apóstolo Paulo aos romanos e a LXX.

Em I Apol. 28 Justino alude à possibilidade de acesso a “revelação natural”. Mesmo considerando sua referência aos aspectos supertemporais concernentes à Deus, e.g., a criação, delimita sua insuficiência, escancarando a necessidade da “revelação integral”. Uma das nuances da revelação tangenciadas por Justino nas *Apologias* diz respeito ao conhecimento do verdadeiro. Justino inova ao não antagonizar o conhecimento “racional” e o “revelado” do verdadeiro e do bem. Entende o primeiro como via possível, mas insuficiente, considerando a “revelação” conspicuamente determinante para o exercício da razão pura, agindo, em linhas gerais, como instrumento purificador dos desacertos. Segundo Gilson, “toda filosofia que pretender se bastar a si mesma incorrerá neles [erros] ou em outros que serão piores, de sorte que o único método seguro consiste hoje, para nós, em tomar a revelação como guia a fim de alcançar alguma inteligência do seu conteúdo, e é essa inteligência da revelação que é a própria filosofia” (GILSON, 2006, p. 9).

A verdade como dado da revelação é o que anuncia as *Apologias*, dela derivam as prova comprobatória da inocência dos cristãos, a proclamação da verdade revelada intenta despertar em seus locutores. A fim de elucidar a origem da asserção, sugerir-se-á, em primeiro lugar, que o apologista tem em mente o capítulo um da epístola do apóstolo Paulo aos Romanos. É a partir do fundamento escriturístico que constitui seu conceito de “revelação natural”. A asseveração fundamenta-se na análise hermenêutica comparativa de I Apol. 28 e Romanos 1.

Entre os paralelos observáveis listar-se-á: (a) os desacertos são merecedores de juízo divino (Rm. 1.18 → I Apol. 28.1): Justino afirma que os demônios e seus seguidores serão enviados “ao fogo para serem castigados pela eternidade sem fim [...]”⁴¹⁵; o apóstolo Paulo afirma “a ira de Deus se revela do céu contra toda impiedade e perversão dos homens que detêm a verdade pela injustiça”⁴¹⁶. Ao longo das *Apologias*, Justino descreve que a impiedade, a perversão, a injustiça e a corrupção da verdade são consequências diretas da influência dos demônios nos homens. A suposição da convergência semântica entre os excertos é reforçada

⁴¹⁵ ISEB, p. 44.

⁴¹⁶ ARA.

em I Apol. 40.18⁴¹⁷, pois Justino emprega a forma verbal do substantivo ὀργή⁴¹⁸, presente na sentença frasal de Romanos em sentido consentâneo. Nota-se que a acepção da frase atribui a ideia de juízo ao termo. O apologista emprega as expressões “fogo” e “ira” ao se referir ao juízo de Deus. A convergência hermenêutica atesta o primeiro paralelo.

O segundo paralelo é notado na declaração: (b) o que de Deus se pode conhecer está manifesto entre os homens (Rm. 1.19-20 → I Apol. 28.3). Em Romanos a “revelação natural” é descrita como a manifestação de Deus entre os homens; seu poder, atributos invisíveis e divindade expressam-se desde o princípio do mundo, “sendo percebidos por meio das coisas criadas⁴¹⁹” (ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν). Justino subscreve o suposto, contudo enfatiza o “gênero humano criado” (γένος τὸ ἀνθρώπινον πεποίηκεν) ao invés das “coisas criadas”. A sentença insta a possibilidade de escolher a verdade e praticar o bem por parte do “gênero humano criado no princípio”. A alusão é um apontamento indireto aos atributos de Deus. Em Dial 92.5 asser: ὡς ἀληθὴς ὁ θεὸς καὶ δίκαιος καὶ πᾶσαι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ κρίσεις, καὶ οὐκ ἔστιν ἀδικία ἐν αὐτῷ (“Deus é verdadeiro e justo, e todos os seus caminhos são retidão, e nele não há injustiça⁴²⁰”). A partir da comparação é possível constatar que tanto as “coisas criadas” mencionadas em Romanos quanto a “humanidade criada” apontam para os atributos de Deus.

No terceiro paralelo Justino e o apóstolo Paulo afirmam que (c) são indesculpáveis os que atentam contra a verdade. A convergência é atestada pela evidência lexical, os dois autores integram o adjetivo ἀναπολόγητος (indesculpável) à sentença frasal. Nos dois excertos os “indesculpáveis” são aqueles que subverteram ou rejeitaram a verdade (Rm. 1.18 → I Apol. 28.3). Ainda sobre os excertos destacados, há (d) convergência de intenção em enquadrar historicamente a origem da “revelação natural”. Os dois autores remontam-na à criação. Justino faz uso do termo “τὴν ἀρχὴν” (no princípio), o apóstolo Paulo “ἀπὸ κτίσεως” (desde a criação). A “revelação natural” é, portanto, a impressão de Deus em sua obra.

O quinto paralelo diz respeito a (e) incredulidade perante a “revelação natural”. Em Romanos 1.21a é apresentado o resultado que deriva da rejeição à “revelação natural”: “porquanto, tendo conhecimento de Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças [...]”⁴²¹. Justino subscreve a ideia da sentença, aludindo para a possibilidade de incredulidade:

⁴¹⁷ “Seize instruction, lets the Lord become angry, and you perish from the right path, when his wrath suddenly blazes” (DMPP, p. 187, 189). “Aprende a disciplina; não aconteça que, em certo momento, o Senhor se irrite e pereçais saindo do caminho justo, quando de repente sua ira se acender.” (ISEB, p. 56)

⁴¹⁸ Verbo ὀργισθῆ flexionado no *primeiro aoristo do subjuntivo*, voz passiva, 3ª pessoa do singular: seja irado.

⁴¹⁹ *Ibid.*

⁴²⁰ [Dt. 32.4; Sl 92.16], cf. ISEB, p. 255.

⁴²¹ *Ibid.*

“εἰ δέ τις ἀπιστεῖ μέλειν τούτων τῷ θεῷ” (Mas, se alguém não acredita que Deus se importa com essas coisas [a verdade e o bem]⁴²²). A consequência da incredulidade é degeneração da (f) racionalidade e da (g) moralidade. Justino afirma que os incrédulos terão que “confessar com sofismas que não existem”; declaração símile é feita pelo apóstolo Paulo: os incrédulos “se tornaram nulos em seus próprios raciocínios”. Quanto à (g) moralidade, Justino afirma que o incrédulo “se compraz com a maldade” ou permanece “insensível como uma pedra”. Na carta aos romanos há sentença sinonímica: “obscurecendo-se-lhes o coração insensato” (Rm. 1.21 → I Apol. 28.4). No capítulo anterior fora sugerido que a irracionalidade e a maldade (ou injustiça) são consequências da corrupção da verdade impingida pelos demônios. Portanto, é possível afirmar hermeneuticamente que atentar contra a “revelação natural” é atentar contra a “verdade”. E. R. Goodenough constatou que, por intermédio da obra de Justino, é possível atestar que é através da revelação que a verdade pode ser alcançada: “Uma vez em posse desta verdade, todas as virtudes éticas, honestidade, coragem, veracidade, pureza, autocontrole, subseguem espontânea e inevitavelmente” (GOODENOUGH, 1923, p. 72).

Por fim, tanto em Romanos 1 quanto em I Apol. 28 a (h) opinião é considerada corruptora da “revelação natural” (e da verdade). Nos termos de Justino: “Virtude e vício seriam puros nomes e os homens considerariam as coisas como boas ou más unicamente por sua opinião [δόξη δὲ μόνον], o que é a maior impiedade e iniquidade”. A asserção do apóstolo Paulo é mais extensa, mas a intenção sintática continua preservada:

Inculcando-se por sábios, tornaram-se loucos e mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança da imagem de homem corruptível, bem como de aves, quadrúpedes e répteis. Por isso, Deus entregou tais homens à imundícia, pelas concupiscências de seu próprio coração, para desonrarem o seu corpo entre si; pois eles mudaram a verdade de Deus em mentira, adorando e servindo a criatura em lugar do Criador, o qual é bendito eternamente. Amém! (Rm. 1.22-25)

Tanto a apreensão da “revelação natural” quanto sua rejeição são consideradas pelo apologista. A primeira possibilidade é amplamente difundida, pois intenta apresentar aos seus interlocutores o cristianismo como filosofia racionalmente aceitável e intelectualmente indelével. Ao longo do *corpus justiniano*, a possibilidade de apreensão da “revelação natural” é apresentada, sendo o λόγος σπερματικός um instrumento de mediação.

Mesmo com a constatação da correspondência entre I Apol. 28 e Romanos 1, há que se destacar que as *Apologias* de Justino são mais transigentes com a filosofia grega se comparada às teses paulinas. A “revelação natural” é evocada pelo apóstolo em conotação condenatória; o

⁴²² Tradução nossa.

apologista concebe a possibilidade de salvação através da “revelação natural”, e.g., Sócrates, considerado cristão antes de Cristo (cf. I Apol. 46). “A partir desse momento decisivo, o cristianismo aceita a responsabilidade de toda a história anterior da humanidade, mas também reivindica o seu benefício. Tudo o que se fez de mal se fez contra o Verbo, mas como, inversamente, tudo o que se fez de bem se fez pelo Verbo, que é o Cristo, toda verdade é cristã por definição” (GILSON, 2006, p. 33-34).

Em conformidade com a sugestão de correspondência entre I Apol. 28 e Romanos 1, Henry Chadwick afirmou que Jesus Cristo age como um catalisador convergindo para si toda verdade fragmentária dispersa entre as escolas filosóficas gregas, alargando os limites de seu alcance de uma pequena classe de instruídos para um grupo maior de indoutos. “Esta é a linguagem de Justino nas *Apologias*, especialmente na ‘*Segunda Apologia*’. Pode ser tomada como um comentário sobre Romanos i-ii e Atos xvii, que Justino havia considerado profundamente.” (CHADWICK, 1965, p. 295).

Dado o arrazoado, a indagação se coloca: Os que viveram antes da “revelação total” são considerados culpados ou inocentes? O evangelho de João responde: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν⁴²³. O *Logos* de Deus – i.e., Jesus Cristo – é preexistente, já estava revelado antes da encarnação, ele iluminava a todos os homens. Os que viveram segundo a virtude inerente ao *Logos* são considerados cristãos por definição, os que viveram segundo os vícios, inimigos de Cristo por definição. O prólogo *joanino* pode ser acrescido à Romanos 1 e ambos considerados, até o momento, os fundamentos da doutrina do λόγος no *corpus justiniano*.

A suposição da dependência do evangelho de João poderia ser objetada, pois, à exceção de I Apol. 61.4, não são encontradas referências diretas ao quarto evangelho no *corpus justiniano*. C. H. Hill lançou-se à investigação⁴²⁴ do problema, encontrando referências indiretas na obra de Justino. A primeira diz respeito à correspondência da expressão “σὰρξ ἐγένετο” (se fez carne) subscrita em João 1.14. Sentenças semanticamente similares são notadas

⁴²³ João 1.1-4: No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez. A vida estava nele e a vida era a luz dos homens (ARA).

⁴²⁴ HILL, C. E. *Was John's Gospel among Justin's Apostolic Memoirs?* em S. Parvis e P. Foster (org.), *Justin Martyr and his Worlds*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 88-94.

em I Apol. 32.10; 23.2; Dial. 63.2; 105.1. O segundo traço que evidencia a correspondência fundamenta-se nos ecos de João 1.13⁴²⁵ em I Apol. 21.1; 22.2; 23.2; 32.9, 10; 63.2. Em I Apol. 35.6 Justino apresenta um relato peculiar acerca da crucificação: “com efeito, como disse o profeta, levaram-no arrastando e, fazendo-o sentar-se numa cadeira de juiz, disseram-lhe: ‘julga-nos’⁴²⁶” (καὶ γάρ, ὥς εἶπεν ὁ προφήτης, διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· Κρίνον ἡμῖν). Apenas no evangelho de João o detalhe da cena é descrito. A sentença “ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος” (sentar-se sobre a cadeira de juiz) lida em I Apol. 35.6 só pode ter sido extraída do evangelho de João (19.13). No mesmo capítulo, em § 7, Justino afirma que a profecia descrita no Salmo 22.16 se cumprira, Jesus teve suas mãos e pés transpassados por pregos. O objeto que transpassou o corpo de Jesus não é descrito originalmente no salmo, apenas o evangelho de João (20.25) emprega a expressão ἥλων (pregos) a fim de caracterizar o objeto usado para fixá-lo na cruz. Não é nenhum absurdo afirmar que a sentença frasal de I Apol. 35.7 é híbrida (Salmo 22.16 → João 20.25). A argumentação de Hill se estende ao exame de outras passagens do *corpus justiniano*, contudo considerar-se-á os fundamentos supracitados suficientemente robustos para atestar o uso do evangelho de João por Justino.

À convergência sintática-lexical acrescentar-se-ão os aspectos semânticos símiles. O prólogo do evangelho de João não depende da filosofia grega, mas alcança-a em suas proposições. Para Heráclito, o λόγος era a “razão”, “discurso” e “palavra”; os estóicos consideravam-no “força racional imanente ao mundo, à natureza humana e a cada indivíduo” (HADOT, 1999, p. 334); os platonistas excepcionalmente descreveram-no como princípio racional e criativo da deidade. Tanto o λόγος *joanino* quanto o *justiniano* abarcam as acepções, não a fim de endossá-las irrestritamente, mas de fazê-las convergir à figura de Jesus Cristo. Justino e o evangelista tem algo em comum, a “revelação” veterotestamentária é a base fundamental de seus escritos. O λόγος é descrito como o agente ativo na criação e na revelação, como constatou Pierre Hadot ao investigar a questão: “o *Logos* é, precisamente, a revelação e a manifestação de Deus” (HADOT, 1999, p. 337). Reforçando o argumento R. M. Price assevera que a grande diferença entre o λόγος cristão (*joanino* e *justiniano*) diz respeito a sua ontologia. O λόγος não é apenas um conceito ou princípio que permeia o mundo, mas o Filho de Deus preexistente. O uso “frequente de ‘*Logos*’ como nome do Filho veio à Justino não da filosofia grega, mas da constante menção da ‘palavra de Deus’ no Antigo Testamento, transmitida a ele

⁴²⁵ “os quais não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus”

⁴²⁶ ISEB, p. 51.

em grego pela Septuaginta⁴²⁷”. A definição de Claudio Moreschini pode ser considerada uma síntese adequada do conceito de λόγος presente no evangelho de João, na epístola aos Romanos e nas *Apologias* de Justino:

O *Logos*, portanto, é o princípio que manifesta Deus na história e isso aconteceu no passado, em primeiro lugar já na história dos hebreus. Justino o demonstra por meio da Escritura, que é interpretada como testemunho do fato de que os profetas tinham sido inspirados pelo *Logos*. Depois, a eficácia desse princípio “seminal” se estendeu também ao helenismo: com efeito, tudo o que os filósofos e os legisladores dos gregos tinham encontrado e ensinado tinha sido penosamente conseguido por eles, mediante a procura e a pesquisa, graças àquela parte do *Logos* que a eles tocara em forma de “semente”. Assim, se os estóicos se mostraram hábeis filósofos na ética, isso pode ter acontecido somente graças às “sementes” do *Logos* “semeadas” na estirpe humana. [...] (MORESCHINI, 2008, p. 73)

Por fim, a terceira e última fonte de inspiração para a doutrina do λόγος de Justino é a LXX, os capítulos anteriores atestaram o vasto uso das escrituras pelo apologista. Para que a discussão não seja desnecessariamente retomada, buscar-se-á delimitar, cirurgicamente, o enraizamento da referida doutrina na LXX. A evidência intratextual que comprova que Justino conheceu a LXX subscreve-se ao capítulo trinta e um da *Primeira Apologia*. Ao arrazoar sobre a versão dos setenta, define, em primeiro lugar (§ 1), a raiz étnica dos escritores humanos, os quais eram “alguns entre os judeus” (τινες ἐν Ἰουδαίοις); em seguida enquadra-os em uma classe específica, eram “profetas de Deus” (θεοῦ προφηται). Tais homens são descritos como instrumentos pelos quais o “Espírito profético proclamou de antemão os acontecimentos futuros” (τὸ προφητικὸν πνεῦμα προεκήρυξε τὰ γενήσεσθαι μέλλοντα πρὶν ἢ γενέσθαι). Aos judeus fora atribuído o cuidado e a preservação dos textos ao longo da história. A partir de § 2 asseire acerca da importância histórica do documento: Herodes, o rei dos judeus, teria enviado (§ 3) uma cópia da LXX a Ptolomeu, rei do Egito, para que compusesse sua biblioteca. A barreira linguística teria disposto Ptolomeu a encomendar (§ 4), com a ajuda de Herodes, uma versão do texto em grego. Justino atesta que no século II existiam cópias da obra preservadas no Egito (§ 5). A injustiça impingida contra os cristãos é atribuída à ignorância frente a versão dos setenta (§ 6).

O relato histórico é suficientemente consistente para atestar o conhecimento de Justino acerca da LXX, contudo, a relação entre o escrito e sua doutrina do λόγος não salta aos olhos. Para dar conta da dificuldade há que se colocar sob exame a expressão προφητικὸν πνεῦμα

⁴²⁷ PRICE, R. M. “Hellenization” and Logos Doctrine in Justin Martyr. In: *Vigiliae Christianae*, Vol. 42, No. 1 (Mar., 1988), pp. 18-23; acessado em 20/02/2019 em: <https://www.jstor.org/stable/1584467> (p. 20).

(Espírito Profético). Edward Kessler argumenta que ao empregar o conceito Justino expressa um “ensinamento supersessionista patrístico difundido, que é conhecido como a doutrina da teologia da substituição” (KESSLER apud Chilton, 2007, p. 82). Trata-se, em linhas gerais, da transferência do *προφητικὸν πνεῦμα* dos judeus para os cristãos. Em Dial. 51, Justino assera enfaticamente que as profecias teriam cessado entre os judeus, mas sua operação continuava entre os cristãos. Chilton afirma que Justino “produz uma hermenêutica da experiência cristã a partir da profecia de Jesus em Mateus de que ‘o reino de Deus será tirado de você e dado a uma nação que produz seus frutos’ (Mateus 21:43), bem como a declaração de Paulo e Barnabé que, tendo tentado falar aos judeus na Antioquia da Pisídia, ‘nos voltamos para os gentios’ (Atos 13:46)” (CHILTON, 2007, p. 84). No próprio capítulo 31 a convicção do apologista pode ser percebida, em § 5-6 afirma que os judeus e os egípcios detinham a LXX, mas lendo-a, não entenderam o que estava escrito. A consequência da ignorância fora a inimizade, adversidade, tortura e morte impingida contra os cristãos.

Em § 7 Justino afirma que Jesus Cristo é encontrado no livro dos profetas. Antes de encerrar o capítulo alude à possibilidade de mudança da operação do “Espírito Profético”: “καὶ τινὰς πεμπομένους ὑπ’ αὐτοῦ εἰς πᾶν γένος ἀνθρώπων κηρύξοντας ταῦτα, καὶ τοὺς ἐξ ἐθνῶν ἀνθρώπους μᾶλλον αὐτῷ πιστεύειν⁴²⁸”. A asserção é robustecida no final do capítulo: “κατὰ γὰρ τὰς διαδοχὰς τῶν γενῶν ἕτεροι καὶ ἕτεροι ἐγένοντο προφηταὶ⁴²⁹” (§ 8). O exame acurado das sentenças gesta indagação, a saber, a quem o pronome *τινας* estaria se referindo? O apologista não clarifica os sujeitos a que se referem o pronome, mas descreve o destino da processão, a saber, “todo gênero humano” (πᾶν γένος ἀνθρώπων). A trilha deixada conduz o leitor à I Apol. 39, excerto em que o mistério é revelado. O apologista evoca o “Espírito Profético” no início do capítulo; cita o Salmo 22.8-9 e valida o cumprimento da profecia que descreve ao afirmar que “de Jerusalém saíram doze homens pelo mundo⁴³⁰” (ἀπὸ γὰρ Ἱερουσαλὴμ ἄνδρες δεκαδύο τὸν ἀριθμὸν ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον). Inequivocamente atestar-se-á que os apóstolos correspondem ao pronome *τινας* subscrito em I Apol. 31.7. Esses homens convenceram “todo gênero humano” (παντὶ γένει ἀνθρώπων) “através do poder de Deus” (διὰ δὲ θεοῦ δυνάμει) de que “havia sido enviados por Cristo para ensinar a todos a palavra de

⁴²⁸ “[...] and we found certain people sent by him to every race of people to proclaim these things, and that it was people from the gentiles rather who believed in him.” (DMPP, p. 167) “[...] que ele enviaria alguns para proclamar essas coisas a todo o gênero humano e seriam os homens das nações aqueles que mais creriam nele.” (ISEB, p. 47)

⁴²⁹ “[...] for the various prophets came to be according to the successions of generations.” (DMPP, p. 167) “Com efeito, é sabido que os profetas se sucederam uns aos outros, de geração em geração.” (ISEB, p. 47)

⁴³⁰ ISEB, p. 54.

Deus⁴³¹”. Como demonstrado no capítulo anterior, “poder” é um termo empregado no *corpus justiniano* para se referir diretamente a Jesus Cristo, descrevendo sua atuação pré ou pós-encarnação entre os homens. Se a asseveração estiver correta, o supersessionismo de Justino descrito por Kessler seria evidente intratextualmente. A proposição é reforçada em I Apol. 45.5. Até o momento os apóstolos são descritos como os indivíduos que substituíram os profetas como instrumento de operação do “Espírito Profético”, mas no excerto destacado Justino alarga as fronteira de sua atuação ao afirmar que “[os apóstolos pregaram por toda parte...] nós, a despeito da morte decretada dos que ensinam ou absolutamente confessam o nome de Deus, em todo lugar também abraçamos e ensinamos⁴³²”. O “Espírito Profético” outrora agira através dos profetas, posteriormente por intermédio dos apóstolos, no século II pelos cristãos.

Ao longo do *corpus justiniano* nota-se o uso convergente dos conceitos προφητικὸν πνεῦμα e λόγος. Ambos inspiram⁴³³ (θεοφορούμενος) os profetas; são cultuados⁴³⁴; anunciam de antemão⁴³⁵; exortam⁴³⁶ os homens; ensinam⁴³⁷. Em I Apol. 38.1 há sentença curiosa: “Ὅταν δὲ ἀπὸ προσώπου τοῦ Χριστοῦ λέγῃ τὸ προφητικὸν πνεῦμα, οὕτως φθέγγεται· Ἐγὼ ἐξέπετασα τὰς χεῖράς μου ἐπὶ λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα, ἐπὶ τοὺς πορευομένους ἐν ὁδῷ οὐ καλῇ⁴³⁸”. O apologista cita Isaías 65.2 e afirma que o relato é proveniente do “Espírito profético [que] fala na pessoa de Cristo”. Anteriormente fora defendido que Jesus Cristo manifestava-se em figuras, dentre elas o discurso dos profetas (λόγος προφορικός). O profeta é considerado o instrumento, προφητικὸν πνεῦμα e προσώπου τοῦ Χριστοῦ são correspondentes na sentença, a saber, agentes que dispõe à processão. A asserção fundamenta-se no exame da preposição inserida no início da sentença: ἀπὸ προσώπου τοῦ Χριστοῦ. Storniolo e Balancin traduzem ἀπὸ por “na”, sugestão exegeticamente impossível, pois em nenhuma das acepções “em + a” é ofertada como possibilidade semântica. Minns e Parvis traduzem-na por “from” (a partir de), opção exegeticamente possível, pois trata-se de sentença flexionada no caso *genitivo*. Dentre as cinco⁴³⁹ possíveis acepções da preposição, destacam-se os usos como descritivos de “fonte”,

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² ISEB, p. 61.

⁴³³ I Apol. 35.3; 36.1.

⁴³⁴ I Apol. 6.2; 13.4.

⁴³⁵ I Apol. 31.1; 36.1-2.

⁴³⁶ I Apol. 40.5; 10.5.

⁴³⁷ I Apol. 44.1; 23.2.

⁴³⁸ “And when the prophetic Spirit speaks from the character of Christ thus does it sound forth: ‘I Stretched out my hands to a disobedient and gainsaying people, to those walking in a way that is not good.’” (DMPP, p. 181) “Quando o Espírito profético fala na pessoa de Cristo, ele se expressa assim: “Eu estendi as minhas mãos a um povo que não crê e contradiz, aos que andam por um caminho que não é bom.” (ISEB, p. 53)

⁴³⁹ “1. Separação (de lugar ou pessoa): longe de; 2. Fonte: originário de, fora de; 3. Causa: por causa de; 4. Partitivo (i.e., substituto do genitivo partitivo): de, parte de; 5. Agência (raro): por” (WALLACE, 2009, p. 368).

“*partitivo*” e “*agência*”. Sugerir-se-á que a opção exegética mais adequada é a tradução como “*partitivo*”, pois “denota o tudo do qual o substantivo principal é uma parte” (WALLACE, 2009, p. 727). Προσώπου τοῦ Χριστοῦ é parte amalgamada ao προφητικὸν πνεῦμα, um em essência. Quando a sentença apresenta *genitivo partitivo* a preposição “de” deve ser traduzida por “que é da parte de”. A partir da afirmação sugerir-se-á “Espírito profético fala da parte da figura de Cristo⁴⁴⁰” como possível tradução. A fim de fortalecer a proposição, citar-se-á I Apol. 63.14: δικαίως ἐλέγχονται καὶ διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος καὶ δι’ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ (com razão são refutados pelo Espírito profético e pelo próprio Cristo⁴⁴¹). A partir dos dois excertos, supor-se-á que há consentaneidade em ato e origem entre προφητικὸν πνεῦμα e o προσώπου τοῦ Χριστοῦ, i.e., o λόγος.

A última evidência oferecida como instrumento comprobatório da dependência de Justino da “revelação” – tanto o Novo como o Antigo Testamento – diz respeito ao fundamento do prólogo de João, a saber, Provérbios 8.22-31. Jaroslav Pelikan delinea a questão ao afirmar que

o fundamento para a declaração mais plena da doutrina cristã do divino em Cristo como *Logos* não foi fornecida por sua óbvia documentação em João 1.1-14, mas por Provérbios 8.22-31 (LXX) — o que, a propósito, pode ter ficado mais evidente no contexto histórico do prólogo *joanino* do que os teólogos reconheceram [...]. A doutrina do Logos foi peculiarmente ajustada para a tarefa de expressar o que a igreja acreditava e ensinava mesmo quando ela também vinha a resumir o que a igreja era obrigada a confessar. (PELIKAN, 2014, p. 198)

Assim como não há distinção clara nas *Apologias* quanto às pessoas da trindade, não há como estabelecer distinção entre o “Espírito Profético” e o “*Logos*”. Ambos se referem a inspiração divina que foi infundida nos homens resultando na proclamação divina. Tudo o que fora predito pelos profetas é atribuído ao “Espírito Profético”, a “revelação” é o substrato da infusão em relato escriturístico. Esse mesmo “Espírito Profético” agiu entre os filósofos como “λόγος σπερματικός” antes da encarnação. Os apóstolos e os cristãos dos primeiros séculos assumiram a função de emissários do “Espírito Profético” como outrora fizeram os profetas, contudo agora proclamam uma pessoa, que é, na acepção de Justino, tanto o “Espírito Profético” quanto o “*Logos* divino”.

Dado o arrazoado expresso no presente item, considerar-se-á que Justino é profundamente devedor do primeiro capítulo da epístola aos Romanos, do prólogo do evangelho de João e da LXX. Sua doutrina é cristã, mas expressa em categorias seculares, tendo

⁴⁴⁰ Tradução nossa.

⁴⁴¹ Tradução nossa.

em vista o propósito de seu *libellus*, mas não é possível afirmar que os fundamentos básicos de suas asserções nucleares fujam às três fontes da ordem da revelação supracitadas.

3.2. A revelação e o conhecimento do verdadeiro (tese 1).

A primeira tese erigida por Justino em I Apol. 23.1 afirma que “o cristianismo é único, mais antigo é verdadeiro ensino”. Ao singularizar o cristianismo não intenta aplacar tudo que fora dito de verdadeiro até a data em que escreve sua *Apologia*. Justino, assim como boa parte dos apologistas que o sucederam, visavam “demonstrar que a filosofia gentílica, baseada meramente na razão humana, obscurecida pelas maquinações dos demônios, conhecera parcialmente a verdade, entremeando-a com erros; que o cristianismo, ao contrário, apresentava a verdade íntegra; que Cristo, o *Logos*, isto é, o próprio intelecto divino, apareceu na terra” (ALTANER; STUIBER, 1988, p. 71).

O conhecimento da verdade era uma preocupação legítima entre os gregos, e.g., Sócrates, Platão e Aristóteles; a “busca da verdade, para eles, era uma obra para a toda a vida” (ALLEN; SPRINSTED, 2017, p. 87). A intenção não foi suficiente para extirpar as divergências. As discrepâncias entre as escolas e doutrinas filosóficas atestariam a atuação parcial do *Logos* entre os filósofos, se o acesso fosse ao *Logos* total as diferenças não seriam notadas. II Apol. 13.3 asseve sobre o assunto: “ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγγετο· οἱ δὲ τὰναντία ἑαυτοῖς ἐν κυριωτέροις εἰρηκότεες οὐκ ἐπιστήμην τὴν ἁποπτον καὶ γνῶσιν τὴν ἀνέλεγκτον φαίνονται ἐσχηκέναι⁴⁴²”. A boa proclamação dos filósofos é atribuída ao σπερματικοῦ θείου λόγου (*Logos* seminal divino), contudo, a presença é apenas parcial por isso se contradizem em questões fundamentais, não apresentando entendimento seguro e infalível.

O apontamento da limitação das verdades filosóficas atende à intenção apologética de Justino. A filosofia, para além da elucubração racional, permeava os meandros da religiosidade pagã, confrontá-las em seus aspectos falhos fortaleceria o cristianismo, em detrimento da cosmogonia pagã. “A posse de uma verdade absoluta, garantida pela revelação, proporciona

⁴⁴² “For what each of them proclaimed was good, when he saw from a part of the divine spermatic logos what is connatural to it. But when they contradict themselves in their principal teachings they are shown not to have secure understanding and infallible knowledge.” (DMPP, p. 321) “De fato, cada um falou bem, vendo o que tinha afinidade com ele, pela parte que lhe coube do Verbo seminal divino. Todavia, é evidente que aqueles que em pontos muito fundamentais se contradisseram uns aos outros, não alcançaram uma ciência infalível, nem um conhecimento irrefutável.” (ISEB, p. 104)

aos cristãos um critério seguro de julgamento em face das especulações gregas. À especulação cristã cabe desmascarar os erros da filosofia pagã.” (BOEHNER; GILSON, 2003, p. 13) Para Justino não há possibilidade de acesso à verdade total (ou absoluta) fora do escopo da revelação. A verdade absoluta é divina, o homem não é divino, logo, o acesso à verdade só é possível através de infusão total ou seminal do *Logos* divino. Partindo dessa premissa o apologista afirma em II Apol. 13.4 que “tudo o que de bom foi dito por eles, pertence a nós, cristãos⁴⁴³” (ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστὶ). Segundo Moreschini, “Desde sempre Deus falou aos homens, aos Pais por meio dos profetas (cf. Hb 1,1-3), aos gregos por meio do *Logos*, mestre de sabedoria e de verdade. Desde então a filosofia grega, não menos que o Antigo Testamento, revelam-se como duas correntes convergentes que confluem providencialmente em Cristo e no seu Evangelho universal” (MORESCHINI, 2008, p. 76). A asserção é inequívoca, à guisa de precisão, citar-se-á I Apol. 13.5, pois mesmo ratificando a convergência descrita por Moreschini, Justino constata a limitação do arrazoado filosófico, nos termos do apologista: “todos os escritores só puderam obscuramente ver a realidade⁴⁴⁴”, mesmo que estando sob influência do *Logos* seminal. A asserção corrobora a tese *justiniana* de que “o cristianismo é único, mais antigo é verdadeiro ensino”. Toda proposição ou iniciativa intelectual alheia a “revelação” fracassa em alcançar a verdade absoluta.

Os estóicos atribuíam às “impressões catalépticas” o critério para a obtenção da verdade. Segundo Hankinson, “uma impressão cataléptica, então, satisfaz as seguintes condições: deriva de um objeto existente; representa acuradamente esse objeto; está ‘estampada e impressa’ nos órgãos sensoriais. [...] nem todas as impressões são impressões sensíveis: algumas impressões são puramente intelectuais em conteúdo [cf. *SVF* 2.61], tais como a noção de Deus⁴⁴⁵”. Se a “impressão cataléptica” é ou não um critério definitivo para a verdade, não está posto. Há dissensão entre os integrantes da própria escola, seu enquadramento como critério de verdade não é unânime. Divergindo dos integrantes mais antigos da escola, Sexto afirma que a “impressão cataléptica não é um critério da verdade de modo incondicional, senão só o é quando não há obstáculo para tanto. Pois nesse último caso, sendo evidente e impressionante, ela agarra-se a nós (como eles próprios dizem) como que pelos cabelos e arrasta-nos ao assentimento” (SEXTO apud Hankinson, 2006, p. 82). Em linhas gerais, a prova que atestaria a verdade emanaria dos sentidos e do intelecto, um esforço unilateral humano. O filósofo

⁴⁴³ ISEB, p. 104.

⁴⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁴⁵ HANKINSON, R. J. *Epistemologia estóica*, em *Os Estóicos*, org. Brand Inwood. São Paulo, Odysseus Editora, 2006. (p. 65-93)

Posidônio acrescentou a reta razão (ὀρθὸς λόγος) ao critério para o estabelecimento da “impressão cataléptica” (cf. *SVF* 2.105, 1.631). Em síntese, afirmar-se-á que “para os estóicos, a verdade ou veracidade que é própria da representação cataléptica deve-se a que esta é uma ação e uma modificação material e “corpórea” da nossa alma. [...] a verdade, segundo os estóicos, é algo material, “é um corpo” (REALE, 2015, p. 26).

Justino não está alheio à discussão supracitada, ao usar o ὀρθὸς λόγος assente consentaneamente ao princípio estóico. Em II Apol. 2.2 ὀρθὸς λόγος é empregado em sentido moral, é a reta razão que possibilita o conhecimento da vida ilibada; em II Apol. 9.4 emprega novamente o conceito, descrevendo-o como critério de avaliação da jurisprudência. As boas leis são conhecidas por intermédio do ὀρθὸς λόγος. Em II Apol. 6(7).7, em sentido consentâneo, asseve: “δεικνύουσι δὲ τοῦτο καὶ οἱ πανταχοῦ κατὰ λόγον τὸν ὀρθὸν νομοθετήσαντες καὶ φιλοσοφῆσαντες ἄνθρωποι ἐκ τοῦ ὑπαγορεύειν τάδε μὲν πράττειν, τῶνδε δὲ ἀπέχεσθαι⁴⁴⁶”. A “reta razão” é o instrumento de conhecimento do que é verdadeiro no que diz respeito à jurisprudência. As únicas três passagens em que o critério para “impressão cataléptica” de Posidônio é empregado dizem respeito ao aspecto moral. Justino considera verdadeiras as proposições éticas estóicas, atribuindo à infusão seminal do *Logos* a asseveração estóica. Em II Apol. 7(8).1 esclarece sua convicção: “Καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν Στωϊκῶν δὲ δογμάτων, ἐπειδὴ καὶ τὸν ἡθικὸν λόγον κόσμιοι γεγονασιν, ὥς καὶ ἔν τισιν οἱ ποιηταὶ, διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἁνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου, μεμισῆσθαι καὶ πεφονεῦσθαι οἶδαμεν· Ἡράκλειτον μὲν, ὥς προέφημεν, καὶ Μουσώνιον δὲ ἐν τοῖς καθ’ ἡμᾶς καὶ ἄλλους οἶδαμεν⁴⁴⁷”. A doutrina ética estóica é considerada consequência da infusão do *Logos* seminal. Todos aqueles que compartilham de seus princípios, estão em conexão seminal com o *Logos*. Outros dois personagens são apresentados, Heráclito e Musônio, ambos considerados coparticipantes do *Logos* seminal. Acerca da dimensão moral do λόγος entre os estóicos, Pohlenz asseverou que

para os gregos, a essência do *lógos* não se esgota no conhecer e no falar. Não se pode só dizer que uma coisa é, mas também que uma coisa deve ser. O *lógos* não termina no conhecimento, mas contém ainda um impulso para o agir. Somente partindo dessa função podemos

⁴⁴⁶ “*This is demonstrated wherever human beings made laws according to right reason and practised philosophy, in that they prescribed that some things were to be done and others to be abstained from.*” (DMPP, p. 295) “Demonstram isso aqueles homens que, em todas as partes, legislaram e filosofaram conforme a reta razão, ao mandarem que se façam algumas coisas e se evitem outras.” (ISEB, p. 97)

⁴⁴⁷ “*We know that the followers of Stoic opinions were decent at any rate with regard to their ethical doctrine, as were the poets too in some respects. And therefore they were also hated and put to death - Heraclitus, as we said before, and Musonius within our own times, and others too. For the seed of reason has been implanted in the whole human race.*” (DMPP, p. 297) “Sabemos que alguns que professaram a doutrina estóica foram odiados e mortos. Pelo menos na ética eles se mostram moderados, assim como os poetas em determinados pontos, por causa da semente do Verbo, que se encontra ingênita em todo o gênero humano. Assim foi Heráclito, como antes dissemos, e entre os do nosso tempo, Musônio e outros que conhecemos.” (ISEB, p. 98)

compreender por que o *lógos* tornou-se o conceito fundamental da filosofia de Zenão e teve um significado que o *nous* nunca pôde alcançar. Para Zenão, o *lógos* não representa somente a razão pensante e cognoscente, mas também o princípio espiritual que dá forma a todo o universo, racionalmente e com base num plano rigoroso, e fixa para cada criatura singular a sua destinação. Para Zenão, como para Heráclito, o *lógos* reina tanto no cosmo como no homem e fornece-nos a chave para captar não só o significado do mundo, mas também o da nossa existência espiritual, e para conhecer o nosso destino efetivo. Desse modo, ele indicava também a via para chegar a uma compreensão do devir cósmico, de modo a satisfazer em igual medida o pensamento racional de Zenão e o seu sentimento religioso. (POHLENZ apud Reale, 2015, p. 18)

O grande problema das “impressões catalépticas” é o estabelecimento da possibilidade da busca daquilo que concerne à esfera supratemporal através de elementos supertemporais. Reale afirma que a base do conhecimento para os estóicos “é a sensação (*aísthesis*), que é uma impressão provocada pelos objetos sobre os nossos órgãos sensoriais. Essa impressão se transmite à alma através dos sentidos e nela se exprime, gerando assim a representação (*phantasia*)” (REALE, 2015, p. 22). Quando Justino enaltece a ética estóica reconhece o valor de seus princípios instados no espaço dinâmico supertemporal. Quando a questão circunscreve as asserções supratemporais rejeita-as cabalmente. A fim de fortalecer a asseveração, citar-se-á Dial. 2.3 a fim de apreender a perspectiva de Justino acerca das proposições concernentes ao ente supratemporal, em seus termos: “ἐγὼ τε κατ' ἀρχὰς οὕτω ποθῶν καὶ αὐτὸς συμβαλεῖν τούτων ἐνί, ἐπέδωκα ἑμαυτὸν Στωϊκῷ τινι· καὶ διατρίψας ἱκανὸν μετ' αὐτοῦ χρόνον, ἐπεὶ οὐδὲν πλέον ἐγίνετό μοι περὶ θεοῦ (οὐδὲ γὰρ αὐτὸς ἠπίστατο, οὐδὲ ἀναγκαίαν ἔλεγε ταύτην εἶναι τὴν μάθησιν)⁴⁴⁸”. O contato com o estóico não fora superficial, o apologista faz questão de destacar que passara tempo suficiente com ele, mas de nada lhe serviu para alcançar o conhecimento sobre Deus, pois desprezava esse conhecimento. Ao longo do *corpus justiniano* a teoria dos “ciclos cósmicos” (conflagração) é rechaçada⁴⁴⁹, pois atenta contra a concepção do Deus criador cristão. Segundo os estóicos, periodicamente um fogo divino e criador destruiria e recriaria o mundo. Deus estaria implicado nesse processo, sendo destruído e recriado ciclicamente. Portanto, Deus, na acepção estóica, é imanente, restrito a supertemporalidade, identificavam o “seu Deus-*physis-lógos* como *fogo* artífice, como o heraclítico ‘raio que tudo

⁴⁴⁸ “Pour ma part, au début, j'éprouvai à mon tour le même désir d'entrer en relation avec l'un de ces philosophes, et je me confiai à un Stoïcien. Après avoir passé en sa compagnie suffisamment de temps, comme je n'avais rien acquis de plus au sujet de Dieu – il ne le connaissait pas lui-même, et disait que cette Science n'est pas nécessaire.” (PhB, p. 189) “Eu mesmo, no início, desejando também reunir-me com algum deles, coloquei-me nas mãos de um estóico e passei bastante tempo com ele. Todavia, percebi que nada me adiantava para o conhecimento de Deus, pois nem sequer ele sabia nada, nem dizia que esse conhecimento era necessário.” (ISEB, p. 111)

⁴⁴⁹ I Apol. 20.2-4.

governa” (DIELS-KRANZ apud Reale, 2015, p. 52). A síntese de Reale acerca da conflagração descreve precisamente a doutrina dos “ciclos cósmicos”:

[...] o fogo cria em certa medida e em certa medida destrói: consequentemente, ao fatídico cumprimento dos tempos, advirá uma conflagração universal, ou seja, uma geral combustão do cosmo (*ekpyrosis*), que será também uma espécie de universal purificação, e tudo será fogo [von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 98ss. E 497; II, frs. 585ss. e 596ss.]. Seguir-se-á um novo nascimento (*palingénesi*) e tudo se construirá exatamente como antes (*apokatástasi*). Renascerá o cosmo, esse mesmo cosmo que eternamente continuará a ser destruído e reproduzir-se não só na sua estrutura geral, mas também nos acontecimentos particulares (o eterno retorno): renascerá cada homem sobre a terra e será tal como foi na precedente vida, até nos mínimos pormenores. (REALE, 2015, p. 67)

A fim de superar o desacerto, Justino arrazoa sobre o verdadeiro sentido da conflagração (ἐκπύρωσις). Em I Apol. 45.1 emprega a expressão ao se referir ao juízo final, enquanto não se completasse o número de “bons e virtuosos” acrescentados, não seria “levada a cabo a conflagração universal⁴⁵⁰”. Salmo 110.1-3 é citado pelo apologista como comprovação da asserção. A consumação pelo fogo adquire status conceitual nas *Apologias*, a doutrina é amplamente difundida no *corpus justiniano*, e.g., I Apol. 12.2; 15.1; 16.2, 12-13; 17.4; 20.1-2; 21.6; 28.1; 44.5; 45.6; 52.3, 8; 53.8; 54.2; 60.9; II Apol. 1.2; 2.2; 6(7).2, 5; 7(8).3-4; 9.1. Se a encarnação de Jesus Cristo é considerada prova inequívoca que agrega à “revelação”, o caráter de verdade absoluta, a descrição do juízo final impingido pela “conflagração universal” não cíclica teria o mesmo valor, pois fora anunciada pelos profetas e confirmada pelos apóstolos, sendo assim, é verdadeira constatação dos eventos futuros.

Em I Apol. 57.1 afirma que os demônios intentavam contra a asseveração, em seus termos: “Os demônios não conseguem convencer que não haverá a conflagração para castigar os ímpios, do mesmo modo que não conseguiram esconder a Cristo depois que ele nasceu⁴⁵¹”. Mesmo constatando o insucesso dos demônios, Justino reconhece que há suposições sob sua influência que afrontam tais princípios, i.e., o juízo pelo fogo e a vinda de Jesus Cristo. Em I Apol. 60.8-10 o apologista reafirma a doutrina e indica que há asseveração consentânea em proposições filosóficas, contudo, devem sua origem à revelação. Dada a importância do excerto, citá-lo-á na íntegra: “8. καὶ ὥς ἐκπύρωσιν γενήσεσθαι διὰ Μωυσέως προεμήνυσε τὸ προφητικὸν πνεῦμα, ἀκούσατε. 9. ἔφη δὲ οὕτως· Καταβήσεται αἰείζων πῦρ καὶ καταφάγεται μέχρι τῆς ἀβύσσου κάτω. 10. οὐ τὰ αὐτὰ οὖν ἡμεῖς ἄλλοις δοξάζομεν, ἀλλ’ οἱ πάντες τὰ

⁴⁵⁰ ISEB, p. 60. Asserção em sentido consentâneo é oferecida em II Apol. 6(7).1.

⁴⁵¹ ISEB, p. 73.

ἡμέτερα μιμούμενοι λέγουσι⁴⁵²”. A doutrina da “conflagração” tem suas raízes na revelação, a declaração mosaica subscrita em Deuteronômio 32.22 é prova oferecida pelo apologista. Qualquer doutrina que se assemelhe a essa é imitação da revelação. Dado o arrazoa, sugerir-se-á que Justino conceba a doutrina dos “ciclos cósmicos” criada pelos estóicos, uma imitação deturpada da asseveração mosaica. Os demônios corrompem a verdadeira doutrina da “conflagração” ao proclamar desacertos por intermédio dos estóicos.

Além da doutrina dos “ciclos cósmicos”, o apologista assevera contra o determinismo⁴⁵³ estóico. Em I Apol. 6(7).3-5 afirma “que cada um age bem ou peca por sua livre determinação”. A sentença é um contraponto ao determinismo estóico. Ao resumir a doutrina afirma que para os filósofos da Stoa “os homens agem ou sofrem por necessidade do destino⁴⁵⁴”. Para exemplificar a questão cita o caso de Sócrates, os estóicos teriam atribuído sua perseguição ao destino determinado, contudo, Justino afirma que “os homens que se comprazem na maldade⁴⁵⁵” o perseguiram sob influência dos demônios, seu acesso seminal ao *Logos* seria a motivação primária dos atos malignos que lhe foram impingidos (cf. I Apol. 5.3; II Apol. 6(7).3-4). Segundo Justino, “a natureza de tudo o que tem princípio é esta: ser capaz de vício e de virtude, pois ninguém seria digno de louvor se não pudesse também voltar-se para um desses extremos⁴⁵⁶”. Se é cômico do desacerto estóico, é devedor da “revelação”. Em I Apol. 43.2 afirma que os profetas lhe ensinaram que “os castigos e tormentos, assim como as boas recompensas, são dadas à cada um conforme as suas obras⁴⁵⁷”. Se o determinismo fosse assentido como verdadeiro nenhum homem poderia ser considerado bom ou mau, pois o condicionamento inviabilizaria a mudança do comportamento. Em I Apol. 43.6 afirma que o ὁληθῆς λόγος enquadra o determinismo estóico como impiedade e iniquidade. A fim de robustecer seu argumento, descreve o propósito de Deus na criação: os homens, diferentemente das árvores e dos animais, foram criados com a capacidade de agir por livre determinação.

O ὁληθῆς λόγος é a vara de medida da verdade. Como defendido outrora, o conceito é referente tanto a Jesus Cristo quando aos seus ensinamentos, i.e., a revelação. “Em sua refutação da

⁴⁵² “8. And hear how the prophetic Spirit indicated beforehand through Moses that the conflagration will come about. 9. Its spoke thus: ‘Everlasting fire will come down and will consume unto the depth beneath. 10. It is not we, then, who have the same opinions as others, but everyone speaks in imitation of what we say.’” (DMPP, 235, 237) “8. Que haverá uma conflagração universal, escutai como o Espírito profético o anunciou de antemão. 9. Ele diz o seguinte: “Descerá um fogo sempre vivo e devorará o abismo até embaixo”. 10. Portanto, não somos nós que professamos opiniões iguais aos outros, e sim todos, por imitação, repetem as nossas doutrinas.” (ISEB, p. 75)

⁴⁵³ II Apol. 6(7).4.

⁴⁵⁴ ISEB, p. 97.

⁴⁵⁵ ISEB, p. 22.

⁴⁵⁶ *Ibid.*

⁴⁵⁷ ISEB, p. 58.

posição estoica, Justino claramente se baseou em uma crítica filosófica existente para promover uma defesa da liberdade humana que era de importância fundamental para sua própria postura religiosa, mas é dos próprios profetas que ele começa seu argumento, porque ensinam que há punição por mau comportamento e recompensa pelo bem, e isso não é compatível com o determinismo” (MINNS; PARVIS, 2014. 60).

As contradições detectadas por Justino não apenas atestam a necessidade da verdade revelada, é a partir da delimitação dos desacertos que o cristianismo se arvora como religião verdadeira. Étienne Gilson argumentou que “o que parece ter impressionado Justino e seus sucessores não é apenas a incoerência das especulações filosóficas, mas principalmente a coerência das respostas dadas aos problemas filosóficos por uma doutrina que, em vez de se oferecer como uma filosofia entre tantas outras, se apresentava como única religião verdadeira” (GILSON, 2006, p. 37). O que de verdadeiro fora assentido pelo Pórtico dizia respeito a influência do *Logos* seminal. Já os desacertos, atestariam a insuficiência do *Logos* seminal e a necessidade da “revelação”, meio de acesso ao *Logos* total, único caminho para a verdade absoluta. Segundo Pohlenz, “O cristianismo derrotou o Pórtico com o vigor de sua ideia religiosa, mas essa vitória foi favorecida porque o cristianismo extraiu do adversário suas ideias mais profundas e fascinantes. Boa parte do antigo patrimônio do pensamento helênico penetrou assim na nova religião graças à mediação do Pórtico.” (POHLENZ apud Padovese, 1999, p. 133).

A frase final do excerto destacado de Pohlenz estabelece dificuldade, o cristianismo é dependente do helenismo ou vice-versa? Há uma corrente de teóricos clássicos, e.g., Von Harnack, que defendem que o cristianismo fora infectado pelo helenismo. A convicção gera desconfiança quanto às obras dos autores apologistas, sendo os escritos de Justino considerados o ponto de partida do contágio, pois é o precursor da abordagem conciliatória. Paul Tillich confronta a postura de modo vigoroso:

Harnack e seus seguidores achavam que o cristianismo antigo havia sido infectado pelo intelectualismo grego. Mas há duas coisas erradas nessa crítica. Em primeiro lugar, “intelectualismo grego” é termo inadequado porque os gregos sempre estiveram profundamente interessados na verdade. Com poucas exceções, a verdade que buscavam era verdade existencial, concernente à sua existência, capaz de salvá-los da existência deformada e elevá-los ao Uno permanente. As congregações cristãs primitivas entendiam a verdade do mesmo jeito. A verdade não era mero conhecimento teórico sobre os objetivos, mas a participação cognitiva na nova realidade aparecida no Cristo. Sem essa participação, a verdade não era possível e o conhecimento seria apenas abstrato e sem sentido. Era o que queriam dizer quando combinavam conhecimento e ser. A participação no novo ser era

participação na verdade, no verdadeiro conhecimento. (TILLICH, 2004, p. 43-44)

O acesso à verdade absoluta transcende a racionalidade humana, em primeiro lugar, porque é resultado exclusivo da revelação, em segundo lugar, porque o ἀληθὴς λόγος não é apenas uma mensagem ou princípio regulador, mas também o mediador que redime a humanidade. Por esse motivo, “ninguém pode realizar essa triagem do verdadeiro e do falso nos sistemas dos filósofos, a não ser que conheça de antemão a verdade, e ninguém a conhece de antemão, se Deus não a ensinar pela revelação, isto é, se não a aceitar pela fé” (GILSON, 2006, p. 38).

3.2.1. Conclusão.

A investigação acerca dos princípios filosóficos estoicos supracitados atende à intenção apologética de Justino. A síntese da argumentação pode ser disposta nos seguintes termos: (a) o *Logos* seminal operava entre os filósofos antes da encarnação; (b) suas proposições verdadeiras são resultado da infusão do *Logos* seminal; (c) tanto a influência dos demônios quanto à parcialidade do *Logos* resultaram em desacertos, e.g., as teorias do “determinismo” e “conflagração”; (d) o ἀληθὴς λόγος vai de encontro às asseverações incorretas; (e) a “revelação” é o único meio para obtenção da verdade absoluta, ela é o único ἀληθὴς λόγος, pois diz respeito tanto ao agente que infundiu-se entre os homens quanto ao produto final escriturístico.

Para Justino o conhecimento da verdade não deriva de “impressões catalépticas”, é o resultado da operação de Deus nos homens, permitindo-lhes acessar a revelação, única via para a verdade absoluta. Tanto seu relato de conversão (Dial. 7.2-8.2) quanto o encerramento de sua *Apologia* (II Apol. 15.4 [I Apol. 70.3]) atestam a passividade humana quanto à iluminação divina e o acesso à verdade. A diferença entre o filósofo cristão, aquele que acessou a “revelação, e o filósofo secular é o meio de obtenção da verdade; o primeiro deposita todo o processo em suas próprias forças: “todo o seu trabalho leva apenas a apreender um minúsculo fragmento da verdade total, imersa numa massa de erros contraditórios de que ele é incapaz de separá-la. De outro lado, o filósofo cristão: sua fé lhe dá a posse de um critério, de uma regra de juízo, de um princípio de discernimento e de seleção, que lhe possibilitam tornar a verdade racional a si mesma, libertando-a do erro em que ela a embaraça.” (GILSON, 2006, p. 39).

3.2. A revelação e o conhecimento de Deus (tese 2).

Antes de sua conversão travou um diálogo com o ancião, em Dial. 3.7 – ainda impregnado pelas doutrinas filosóficas das escolas que frequentou – expressa sua convicção acerca do conhecimento de Deus:

– Οὐ γάρ, φημί.
 – Πῶς οὖν ἄν, ἔφη, περὶ θεοῦ ὀρθῶς φρονοῖεν οἱ φιλόσοφοι ἢ λέγοιεν τι ἀληθές, ἐπιστήμην αὐτοῦ μὴ ἔχοντες, μηδὲ ἰδόντες ποτὲ ἢ ἀκούσαντες;
 – Ἄλλ' οὐκ ἔστιν ὀφθαλμοῖς, ἦν δ' ἐγώ, αὐτοῖς, πάτερ, ὁρατὸν τὸ θεῖον ὥς τὰ ἄλλα ζῶα, ἀλλὰ μόνῳ νῶ καταληπτόν, ὥς φησι Πλάτων, καὶ ἐγὼ πείθομαι αὐτῷ⁴⁵⁸.

O apologeta estava convencido de que o conhecimento de Deus seria alcançado por catalepsia (καταληπτόν), i.e., compreensão intelectual. Justino atribuiu a convicção aos ditos de Platão (φησι Πλάτων). No item anterior, fora examinada a relação entre o conhecimento racional e revelado do verdadeiro, no que concerne à “teologia⁴⁵⁹” estóica, a “doutrina dos ciclos cósmicos” é tomada por Justino como suposição equivocada acerca de Deus. Cabe ao presente item examinar a forma como o apologeta expressa a concepção de Deus e quais os desacertos apontados, à exceção da doutrina estóica examinada há pouco.

O ponto de partida da investigação circunscreve-se à necessidade de elucidar o significado de φησι Πλάτων no *corpus justiniano*. Em Dial. 4.1, ao ser confrontado pelo ancião, asseriu que a inteligência era suficientemente forte, capaz de conhecer a Deus sem que estivesse adornada pelo Espírito Santo. Sua declaração, assim como a anterior, assenta-se nas doutrinas platônicas apreendidas na última escola onde empreendera seus estudos. A possibilidade do conhecimento de Deus é atribuída ao “olho da mente (τοῦ νοῦ ὄμμα⁴⁶⁰)”; em § 2 a “alma” presente no corpo, considerada divina e imortal (ἡ ψυχὴ θεία καὶ ἀθάνατός ἐστι); em § 3 a

⁴⁵⁸ “Non, certes, dis-je.

— Comment donc, reprit-il, les philosophes pourraient-ils, sur Dieu, avoir quelque conception juste, ou dire quelque chose qui pût être vrai, alors qu'ils n'en ont point la science, puisqu'ils ne l'ont ni vu ni entendu?

— Mais, père, repris-je, ce n'est point par les yeux, que pour ces philosophes le divin est visible, comme le sont les autres êtres vivants, mais c'est pour la pensée seule qu'il devient saisissable, comme le dit Platon, et je me fie à lui” (PhB, p. 195). “Eu respondi:

— Claro que não.

Ele replicou:

— Então como os filósofos entendem ou falam corretamente sobre Deus se não têm ciência dele, pois não o viram, nem jamais o ouviram?

Eu contestei:

— Mas a divindade, pai, não é visível como os outros seres vivos. Ela é apenas compreensível à inteligência, como disse Platão, e eu acredito nele” (ISEB, p. 115).

⁴⁵⁹ Empregamos a expressão em acepção moderna, desapegada de sentido técnico e conceitual.

⁴⁶⁰ O conceito encontra ecos na República 533d (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα); Sofista 254a (τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα).

sensatez e justiça. No capítulo anterior, em Dial. 3.5, após ser indagado pelo ancião com a pergunta “A quem chama de Deus?”, Justino assere: “Τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως αἰεὶ ἔχον καὶ τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις αἴτιον, τοῦτο δὴ ἐστὶν ὁ θεός” (“Deus é aquele que é sempre encontrado do mesmo modo. Ele é invariável e também a causa do ser de todos os outros seres⁴⁶¹”). A sentença é amplamente observada no *corpus platonicum*, e.g., Fédon 78c; Sofista 248a; República VI.484b.

Mesmo após sua conversão Justino não desconsiderou todos os aspectos da doutrina platônica acerca de Deus. Em I Apol. 59.1 afirma que “do Verbo que falou pelos profetas, Platão tomou o que disse sobre Deus ter criado o mundo, transformando uma matéria informe⁴⁶²”. Para o apologista o fundamento de Platão fora a “revelação”, i.e., Gênesis 1.1-3. Na sentença, a declaração mosaica é atribuída ao προφήτικὸν πνεῦμα, como defendido outrora, expressão sinonímica ao λόγος. Se Platão acertou em alguns aspectos de sua doutrina sobre Deus foi devido a “revelação”. No capítulo seguinte, investiga excertos do *Timeu* de Platão, apontando para aquilo que considerava os traços da revelação na obra do filósofo. Após citar o excerto 36.b do *Timeu* (Ἐχίασεν αὐτὸν ἐν τῷ παντί: Deu-lhe a forma de X no universo) afirmou que a sentença fora tomada de Moisés e deveria ser tomada como uma prefiguração da cruz. Segundo Niehoff, Justino foi o primeiro a fazer menção direta ao *Timeu* de Platão, propondo plausibilidade entre o platonismo e o cristianismo⁴⁶³.

O trato de Justino quanto ao escopo platônico acerca de Deus é notadamente transformado. Antes de sua conversão considerava o “olho da mente”, a “alma” e a “sensatez e justiça” trajetos seguros ao conhecimento de Deus. Após sua conversão a revelação torna-se matriz para o conhecimento de Deus. Se Platão realmente acertara em suas proposições, era devedor da revelação. Em II Apol. 10.6b cita uma importante passagem do *Timeu*, i.e., 28c: Τὸν δὲ πατέρα καὶ δημιουργὸν πάντων οὐθ’ εὐρεῖν ῥάδιον, οὐθ’ εὐρόντα εἰς πάντας εἰπεῖν ἀσφαλές (“Não é fácil encontrar o Pai e artífice do universo, nem, quando o tivermos encontrado, é seguro dizê-lo a todos⁴⁶⁴”). Barnard assevera que a citação estabelece dificuldade exegética, pois Justino “frequentemente afirma que Deus é inefável e inominável. [...] No entanto, Platão fala apenas do Demiurgo e não da inefabilidade de Deus.” (BARNARD, 1967, p. 36). Os pontos de contato entre a doutrina de Deus platônica e *justiniana* entrecrocaram-se

⁴⁶¹ ISEB, p. 114.

⁴⁶² ISEB, p. 74.

⁴⁶³ NIEHOFF, Maren R. *Justin’s Timaeus in light of Philo’s Timaeus*. The Studia Philonica Annual 28 (2016): 0–00. Acessado em 20/02/2019 em: https://www.academia.edu/28166895/07_Niehoff.doc

⁴⁶⁴ ISEB, p. 101.

quando o assunto é a ontologia da deidade. Segundo Gilson, “um deus platônico é um indivíduo vivo dotado de todos os atributos fundamentais de uma Ideia. É por esta razão que uma Ideia platônica pode ser mais divina do que um deus, não sendo, no entanto, um deus. [...] o atributo principal de um deus platônico é, tipicamente, o fato de ser uma providência para o homem” (GILSON, 2003, p. 34-35).

Não apenas o problema da impossibilidade da supertemporalidade de Deus é apresentado por Justino. O apologista acusa tanto as práticas ateístas quanto a adoração às divindades produzidas pelos poetas sobre influência dos demônios. A confrontação dos dois desacertos assume papel importante em seu *libellus*, em primeiro lugar, porque precisava refutar acusação emitida contra os cristãos, i.e., ateus; em segundo lugar, provar que o Deus cristão único e verdadeiro seria uma forma de atestar a plausibilidade do cristianismo. Em síntese, a confrontação de Justino vai de encontro às infinitas formas de deus descritas pela filosofia e cosmogonia pagãs. À guisa de ilustração, cabe destacar que para os estóicos “o Deus que é *Physis*, é também *lógos*, vale dizer, princípio de inteligência, racionalidade e espiritualidade. E compreende-se que, uma vez negada a existência de qualquer realidade e de qualquer substância que não seja material e corpórea, esse princípio de inteligência e de racionalidade só pode ser imanente à matéria e não pode, ontologicamente, ser diferente da matéria e da corporeidade.” (REALE, 2015, p. 51).

Mesmo que algumas proposições filosóficas tenham exposto aspectos verdadeiros concernentes à Deus, não há evidência de sua supratemporalidade e singularidade nas asserções. O divino é imanente e corpóreo, consubstancia-se no mundo criado. Em I Apol. 20.2, ao confrontar o desacerto estóico, afirma: “os filósofos estóicos têm por dogma que o próprio Deus se dissolverá em fogo e afirmam que novamente, por transformação, o mundo renascerá. Nós, porém, consideramos Deus, o criador de todas as coisas, superior a todas as transformações⁴⁶⁵”. O verbo μεταβάλλω – flexionado no *particípio presente médio/passivo genitivo plural* (μεταβαλλομένων: transformações/mutações) – carrega como acepção básica “virar” ou “mudar de pensamento”. Sugerir-se-á que o apologista assevera contra o princípio estóico, mas também confronta as asserções equivocadas acerca de Deus de modo generalizado.

Quando os demônios atuam de modo mais enfático, o desacerto é considerado mais evidente e grosseiro. Em I Apol. 9.1, ao travar embate contra a idolatria, afirmou: “Nós não cremos que Deus tenha semelhante forma, que alguns dizem imitar para tributar-lhes honra⁴⁶⁶”.

⁴⁶⁵ ISEB, p. 37.

⁴⁶⁶ ISEB, p. 25.

A atribuição de nomes e formas que não correspondam sua supratemporalidade é iniquidade aos olhos do apologista. O idólatra comete iniquidade contra Deus, pois “tendo ele glória e forma inefável, dá-se o nome de Deus a coisas corruptíveis e que necessitam de cuidado⁴⁶⁷”. O combate a corrupção das imagens falsas de Deus é descrito em I Apol. 13.3, na qual o apologista afirma que os cristãos creem no “Deus imutável, aquele que existe desde sempre e criou o universo⁴⁶⁸”.

Não apenas Deus é descrito como ente supratemporal, seu *Logos* também recebe o atributo. I Apol. 14.1 assevera contra a ação dos demônios, em seguida afirma que “depois de crer no Verbo, nós nos afastamos deles e, por meio do Filho, seguimos o único Deus unigênito⁴⁶⁹”. A afirmação converge à segunda tese do capítulo 23, i.e., (ii) Jesus Cristo é o primogênito de Deus e mestre dos homens. Em sentido consentâneo, I Apol. 16.6-8, cita Mt. 22.37-39 e Mc. 10.18⁴⁷⁰, sua intenção é atestar a singularidade de Deus, aqueles que não vivem segundo seus ensinamentos não são dignos de serem chamados cristãos (§ 8). Os principais afrontadores da divindade de Cristo foram os poetas e mitólogos, a operação dos demônios resultou em proclamações similares aos relatos dos profetas, mas, contudo, o problema acerca da forma não é superado. Toda a cosmogonia produzida pelos poetas e mitólogos circunscrevia as divindades à esfera supertemporal. Hermes, filho de Zeus, considerado o *λόγος* pela cosmogonia vigente, não transcende a realidade física. Assim como as demais deidades (cf. I Apol. 21), todos os deuses pagãos seriam, na acepção de Justino, imagens de demônios (cf. I Apol. 41.1) Sugerir-se-á que o desacerto é fruto da condição humana, a verdade absoluta só é possível através da “revelação”, i.e., a infusão do *Logos* divino nos homens. A supratemporalidade das divindades pagãs é fruto da limitação humana. Mesmo os filósofos que participaram seminalmente do *Logos* incorreram em desatinos. A intenção de circunscrever a deidade ao espaço supertemporal resulta da limitação humana, pois indivíduos supertemporais não conseguem perscrutar o que é supratemporal a não ser por intermédio da “revelação”.

A solução para a questão é observada no uso de terminologia negativa observada ao longo do *corpus justiniano*. Segundo Altaner e Stuiber, para Justino e outros apologistas “Deus não tem nome, nem origem. Negam sua onipresença substancial no universo. Deus habita em

⁴⁶⁷ *Ibid.*

⁴⁶⁸ ISEB, p. 29.

⁴⁶⁹ *Ibid.*

⁴⁷⁰ Mt. 22.37: “Respondeu-lhe Jesus: Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu entendimento. 38 Este é o grande e primeiro mandamento. 39 O segundo, semelhante a este, é: Amarás o teu próximo como a ti mesmo.” (ARA) Mc. 10.18: “Respondeu-lhe Jesus: Por que me chamas bom? Ninguém é bom senão um, que é Deus.” (ARA)

regiões supracelestes, não pode deixar seu lugar e, portanto, tampouco, aparecer no mundo [Dial. 60; 127]. Deus se chama “Pai” pela principal razão de ser *patèr tou páton* [II. Apol. 6]” (ALTANER; STUIBER, 1988, p. 185). Mesmo sendo onipresente e supratemporal, manifestou-se no mundo através do *Logos*, outrora agente em estágio seminal e, posteriormente a encarnação, totalmente revelado. Os que participaram do *Logos* puderam asserir acerca de Deus quanto a seu ato criativo, Platão delimita com precisão que a criação é fruto da transformação da matéria informe por Deus.

Moreschini afirmou, ao analisar o emprego da terminologia negativa, que “é preciso tirar de Deus todo nome, para conhecê-lo como efetivamente é” (MORESCHINI, 2008, 39). Quando investiga o emprego no *corpus justiniano* assere que

Justino é o primeiro filósofo cristão que procura estabelecer a validade do emprego de *termos negativos* para sustentar a ideia da transcendência divina. [...] Um dos conceitos mais importantes na teologia de Justino e que ficaria na tradição cristã é o de que Deus é não-gerado (cf. I 14.25.49; II 6 e 12). A não-geração, para Justino, implica a falta de nomes, porque dar um nome pressupõe a presença anterior de um que dê o nome (II 6); como, pois, está privado de nomes, Deus é também inefável (I 61). [...] Fundamental nos apologistas é a afirmação de que a transcendência de Deus está sempre ligada à encarnação, no sentido de que o Filho de Deus é o instrumento mediante o qual Deus se torna visível (I 63)”. (Pg. 79)

A cristologia de Justino não atende apenas a intenção de fazer a doutrina do *Logos* convergir à pessoa de Jesus Cristo, ela visa derribar integralmente qualquer asserção que intente limitar Deus à um elemento supertemporal, i.e., um ídolo, uma ideia, uma divindade, *inter alia*⁴⁷¹. Nenhum relato antropomórfico ou antropocósmico é admitido por Justino, pois os predicados de Deus, e de seu *Logos*, não concernem a dimensão supertemporal. O *Logos*, é o epicentro da argumentação filosófica acerca da imanência do divino, o fato de ter se manifestado entre os homens seminalmente e encarnado não limita sua transcendência, ele continuou a todo instante sendo Deus. Minns e Parvis afirmam que

Justino acreditava que Jesus de Nazaré era a encarnação de um poder racional (δύναμιν ... λογικήν) gerado por Deus de si mesmo no princípio, diante de todas as criaturas, e que esse poder é chamado por vários nomes nas escrituras: “Glória do Senhor”, “Filho”, “Sabedoria”, “Mensageiro”, “Deus”, “Senhor”, “*Logos*” e “comandante” (Dial. 61,1). Ele é chamado de “*Logos*” ou Palavra principalmente porque ele é o instrumento da revelação de si mesmo para os seres humanos, mas *logos* também se refere àquilo que torna a fala inteligível possível, a saber, racionalidade ou a faculdade de pensar. [...] Quando pronunciamos uma palavra, podemos dizer que geramos a palavra. Embora isso signifique que a palavra que proferimos seja agora algo distinto e externo a nós, não se segue que o conceito que a palavra externa representa tenha sido removido de nossas mentes, ou em

⁴⁷¹ cf. I Apol. 26; 27.4; 41.1; 53.6.

qualquer sentido reduzido. (Dial. 6.1,2) (MINNS; PARVIS, 2009, p. 61)

O uso da terminologia negativa no *corpus justiniano* é profundamente exaustiva. Em onze passagens emprega a palavra ἀγεννήτω⁴⁷² (ingerado) ou sentenças símiles; o termo ἄνωνόμαστον (inominável) ou afirmação consentânea é observada em três excertos⁴⁷³. As palavras “imutável” (I Apol 13.4), “incorrutível” (Dial. 5.4) e “impassível” (I Apol. 25.2) são empregadas isoladamente. A expressão ἀρρήτου (inexprimível) e sentenças semanticamente convergentes constam em sete passagens⁴⁷⁴. A terminologia negativa assume função determinante na doutrina de Deus de Justino. Ao descrever o que Deus não é, singulariza-o frente às diversas proposições filosóficas que circunscrevem a deidade ao espaço dinâmico supertemporal; derriba a elaborada mitologia proferida pelos poetas e mitólogos; desmorona a cosmogonia vigente indo de encontro à infinidade de ídolos produzidos por mãos humanas.

Além da terminologia negativa, Justino emprega duas expressões semanticamente consentâneas a fim de descrevê-lo enquanto criador. Os termos ποιητής⁴⁷⁵ ou δημιουργός⁴⁷⁶ descrevem ao longo do *corpus justiniano* o ente divino enquanto agente no mundo. Ao caracterizar Deus como autor de tudo o que é criado reforça sua supratemporalidade. As expressões, assim como a terminologia negativa, alijam Deus da imanência, contudo, não o torna alheio ao mundo e aos seres criados, segundo Justino “Deus não fez o mundo por acaso, mas por causa do gênero humano, e já dissemos que ele se compraz com aqueles que imitam as suas qualidades e, em troca, se desagrada com aqueles que, por palavras ou obras, se entregam ao mal⁴⁷⁷”. Através da criação o homem pode apreender parcial e insuficientemente a Deus, a racionalidade não dá conta de conhecê-lo, pois não é supratemporal. Através da racionalidade é possível perscrutar os aspectos sensíveis da deidade, i.e., seus traços no espaço supertemporal. Platão asseverou corretamente sobre o produto final da criação, os estóicos não obtiveram o mesmo êxito. A asserção mais elementar acerca de Deus proveniente da revelação é magnamente superior à proposição filosófica mais sofisticada. Através da “revelação” a intenção e o processo criativo de Deus são descritos; as predições futuras, sendo a mais considerável a encarnação, morte, ressurreição e segunda vinda de Jesus Cristo, são atestadas; e destino final das criaturas é anunciado de antemão.

⁴⁷² I Apol. 14.1; 25.2; 49.5; 53.2; II Apol. 5(6).1; 12.4; 13.4; Dial. 5.4; 114.3; 126.2; 127.1.

⁴⁷³ I Apol. 61.11; 63.1; II Apol. 5(6).1.

⁴⁷⁴ I Apol. 9.3; 61.11; II Apol. 10.8; 12.4; 13.4; Dial. 126.2; 127.2.

⁴⁷⁵ I Apol. 20.2; 26.5; 38.2; 58.1; 67.2; Dial. 7.3; 16.4; 34.8; 35.5; 48.2; 50.1; 55.1; 56.1-23; 57.3; 58.1; 60.2-3; 67.6; 74.3; 84.2; 116.3; 117.5.

⁴⁷⁶ I Apol. 8.2; 13.1; 20.5; 26.5; 58.1; 63.11; II Apol. 10.6; cf I Apol. 10.2; 59.1.

⁴⁷⁷ II Apol. 3(4).2. ISEB, p. 94.

3.2.1. Conclusão.

O conhecimento racional de Deus pode ser disposto em três categorias: (a) consentaneidade filosófica; (b) desacerto filosófico; (c) elucubração mito-poética. A primeira categoria é representada pelo filósofo Platão, segundo Justino, o filósofo asseverou corretamente acerca do Deus criador e do mundo criado por ele. Contudo, como afirmado anteriormente, o conhecimento filosófico alijado da “revelação” é obscuro. A supratemporalidade de Deus não é consistentemente asseverada, embora alcance êxito em descrever o processo de criação, não repete a proeza ao destacar a deidade para além do espaço dinâmico supertemporal.

A segunda categoria diz respeito às proposições estoicas. Para Justino a escola não oferece nenhum conhecimento satisfatório acerca de Deus, pelo contrário, a deidade é desprezada. A análise comparativa entre o *corpus justiniano* e as proposições filosóficas estoicas delimitam a raiz do desprezo à escola. A deidade estoica se confunde com a criação, havendo a possibilidade de ser dissolvida com ela na ocasião dos “ciclos cósmicos”. Se esse é o valor dado à deidade pela escola, há que se considerar que é, na verdade, um desprezo a figura de Deus.

A terceira, e última, categoria fundamenta-se na cosmogonia pagã. Esse é o conhecimento de Deus mais mal elaborado e grosseiramente desenvolvido, trata-se da influência dos demônios entre os poetas e os mitólogos. Nada há de original em suas proposições, tudo o que disseram deve ser considerado corrupção da “revelação” previamente anunciada pelos profetas através da infusão do *Logos* verdadeiro. A grosseria da elucubração mito-poética é notada na idolatria, os homens extraem elementos inanimados do espaço supertemporal, os modelam e adoram como se fossem deuses.

A “revelação” é a única via suficiente para o conhecimento de Deus, pois aplaca os desacertos filosóficos e mito-poéticos, assim como refina as asserções parcialmente verdadeiras. A “revelação” é indispensável ao conhecimento de Deus, pois é a palavra do próprio Deus, assim como criou o mundo, falou ao mundo, antes por intermédio do *Logos* seminal e agora (no tempo de Justino) como *Logos* verdadeiro e total, i.e., Jesus Cristo. Não é por acaso que Justino cita três vezes o excerto do evangelho de Mateus (11.27): “Ninguém conhece o Pai, a não ser o Filho; ninguém conhece o Filho, a não ser o Pai e aqueles aos quais o Filho o revelar” (cf. I Apol. 63.3, 13; Dial. 100.1).

3.4. A revelação e o conhecimento de Bem (tese 3).

A terceira e última tese, a saber, (iii) a revelação, precede a encarnação, os demônios corromperam-na. Exerce função dupla: ao mesmo tempo em que atua na esfera religiosa atinge os aspectos morais e éticos. Tanto a corrupção dos demônios na esfera religiosa e moral (ética) quanto a influência ἀληθῆς λόγος como regulador da justiça, piedade e filosofia foram averiguados em seções anteriores. Faz-se necessário colocar sob escrutínio a relação entre o conhecimento racional e revelado do bem.

Segundo Pierre Hadot, “a lei divina é, a um só tempo, o *Lógos* dos filósofos e o *Lógos* cristão; ela inspira a circunspeção na ação, a prudência, a atenção consigo mesmo, isto é, a atitude fundamental do estóico, que proporciona a tranquilidade da alma, disposição interior que todas as escolas procuram” (HADOT, 1999, p. 339). Como demonstrado anteriormente, Justino assente a doutrina ética estóica, pois converge ao *ethos* cristão. Seria a ética cristã uma apropriação integral da ética estóica? Em poucas palavras: não! Segundo Prestige, “era a ideia que era afeiçoada para servir à fé cristã, e não a fé que era afeiçoada para nela poder caber a concepção importada” (PRESTIGE apud Marques; Santos, 2013, p. 142). Para o apologista a infusão do ἀληθῆς λόγος não influi apenas em transformação racional, o *mito* cristão imbrica no *ethos*.

Em II Apol. 9 Justino estabelece as bases para a compreensão da relação entre a lei e Deus, trata-se do texto áureo acerca da questão. Dada a importância do excerto, citar-se-á na íntegra:

1. ἵνα δὲ μή τις εἴπῃ τὸ λεγόμενον ὑπὸ τῶν νομιζομένων φιλοσόφων, ὅτι κόμπτοι καὶ φόβητρά ἐστι τὰ λεγόμενα ὑφ’ ἡμῶν ὅτι κολάζονται ἐν αἰωνίῳ πυρὶ οἱ ἄδικοι, καὶ διὰ φόβον ἀλλ’ οὐ διὰ τὸ καλὸν εἶναι καὶ ἀρεστὸν ἐναρέτως βιοῦν τοὺς ἀνθρώπους ἀξιοῦμεν, βραχυπεῶς πρὸς τοῦτο ἀποκρινοῦμαι, ὅτι, εἰ μὴ τοῦτό ἐστιν, οὔτε ἐστι θεός, ἢ, εἰ ἔστιν, οὐ μέλει αὐτῷ τῶν ἀνθρώπων, καὶ οὐδὲν ἐστιν ἀρετὴ οὐδὲ κακία, καί, ὥς προέφημεν, ἀδίκως τιμωροῦσιν οἱ νομοθέται τοὺς παραβαίνοντας τὰ διατεταγμένα καλά. 2. ἀλλ’ ἐπεὶ οὐκ ἄδικοι ἐκεῖνοι καὶ ὁ αὐτῶν πατήρ, τὰ αὐτὰ αὐτῷ πράττειν διὰ τοῦ λόγου διδάσκων, οἱ τούτοις συντιθέμενοι οὐκ ἄδικοι. 3. ἐὰν δέ τις τοὺς διαφόρους νόμους τῶν ἀνθρώπων προβάλῃται, λέγων ὅτι παρ’ οἷς μὲν ἀνθρώποις τάδε καλά, τὰ δὲ αἰσχροῖς νενόμισται, παρ’ ἄλλοις δὲ τὰ παρ’ ἐκείνοις αἰσχροῖς καλά, καὶ τὰ καλά αἰσχροῖς νομίζεται, ἀκουέτω καὶ τῶν εἰς τοῦτο λεγομένων 4. καὶ νόμους διατάσσασθαι τῇ ἑαυτῶν κακίᾳ ὁμοίους τοὺς πονηροὺς ἀγγέλους ἐπιστάμεθα, οἷς χαίρουσιν οἱ ὅμοιοι γενόμενοι ἄνθρωποι, καὶ ὀρθὸς λόγος παρελθὼν οὐ πάσας δόξας οὐδὲ πάντα δόγματα καλὰ ἀποδείκνυσιν, ἀλλὰ τὰ μὲν φαῦλα, τὰ δὲ ἀγαθὰ· ὥστε μοι καὶ πρὸς τοὺς

τοιούτους τὰ αὐτὰ καὶ τὰ ὅμοια εἰρήσεται, καὶ λεχθήσεται διὰ πλειόνων, ἐὰν χρεία ᾖ. 5. τανῦν δὲ ἐπὶ τὸ προκείμενον ἀνέρχομαι⁴⁷⁸.

Embora o cerne do capítulo diga respeito à dimensão jurídica, salta aos olhos o ponto de partida da argumentação, i.e., o juízo pelo fogo. Os algozes do cristianismo menosprezavam a doutrina da “conflagração” não cíclica (ou cristã), atribuindo a ela função coercitiva. A acusação pode ser descrita nos seguintes termos: a virtude cristã nada mais é do que uma reação forçada derivada do medo da “conflagração”. Justino é enfático em sua refutação, se o juízo pelo fogo não é verdadeiro chegar-se-á a duas conclusões absurdas: Deus é indiferente aos seres humanos ou não existe (οὔτε ἔστι θεός). O argumento é um *reductio ad absurdum* buscando promover o choque filosófico nos receptores do *libellus*. O juízo supratemporal não está alijado do supertemporal, por isso não é estranho a Justino invocar a justiça por parte dos legisladores, o apologista tem em mente que o vício terreno implica em fogo condenatório e a virtude, simbolizada pela piedade e justiça, aplaca o juízo divino. Quando apresenta o ἀληθὴς λόγος como instrumento norteador da jurisprudência assente aos dois espaços dinâmicos onde opera, o supratemporal e o supertemporal. A própria atitude de buscar a virtude em quem lhes impinge injustiça já é um traço do ἀληθὴς λόγος presente entre os cristãos.

A ausência de um princípio moral e justiça tornaria a atividade dos legisladores obsoletas. Antes de avançar no exame do capítulo, há que se restaurar o capítulo vinte e oito da

⁴⁷⁸ “9.1. But suppose someone should repeat what is said by those who are considered to be philosophers, namely that what we say about the unjust being punished in eternal fire is bombast and scaremongering, and that it is because of fear that we require human beings to live virtuously, and not because it is noble and pleasing. I shall briefly answer that if what we say is not true, then God does not exist, or, if he exists, he has no care for human beings, and virtue is nothing and vice is nothing, and, as we said before, legislators unjustly punish those who violate noble laws. 9.2. But since these legislators are not unjust, and nor is their Father who teaches, by the Logos, to practise the virtues which are his, those who assent to these virtues are not unjust. 9.3. But suppose someone brings up the differences in human laws, human beings some things have been judged to be noble, some to be shameful, but among others the things judged shameful by the former are judged noble, and the noble shameful. Let him hear what we have to say in this matter too. 9.4. We know that evil angels have also established laws, like them in wickedness, in which human beings who have become like them rejoice. And right reason's contribution is to demonstrate that not all opinions nor all beliefs are noble, but that some are wicked and some good. As for me, I have said these and similar things, and will say them at length, if need be, to any such objectors. 9.5. But for the present I return to the matter at hand.” (DMPP, p. 303, 305, 307) “1. E os que se consideram filósofos não aleguem que são apenas ruídos e espantalhos o que afirmamos sobre o castigo que os iníquos sofrerão no fogo eterno e que nós exigimos que os homens vivam retamente por medo e não porque a virtude é bela e gratificante. A eles responderemos brevemente: se a coisa não é como dizemos, então não existe Deus ou, se existe, não se importa em nada com os homens; a virtude e o vício nada seriam, como já dissemos, nem os legisladores castigariam com justiça os que transgridem as boas ordenações. 2. Todavia, como os legisladores não são injustos e o Pai deles ensina, através do Verbo, a fazer o que ele mesmo faz, não são injustos os que a eles aderem. 3. E se nos objetam que existe diversidade de leis entre os homens e que aquilo que uns consideram bom, outros o consideram mau, e o que é belo para estes é vergonhoso para aqueles, respondemos da maneira que segue. 4. Em primeiro lugar, sabemos que os anjos maus estabelecem leis semelhantes à sua própria maldade, nas quais se comprazem os homens que estão com eles; por outro lado, ao chegar depois a reta razão, ela demonstra que nem todas as opiniões, nem todas as leis são boas, mas umas são boas e outras más. Assim ou algo semelhante responderemos a eles. E, se houver necessidade, o diremos mais em pormenores. 5. Por enquanto, volto ao que propus.” (ISEB, p. 99-100)

Primeira Apologia a fim abrandar as proposições do *reductio ad absurdum*. Como defendido anteriormente, o referido capítulo é uma paráfrase ou citação livre do primeiro capítulo da epístola do apóstolo Paulo aos Romanos. No excerto Justino assevera que a verdade é ingênita nos homens, pois Deus lhes criara de tal maneira, contudo, não viver sob a égide do que é verdadeiro é impiedade contra Deus. A fim de desafiar seus interlocutores ao exercício da verdade, assevera retoricamente: “εἰ δέ τις ἀπιστεῖ μέλειν τούτων τῷ θεῷ” (“Se alguém não crê, que Deus se preocupe com essas coisas⁴⁷⁹”). O verbo μέλω, flexionado no *presente do infinitivo ativo* (μέλειν), merece atenção. As acepções possíveis da expressão são “ser ansioso de antemão” e “tomar responsabilidade por algo ou alguém”. “Em consonância com este significado, as palavras usualmente se ocupam com objetos futuros.” (DITNT, p. 149) A acepção neotestamentária insere o conceito de “providência” à μέλω, “é porque Deus se preocupa com o homem, que este pode descarregar seus cuidados sobre Deus” (DITNT, p. 151). Quando a expressão diz respeito ao homem, o cuidado pessoal, nos moldes expostos no Sermão da Montanha, envolve a semântica da palavra. Dado o arrazoadado, sugerir-se-á que a preocupação de Deus quanto ao exercício da verdade diz respeito ao seu caráter providencial. A humanidade pode até rejeitar a verdade de Deus ingênita em todos, contudo dois caminhos lhe restarão: os sofismas e a maldade. O vício e a virtude perderiam sentido, pois a verdade não lhes seria mais referente, a impiedade e a iniquidade são atribuídas à adesão convicta à opinião. Portanto, os elementos de I Apol. 28 aplacam os dois elementos do *reductio ad absurdum* mencionado em II Apol. 9. (i) Deus não é indiferente aos seres humanos, pelo contrário, preocupa-se providencialmente com sua manutenção na verdade; (ii) Deus é existente, pois o princípio de moralidade e justiça lhe são referentes. Se há verdade e justiça no mundo é porque a parte divina ingênita nos homens tende a se manifestar.

Em I Apol. 28 a verdade ingênita é atribuída à busca pela verdade. Os homens se dispõem à verdade, pois lhe é ingênita. Em II Apol. 9 Justino apresenta um correspondente: é através do *Logos* (διὰ τοῦ λόγου) que os atos virtuosos são realizados, qualquer um que coadune a esse ensino não deve ser considerado injusto. A investigação até o momento permite estabelecer correspondência entre a verdade (τάληθῆ) e o *Logos*. Outro paralelo pode ser estabelecido a partir de I Apol. 44.10, excerto investigado no capítulo anterior. Justino afirma que as asseverações corretas dos filósofos têm origem detectável, vieram dos profetas (παρὰ τῶν προφητῶν). O apologista atesta que “junto a todos há a verdade seminal” (πᾶσι σπέρματα ἀληθείας). A expressão σπέρματα é amplamente empregada para se referir à manifestação

⁴⁷⁹ ISEB, p. 44.

seminal do *Logos*, quando comparado ao uso das duas expressões no *corpus justiniano* conclui-se que são semanticamente correspondentes. A partir dos paralelos traçados, sugerir-se-á que a variedade de expressões pode ser resumida na sentença ἀληθὴς λόγος. A “revelação” é verdadeira, pois é inspirada pelo *Logos* divino, ele é tanto o tema quanto o autor dos relatos atribuídos aos profetas e aos apóstolos; a verdade nos homens é fruto da infusão seminal do λόγος e aqueles que aderem a ela amalgamam-se à virtude e à justiça, aspectos supratemporais e eternos de Deus.

O ἀληθὴς λόγος é a síntese estruturante da argumentação de Justino, é ele que atesta a possibilidade de conexão entre o conhecimento racional e o revelado. Está manifesto entre os homens como princípio de virtude e justiça, relatado através da proclamação de antemão, i.e., λόγος προφορικός, e presente seminalmente (σπερματικός) em todos, tanto como verdade quanto como *Logos*. Ao invocar o ἀληθὴς λόγος no início da *Apologia*, Justino tem em mente todo o arrazoado exposto até o momento. O apologista não considerava apenas em hipótese o abandono e a subversão do ἀληθὴς λόγος, mas em seu contexto histórico imediato identificou a maldade e impiedade consequentes do abandono do ἀληθὴς λόγος materializados no *institutum neronianum*. Entendendo que o juízo terreno é uma prefiguração do juízo eterno, buscou reverter a jurisprudência ao expor a “revelação”, considerava que o assentimento desprovido de paixões e opiniões conduziria seus interlocutores ao caminho da virtude, filosofia e justiça. Sua disposição fora tanto um ato contra a injustiça do Estado quanto uma missão religiosa, sua intenção era que “Deus lhes concedesse conhecer a verdade” (II Apol. 15.4 [I Apol. 70.3]), há na asserção sentido religioso e desejo de conversão. A única filosofia verdadeira e segura é o cristianismo, a conversão de seus interlocutores seria a via mais consistente para promover a derribada da mazela jurídica. O ἀληθὴς λόγος exerceria função dupla no *corpus justiniano*, redimiria o séquito imperial de seus equívocos e os cristãos de seu martírio. Segundo Chadwick,

a redenção é um processo pelo qual Deus agiu em sua providência para controlar o mal e dissipar a ignorância que é a causa do pecado do homem. Deus enviou os profetas, inspirados pelo Espírito Santo para prever a vinda de Cristo. Cristo, o *Logos* universal e a Razão seminal, operaram através de Sócrates, Platão e os estóicos para deter a podridão moral da humanidade. É um sinal da profunda resistência do mal à direita e do bem que a filosofia teve seus mártires, como Sócrates e Musonius Rufus, bem como o povo eleito de Deus. (CHADWICK, 1965, p. 288)

Se o ἀληθὴς λόγος seminal está presente em todos os seres humanos, por que asseverar em seu favor? Em II Apol. 9.3 Justino continua o argumento jurídico que fundamenta a evocação do ἀληθὴς λόγος. No que diz respeito a legislação romana, o apologista afirma que

houve uma subversão de princípios, aquilo que deveria ser julgado como vergonhoso é considerado nobre e aquilo que deveria ser julgado como nobre é considerado vergonhoso, e.g., julgar alguém pelo nome (*christianos esse non licet*) que carrega e não por um crime que eventualmente tenha cometido. O apologista detectara que a influência dos anjos maus (τοὺς πονηροὺς ἀγγέλους) tomara proporções descomunais, eles estavam criando lei iníquas, aqueles que haviam desprezado a verdade incorriam em sofismas, vícios e iniquidades resultantes da opção que fizeram. Evocar o ἀληθὴς λόγος é fazer frente à essa realidade.

3.4.1. Conclusão

O conhecimento do bem obtido através da “revelação” transcende o conhecimento racional, pois é a acentuação da impressão da moralidade e virtude divina nos homens. O *Logos* seminal infundiu verdades parciais acerca do bem, a doutrina ética estoica atesta a asseveração. Contudo, a realidade contrária, a saber, a negação da verdade pelo séquito imperial, é o que dispôs o apologista a produzir seu *libellus*. Fundamentado em suas proposições doutrinárias, denunciou a ausência das marcas da verdade – i.e., piedade, virtude e filosofia – no aparato jurídico romano.

Justino faz questão de inserir no prólogo da *Apologia – Petition* – o ἀληθὴς λόγος, princípio sob o qual convergem os principais conceitos apontados ao longo da obra, a saber, Espírito profético, *Logos* e verdade seminal, *inter alia*. Trata-se de uma prefiguração de Jesus Cristo, tanto em ato quanto em palavra, tudo converge a ele e é a partir dele elevado. A injustiça, a impiedade e a irracionalidade só podem ser aplacadas pela infusão do *Logos* verdadeiro, ele é o instrumento que, agregando-se à verdade, bondade, filosofia e justiça (bem) seminal, lhes impingem transcendência, pois é elemento supratemporal. Em síntese, dispor ao *Logos* seminal é dispor a conversão a Cristo, a única via que aproxima suficiente e integralmente os homens da verdade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As *Apologias* de Justino são fonte inesgotável de pesquisa à academia brasileira, em primeiro lugar, porque não é um autor estudado proficuamente. Em segundo lugar, porque há um vasto campo a ser desbravado, o autor é o fundador de um segmento, a apologética cristã. Muitos temas ainda não estudados merecem atenção. Entre os erigidos ao longo da pesquisa, destacar-se-ão: o uso da *exegese tipológica*; os traços da *apologética de Justino nas obras de seus sucessores*; a *contribuição de Justino ao princípio teológico da Economia Divina*; a *recepção das Apologias no mundo pagão (Discurso Verdadeiro - Celso), inter alia*.

A presente investigação inclinou-se ao problema central das *Apologias*, a saber, a relação entre o conhecimento racional do verdadeiro e do bem concedido por Deus aos homens e a contribuição feita pela “revelação”. Considerar-se-á que o problema se coaduna ao propósito de seu *libellus*, ao asseverar que o Império cometeria injustiça, não visa estigmatizá-lo, pelo contrário, seu intento primário é resgatá-los à égide ἀληθὴς λόγος. Para dar conta do desafio, fundamentou sua argumentação nas três teses oferecidas em I Apol. 23, considerada pelo presente estudo como o centro nevrálgico das *Apologias*. Sendo as três teses dispostas nos seguintes termos: (i) o cristianismo é o único, mais antigo e verdadeiro ensino; (ii) Jesus Cristo é o primogênito de Deus e mestre dos homens; (iii) a revelação precede a encarnação, os demônios corromperam-na. A “revelação”, a partir dos fundamentos inseridos no *corpus justiniano*, adquire função jurídica e missional, pois é a baliza de tudo o que é verdadeiro, piedoso, bom, justo e filosófico, assim como é a única vida para Deus, o ente supratemporal.

A principal dificuldade observada ao longo da investigação circunscreveu-se às traduções, pois o grego de Justino é, em algumas sentenças, truncado e lacunar devido às corrupções e recortes realizados ao longo da história. A segunda dificuldade considerável circunscreveu-se à bibliografia. A pesquisa tomou fôlego ao passo em que as edições clássicas e obras de referência eram consultadas. Infelizmente obras de grande valor não puderam ser consultadas, dentre tantas destacar-se-á *The Proof from Prophecy* de Oskar Skarsaune. A presente dissertação não é um ponto final à pesquisa, mas um tracejar do pensamento de Justino, abrindo caminhos que, por limitação temporal, não puderam ser perscrutados.

BIBLIOGRAFIA

EDIÇÕES E TRADUÇÕES DE JUSTINO.

BLUNT, A. W. F. *The Apologies of Justin Martyr*. Cambridge University Press, London, 1911.

BOBICHON, Philippe. *Dialogue avec Tryphon: Édition critique, traduction, commentaire*. Academic Press Fribourg, Fribourg, 2004.

DODS, Marcus. *The Writings of Justin Martyr and Athenagoras*, tr. M. Dods, G. Reith, and B. P. Pratten. T. & T. Clark, Edinburgh, 1909.

MARCOVICH, Miroslav. *Iustini Martyris, Apologiae pro Christianis, Dialogus cum Tryphone*. Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1994.

MINNS, Denis & PARVIS, Paul. *Justin, Philosopher and Martyr – Apologies*. Oxford Early Christian Text, Oxford, UK, 2009.

PAUTIGNY, L. *Justin, Apologies*, text grec, traduction française, introduction, et index. Paris, Alphonse Picard et Fils, Editeurs, 1904.

POPE, Kyle. *The Second Apology of Justin Martyr: with Text and Translation*. Ancient Road Publications, Kansas, USA, 2001.

ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James. *Ante-Nicene Christian Library Translations of the Writings of the Fathers: Justin Martyr and Athenagoras*. T. & T. Clark, Edinburgh, 1909.

STORNIOLO, Ivo; BALANCIN, Euclides M. *Santo Justino de Roma: I e II Apologias: diálogo com Trifão*. Introdução e notas Roque Frangiotti. São Paulo, Editora Paulus, 1995. Série Patrística.

TROLLOPE, W. S. *Iustini Philosophi et Martyris Apologia prima, edited, with a corrected text and English introduction and notes*. George Bell, Londres, 1845.

EDIÇÕES E TRADUÇÕES DE FONTES PRIMÁRIAS.

ARISTIDES. *Apologia Segundo os Fragmentos Gregos*. Introdução e notas Roque Frangiotti; tradução Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo, Editora Paulus, 1995. Série Patrística.

ATENAGORAS. *Petição em favor dos cristãos*. Introdução e notas Roque Frangiotti; tradução Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo, Editora Paulus, 1995. Série Patrística.

BÍBLIA, Português. *A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.

CARTA A DIOGNETO. em *Padres Apologistas*. Introdução e notas Roque Frangiotti; tradução Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo, Editora Paulus, 1995. Série Patrística.

CELSO. *El discurso verdadero contra los cristianos*. Madrid, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

EUSÉBIO, Bispo de Cesareia. *História Eclesiástica*. Tradução Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria de Cristo. São Paulo, Paulus, 2000, Coleção Patrística.

HERMIAS. *Escárnio dos filósofos pagãos*. Introdução e notas Roque Frangiotti; tradução Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo, Editora Paulus, 1995. Série Patrística.

NESTLE, E.; ALAND, K (ed.), *Novum Testamentum Graece*, 27 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas por Rodolfo Lopes. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Coimbra, 2011.

_____. *A República*. Introdução, tradução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. Fundação Calouste Gulbenkian, 9.^a ed., Lisboa, 2001.

PLATO. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press, 1903.

PLÍNIO. 112, Bitínia [Carta] para TRAJANO em *Grandes cartas da História*. Seleção, Tradução e notas de José Paulo Paes. Editora Cultrix, São Paulo, 1968.

SUETONIO. *A vida dos doze Césares*. Edições do Senado Federal, Brasília, 2012.

TACIANO. *Discurso contra os Gregos*. Introdução e notas Roque Frangiotti; tradução Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo, Editora Paulus, 1995. Série Patrística.

TÁCITO, Annales, XV. 44. em *Documentos da Igreja Cristã* ed. Henry Bettenson, Aste/Simpósio, São Paulo, 1998.

TEOFILO. *A Autólico*. Introdução e notas Roque Frangiotti; tradução Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo, Editora Paulus, 1995. Série Patrística.

TERTULIANO. *Apologeticum*, Tradução José Fernandes VIDAL & Luiz Fernando Karpas PASQUOTTO; The Tertullian Project, 2001. Acessado em 15/07/2019, disponível em: <http://www.tertullian.org/brazilian/apologia.html>

TRAJANO. 112, Roma [Carta] para PLÍNIO em *Grandes cartas da História*. Seleção, Tradução e notas de José Paulo Paes. Editora Cultrix, São Paulo, 1968.

DICIONÁRIOS, GRAMÁTICAS, ETC.

ARNDT, William F.; GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W.; BAUER, Walter. *A greek-english lexicon of the New Testament and other early christian literature* (BDAG). 2nd ed. rev. and augmented. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1979.

AZEVEDO, Fernando. *Pequeno Dicionário Latino-Português*. Companhia Editora Nacional, Rio de Janeiro, 1944.

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire grec-français*. Hachette, French, 1935.

BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (Org.) *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. Editora Vida Nova, São Paulo, 2014.

BERARDINO, Angelo di (Org.) *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Tradução de Cristina Andrade. Editora Vozes, Rio de Janeiro, 2002.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Editora Vida Nova, São Paulo, 2000.

COMTE-SPONVILLE, André. *Dicionário Filosófico*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GROVE, John. *A Greek and English dictionary*. Boston, EUA, Harold B. Lee Library, 1833.

GINGRICH, Wilbur; DANKER, Frederick W. *Léxico do Novo Testamento Grego/Português*. Edições Vida Nova, São Paulo, 2001.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford University Press, Oxford, UK, 1996.

MOULTON, Harold K. *Léxico grego analítico*. Editora Cultura Cristã, São Paulo, 2007.

REGA, Lourenço Stelio; BERGMANN, Johannes. *Noções do Grego Bíblico*. Editora Vida Nova, São Paulo, 2004.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. Editora Paulus, São Paulo, 2003.

SÄNGER, P. *The Encyclopedia of Ancient History*. Ed. R. Bagnall, K. Brodersen, C. Champion, A. Erskine, S. Huebner. Malden, Mass. u. a. 2013.

SCHNEIDER, Horst Balz Gerhard (org.). *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento*. Traducido por Constantino Ruiz-Guarrido. Ediciones Sigueme Salamanca, Salamanca, España, 1998.

PECK, Harry Thurston. *Harpers Dictionary of Classical Antiquities*. New York, Harper and Brothers, 1898.

TAYLOR, William Carey. *Dicionário do Novo Testamento Grego*. Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira (JUERP), Rio de Janeiro, 1980.

WALLACE, Daniel B. *Gramática grega: uma sintaxe exegetica do Novo Testamento*. Editora Batista Regular do Brasil, São Paulo, 2009.

LITERATURA SECUNDÁRIA.

ALGRA, Keimpe. Teologia estóica, em Os Estóicos, org. Brand Inwood. São Paulo, Odysseus Editora, 2006. (p. 171-198)

ALLEN, Diogenes & SPRINGSTED, Eric O. *Filosofia para entender Teologia*. São Paulo, Editora Paulus, 2017.

ALTANER & STUIBER, Berthold e Alfred. *Patrologia - vida, obras e doutrinas dos padres da igreja*. São Paulo - Paulinas, 1988.

BARNARD, L. W. *Justin Martyr, His Life and Thought*. Cambridge University Press, New York, 1967.

BAUMAN, R. A. *Crime and Punishment in Ancient Rome*. Routledge, Londres, 1996.

BOEHNER & GILSON, Philotheus e Etienne. *História da Filosofia Cristã*. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2003.

BOGAZ, A.; COUTO, M.; HANSEN, J. “*Patrística - caminhos da tradição cristã*”. São Paulo, Paulus, 2008.

BRÉHIER, Émile. *História de la filosofia*. Buenos Aires (Argentina), Editorial Sudamericana Sociedad Anónima, 1962.

BUCHANAN, Colin. *Questions Liturgists Would Like to Ask Justin Martyr*, em S. Parvis e P. Foster (org.), *Justin Martyr and his Worlds*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 152-159.

BUCK, P. Lorraine. *Justin Martyr's Apologies: Their Number, Destination, and Form*. *The Journal of Theological Studies*, Volume 54, Issue 1, April 2003, Pages 45–59, Acessado em 10/12/2018 em: <https://doi.org/10.1093/jts/54.1.45>

CAMPENHAUSEN, Hans von. *Os Pais da Igreja, a vida e a doutrina dos primeiros teólogos cristãos*. Rio de Janeiro, Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2005.

CHADWICK, Henry. *Justin Martyr's Defence Of Christianity*. *Bulletin of the John Rylands Library* 47 (2) (1965), pp. 275-297 (23 pages). Acessado em 18/12/2018 em: <https://philpapers.org/rec/CHAJMD-2>

CHILTON, Bruce. *Justin and Israelite Prophecy*, em S. Parvis e P. Foster (org.), *Justin Martyr and his Worlds*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 77-87.

COLWELL, Ernest Cadman. *A Definite Rule for the Use of the Article in the Greek New Testament*. *Journal of Biblical Literature*, 52 (1933), pp.12-21. Acessado em 29/12/2019, disponível em: <https://www.areopage.net/ColwellRule.pdf>

DAWSON, Christopher. *A formação da cristandade: das origens na tradição judaico-cristã à ascensão e queda da unidade medieval*. São Paulo, Editora É Realizações, 2014.

FOSTER, Paul. *The Relationship between the Writings of Justin Martyr and the So-Called Gospel of Peter*, em S. Parvis e P. Foster (org.), *Justin Martyr and his Worlds*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 104-112.

FRANGIOTTI, Roque. *História da Teologia – Período Patrístico*. São Paulo, Edições Paulinas, 1992.

_____. *Cristãos, judeus, pagãos: acusações, críticas e conflitos no cristianismo antigo*. Ideias & Letras, São Paulo, 2006.

GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estoico, o duplo registro do discurso da Stoa*. São Paulo, Edições Loyola, 1999.

GILBERT, George H. *Justin Martyr on the Person of Christ*. *The American Journal of Theology*, Vol. 10, No. 4 (Oct., 1906), pp. 663-674. Acessado em 03/01/2019 em: <https://www.jstor.org/stable/3154431>

GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

- _____. *Deus e a Filosofia*. Lisboa, Portugal, Edições 70, 2003.
- _____. *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- GOODENOUGH, E. R. *The Theology of Justin Martyr*. Walter Biedermann, Jena, 1923.
- HADOT, Pierre. *O que é Filosofia Antiga*. São Paulo, Edições Loyola, 1999.
- HAMMAN, A.-G. *A vida cotidiana dos primeiros cristãos (95-197)*. São Paulo, Editora Paulus, 1997.
- HANKINSON, R. J. *Epistemologia estoica*, em *Os Estóicos*, org. Brand Inwood. São Paulo, Odysseus Editora, 2006. p. 65-93.
- HARNACK, Adolf von. *History of Dogma*. Vol. 1; 2nd ed.; ET N. Buchanan; London-Williams & Norgate, 1905.
- _____. *O que é cristianismo?* São Paulo, Editora Reflexão, 2014.
- HAYKIN, Michael A. *Redescobrimos os Pais da Igreja- quem eles eram e como moldaram a igreja*. São José dos Campos, SP- Editora Fiel, 2012.
- HILL, C. E. *Was John's Gospel among Justin's Apostolic Memoirs?* em S. Parvis e P. Foster (org.), *Justin Martyr and his Worlds*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 88-94.
- HOFER, Andrew O.P. *The Old Man as Christ in Justin's Dialogue with Trypho*. *Vigiliae Christianae* Vol. 57, No. 1 (Feb., 2003), pp. 1-21 (21 pages). Acessado em 08/01/2019 em: https://www.jstor.org/stable/1584771?seq=1#metadata_info_tab_contents
- HURTADO, Larry W. *'Jesus' as God's Name, and Jesus as God's Embodied in Justin Martyr*, em S. Parvis e P. Foster (org.), *Justin Martyr and his Worlds*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 128-136.
- JAEGER, Werner. *Cristianismo e Paideia Grega*. São Paulo, Academia Cristã, 2014.
- KELLY, J. N. D. *Patrística - origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã*. São Paulo, Editora Vida Nova, 1994.
- LANCIANI, Rodolfo. *Ancient Rome in the Light of Recent Discoveries*. Cambridge, Riverside Press, 1890.
- LIÉBAERT, Jacques. *Os Padres da Igreja, vol. 1, séculos I - IV*. São Paulo, Edições Loyola, 2000.

LITFIN, Bryan M. *Conhecendo os pais da igreja: uma introdução evangélica*. São Paulo, editora Vida Nova, 2015.

LOPES, Geraldo. *Patrística Pré-Nicena*. São Paulo, Edições Paulinas, 2014.

LYMAN, Rebeca. *Justin and Hellenism*, em S. Parvis e P. Foster (org.), *Justin Martyr and his Worlds*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 160-168.

MARQUES GONÇALVES, Ana T., Samuel Nunes Dos Santos. *A identidade cristã na ótica de Justino Mártir*. Stylos, 22 (2013). Acessado em 06/03/2019 em: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=Revistas&d=identidade-crista-otica-justino-martir>

MINNS, Denis. *The Rescript of Hadrian*, em S. Parvis e P. Foster (org.), *Justin Martyr and his Worlds*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 38-49.

MOLL, Sebastian. *Justin and the Pontic Wolf*, em S. Parvis e P. Foster (org.), *Justin Martyr and his Worlds*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 145-151.

MORESCHINI, Claudio. *História da Filosofia Patrística*. São Paulo, Edições Loyola, 2008.

MÜLLER, Ulrich. *A encarnação do Filho de Deus - concepções da encarnação no cristianismo incipiente e os primórdios do docetismo*. Edições Loyola, São Paulo, 2004.

MUNIER, Charles. *La structure littéraire de l'Apologie de Justin*. In: *Revue des Sciences Religieuses*, tomo 60, fascículo 1-2, 1986. pp. 34-54; Acessado em 02/05/2019 em: <https://doi.org/10.3406/rscir.1986.3045>

_____. *A propos des Apologies de Justin*. In: *Revue des Sciences Religieuses*, tomo 61, fascículo 4, 1987. pp. 177-186. Acessado em 02/05/2019 em: https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1987_num_61_4_3076

_____. *L'Apologie de Justin: notes de lecture*. In: *Revue des Sciences Religieuses*, tomo 77, fascículo 3, 2003. pp. 287-300; acessado em 2/05/2018 em: https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_2003_num_77_3_3676

NASRALLAH, Laura S. *The Rhetoric of Conversion and the Construction of Experience: The Case of Justin Martyr*. *Studia Patristica*, Vol. XL, (2003), pp. 467-474 (8 pages), Acessado em 20/02/2019 em:

https://books.google.com.br/books?id=AgQgQD7UyUcC&pg=PP1&lpg=PP1&dq=STUDIA+PATRISTICA+VOL.+XL&source=bl&ots=eC2SsfGTgn&sig=ACfU3U284VuG_dBW_r6v

[MZA2q7ifKlfoHWA&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKEwizqtfo-dfhAhUhGbkGHcZDBGwQ6AEwA3oECAkQAQ#v=onepage&q=STUDIA%20PATRISTICA%20VOL.%20XL&f=false](https://www.academia.edu/28166895/07_Niehoff.doc)

NIEHOFF, Maren R. *Justin's Timaeus in light of Philo's Timaeus*. The Studia Philonica Annual 28 (2016): 0–00. Acessado em 20/02/2019 em: https://www.academia.edu/28166895/07_Niehoff.doc

NOCK, A. D. *The Exegesis of Timaeus 28c* in Vigiliae Christianae 16.2, (1962), 79-86. Acessado em 22/11/2019 em: https://www.jstor.org/stable/pdf/1582136.pdf?seq=1#metadata_info_tab_contents

SANTOS, Samuel Nunes dos. *Identidade cristã no século ii d.c.: uma análise da I Apologia de Justino Mártir*. Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiás, p. 317, 2017. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tede/8026/5/Tese%20-%20Samuel%20Nunes%20dos%20Santos%20-%202017.pdf>

PADOVANI, Humberto. *História da Filosofia*. São Paulo, Edições Melhoramentos, 1954.

PADOVESE, Luigi. *Introdução à Teologia Patrística*. São Paulo, Edições Loyola, 1999.

PARVIS, Paul. *Justin, Philosopher and Martyr, The Posthumous Creation of the Second Apology*, em S. Parvis e P. Foster (org.), *Justin Martyr and his Worlds*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 22-37.

PARVIS, Sara. *Justin Martyr and the Apologetic Tradition*, em S. Parvis e P. Foster (org.), *Justin Martyr and his Worlds*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 115-127.

PELIKAN, Jarosloav. *A Tradição Cristão, uma história do desenvolvimento da doutrina*. Vol. 1, O Surgimento da Tradição Católica 100-600. Shedd Publicações, São Paulo, 2014.

PETIOT, Henri (DANIEL-ROPS). *A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires*. São Paulo, Quadrante 1988.

PORTA, Mario Ariel G. *A filosofia a partir de seus problemas*. São Paulo, Edições Loyola, 2002.

PRICE, R. M. "Hellenization" and Logos Doctrine in Justin Martyr. In: *Vigiliae Christianae*, Vol. 42, No. 1 (Mar., 1988), pp. 18-23; acessado em 20/02/2019 em: <https://www.jstor.org/stable/1584467>

REALE & ANTISERI, Giovanni e Dario. *História da filosofia*, vol. 2. Patrística e Escolástica. São Paulo, Editora Paulus, 2003.

REALE, Giovanni. *Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. São Paulo, Edições Loyola, 2015.

RUTHERFORD, Will. *Altercatio Jasonis et Papisci as a Testimony Source for Justin's Second God Argument*, em S. Parvis e P. Foster (org.), *Justin Martyr and his Worlds*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 137-144.

SEDLY, David. *A Escola, de Zenon Ário Dídimo*, em *Os Estóicos*, org. Brand Inwood. São Paulo, Odysseus Editora, 2006. p. 7-34.

SKARSAUNE, Oskar. *Justin and His Bible*, em S. Parvis e P. Foster (org.), *Justin Martyr and his Worlds*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 53-76.

SLUSSER, Michael. *Justin Scholarship, Trends and Trajectories*, em S. Parvis e P. Foster (org.), *Justin Martyr and his Worlds*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 13-21.

THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos, uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo, Paulinas, 2009.

TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, São Paulo, 2004.

WENDEL, Susan. *Interpreting the Descent to the Spirit, A Comparison of Justin's Dialogue with Trypho and Luke-Acts*, em S. Parvis e P. Foster (org.), *Justin Martyr and his Worlds*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 95-102.

WHITE, Michael J. *Filosofia natural estóica (Física e Cosmologia)*, em *Os Estóicos*, org. Brand Inwood. São Paulo, Odysseus Editora, 2006. (p. 139-169)

WORDSWORTH, Christopher. *Six Letters to Granville Sharp, Esq. Respecting his Remarks on the Uses of the Definitive Article, in the Greek Text of the New Testament*. Franklin Classics, London, 1802.

ANEXO A – Índice de passagens bíblicas na *Primeira Apologia*.

Gen. 1.1-3 – 59.2-4	1.16-20 – 44.3-4; 61.7-8
1.1-2 – 64.2	2.3-4 – 39.1
1.3 – 60.6	2.22 – 55.4
49.10-11 – 32.1; 5.7; 54.5	5.20 – 49.7
	7.14 – 33.1
Ex. 3.2 – 63.7	9.5 – 35.2
3.2,6 – 63.11	11.1 – 32.12
3.5 – 62.1	11.12 – 52.10
3.6 – 63.7, 17	26.19 – 48.2
3.10 – 63.7	29.13 – 52.11
	35.5-6 – 48.2
Nm. 21.4-9 – 60.2-4	43.5-6 – 52.10
24.17 – 32.12	45.23 – 52.6
	50.6-8 – 38.2-3
Dt. 3.18 – 62.3	51.5 - 32.12
3.24 – 62.4	52.13-53.8 – 50.3-11
4.12 – 63.10	53.8-12 – 51.1-5
4.32-3 – 62.3	53.12 – 50.2
4.34 – 62.4	54.1 – 53.5
5.27 – 62.3	57.1-2 - 48.5-6
30.15,19 – 44.1	58.2 – 35.4
32.22 – 60.9	58.6-7 – 37.8
	63.17 – 52.12
I Cr. 16.23-31 – 41.1-4	64.9-11 – 47.3
	64.10 – 52.12
Sl. 1-2 – 40.8-19	65.1-3 - 49.2-4
3.6 – 38.5	65.2 – 35-3; 38.1
18(19).3-6 – 40.1-4	66.1 - 37.3-4
18(19).6 – 54.9	66.24 – 52.8
21(22).9 – 38.6	
21(22).17 – 35.5; 38.4	Jr. 9.25 – 53.11
21(22).19 – 35.5; 38.4	50 (LXX 27).3 – 47.5
23(24).7-8 – 51.6-7	
44(45).7-13 – 54.8	Lm. 4.20 – 55.5
95(96).1-10 – 41.1-4	
109(110).1-3 – 45.2-4	Ez. 18.23 – 15.8
	33.11 – 15.8
Is. 1.3 – 63.1, 12	37.7-8 – 52.5
1.3-4 – 37.1-2	37.10 – 48.2
1.7 – 47-5	
1.9 – 53.7	Dn. 7.13 – 51.9
1.11-15 – 37.5-8	

Jl. 2.12-13 – 52.11	11.27 – 63.3,13
	13.41-43 – 16.12
Mq. 5.1-2 – 34.1	13.50 – 16.12
	16.26 – 15.12
Sf. 3.14 – 35.11	18.3 – 61.4
	18.9 – 15.2
Zc. 2.10 – 52.10	19.11-12 – 15.4
9.9 – 35.11	19.16-17 – 16.7
12.10 – 52.12	21.7 – 32.6
12.11 – 52.11	22.13 – 16.12
12.12 – 52.12	22.21 – 17.2
	22.38 – 16.13
Mt. 1.20-21 – 33.5	24.51 – 16.12
1.21 – 33.8	25.30 – 16.12
2.6 – 34.1	25.31 – 51.9
3.10 – 16.13	25.41 – 28.1
4.10 – 16.6	27.39,43 – 38.8
5.16 – 16.2	27.53 – 48.2
5.22 – 16.2	
5.28 – 15.1	Mc. 2.17 – 15.8
5.29 – 15.2	5.42 – 48.2
5.32 – 15.3	9.47 – 15.2
5.34,37 – 16.5	10.17-18 – 16.7
5.39-40 – 16.1	11.7 – 32.6
5.41 – 16.2	12.14,16-17 – 17.2
5.42 – 15.10	12.29-30 – 16.6
5.44 – 15.9	13.6 – 16.13
5.45 – 15.13	
5.46 – 15.9-10	Lc. 1.31-2 – 33.5
6.1 – 15.17	3.9 – 16.13
6.19-20 – 15.11-12	5.32 – 15.8
6.21 – 15.16	6.27-28 – 15.9
6.25-6 – 15.14	6.29 – 16.1
6.31-32 – 15.15	6.32 – 15.9-10
6.33 – 15.16	6.34 – 15.10
7.15-16 – 16.13	6.35-6 – 15.13
7.19 – 16.13	9.25 – 15.12
7.21 - 16.9	10.16 – 16.10
7.22-3 – 16.11	10.22 – 63.3
7.24 – 16.10	10.27 – 16.6
8.12 – 16.2	12.4-5 – 19.7
9.13 – 15.8	12.9 – 4.7
10.28 – 19.7	12.22-4 – 15.14
10.33 – 4.7	12.30-31 – 15.15

12.34 – 15.16

12.48 – 17.4

13.26-27 – 16.11

13.28 – 16.12

16.18 – 15.3

18.18-19 – 16.7

18.27 – 19.6

19.35 – 32.6

20.21-22, 24-25 – 17.2

21.8 – 16.13

22.19 – 66.3

24.11 – 68.1

Jo. 4.12 – 53.4

4.21-23 – 53.10

4.29 – 53.6

I Co. 1.23 – 13.4

15.3 – 4.7

Fp. 4.9 – 4.7

Tg. 5.12 – 16.5

ANEXO B – Índice do uso da palavra λόγος nas *Apologias*.

ἄλογον: I Apol. 3.1; 9.3; 12.5.

ἄλόγου: II Apol. 8(9).3.

ἄλόγῳ: I Apol. 2.3; 5.1.

ἄλόγων: I Apol. 24.1; 55.4; II Apol. 12.5.

ἄλόγως: I Apol. 12.5; 57.1; 58.2; II Apol. 1.1; 2.15.

εὐλόγως: I Apol. 4.3

λόγοι: I Apol. 14.5; 37.1; 40.2; 47.1; 49.1; 63.10.

λόγοις: I Apol. 35.5; 45.6.

λόγον: I Apol. 2.3; 17.4; 21.1-2; 22.2; 33.6; 39.3; 46.2; 53.6; 61.9; II Apol. 6(7).3, 7, 9; 7(8).1-2; 10.1; 13.4.

λόγος: I Apol. 2.1; 3.1, 4; 10.5; 12.7-8; 14.5; 23.2; 32.8,10; 39.1; 43.6; 63.4, 10, 15; II Apol. 5(6).3; 9.4; 10.8.

λόγου: I Apol. 3.2; 5.4; 13.2-3; 22.3; 35.2; 36.1; 45.5; 46.3-6; 53.12; 55.8; 59.1; 64.5; 66.2; 67.4; 68.1; II Apol. 2.2; 7(8).1-2; 9.2; 10.2-3, 6; 10.8; 13.3, 5.

λόγους: I Apol. 33.3; II Apol. 15.2.

λόγῳ: I Apol. 5.2-3; 6.2; 13.1; 14.1; 33.9; 53.2; 59.5; 60.7; II Apo. 3(4).2; 6(7).8; 10.4.

λόγων: I Apol. 40.5; 54.6; II Apol. 1.1; 8(9).5; 12.

ANEXO C – Análise morfológica e tradução da *Primeira Apologia* 23⁴⁸⁰.

Ref	I Apologia 23.1			I ἈΠΟΛΟΓΙΑ 23.1			
T.O.	ἵνα	δὲ	ἤδη	καὶ	τοῦτο	φανερὸν	
A.M.	Conj Adv Fin (Subj)	Conj Adv Posp	Adv Temp	Adv Incl	Pron Dem (NoNS)	Adj (AcNS)	
F.L.	ἵνα	δέ	ἤδη	καί	οὗτος, αὕτη, τοῦτο	φανερός, á, óν	
T.L.	para que	porém,	agora	também	isto	manifesto	
T.O.	ὕμῖν	γένηται,	ὅποσα [ὅτι ὅποσα] _a		λέγομεν	μαθόντες	παρὰ
A.M.	Pron Pess (Da 2P)	Ver (2ASM 3S)	Adj (AcNP) [Conj Exp + Adj (AcNP)] _a		Ver (PIA 1P)	Prtc (2AA NoMP)	Prep (Gn)
F.L.	σύ	γίνομαι	ὅποσος, η, ον [ὅτι + ὅποσος, η, ον] _a		λέγω	μανθάνω	παρά
T.L.	para vós	se torne,	o quanto [que o quanto] _a		nós dizemos	aprendemos	da parte de
T.O.	τοῦ Χριστοῦ	καὶ	τῶν προελθόντων	αὐτοῦ	προφητῶν	μόνα	
A.M.	Sub (GnMS)	Conj Adt	Prtc (2AA GnMP)	Pron Pess (Gn M 3S)	Sub (GnMP)	Adj (NoNP)	
F.L.	Χριστός, οὗ, ό	καί	προέρχομαι	αὐτός, ή, ό	προφήτης, ου, ό	μόνος, η, ον	
T.L.	de Cristo	e	precedendo	dele	dos profetas	única	
T.O.	ἀληθῆ	ἐστι	καὶ	πρεσβύτερα	πάντων	τῶν γεγεννημένων [γεγεννημένων] _b	
A.M.	Adj (NoNP)	Ver (PIA 3S)	Conj Adt	Adj (NoNP)	Adj (GnMP)	Prtc (2AM GnMP)	
F.L.	ἀληθής, ἐς	εἰμί	καί	πρεσβύτερος, α, ον	πᾶς, πᾶσα, πᾶν	γίνομαι	
T.L.	verdades	έ	e	mais antigas	de todos	que apareceram [aparecendo] _b	
T.O.	συγγραφέων.	καὶ	οὐχί	διὰ	τὸ	ταῦτά	λέγειν
A.M.	Sub (GnMP)	Conj Adt	Adv Neg	Prep (Ac)	Art (Ac N S)	Art (AcNP) + Pron Pess (AcN3P)	Ver (P Inf A)
F.L.	συγγραφεύς, ἕως, ό	καί	οὐχί	διά	ό, ή, τό	ό, ή, τό + αὐτός, ή, ό	λέγω
T.L.	autores.	e	de forma alguma	por causa de	aquilo	as mesmas	dizer
T.O.	αὐτοῖς	παραδεχθῆναι	ἀξιοῦμεν,		ἀλλ' ὅτι	τὸ ἀληθές	λέγομεν.
A.M.	Pron Pess (Da M P)	Ver (1A Inf P)	Ver (PIA 1P)		Conj Adv + Exp	Adj (NoNS)	Ver (PIA 1P)
F.L.	αὐτός, ή, ό	παραδέχομαι	ἀξιόω		ἀλλά + ὅτι	ἀληθής, ἐς	λέγω
T.L.	para eles	serem recebidas	consideramos dignos		mas que	o verdadeiro	falamos
Livre	Porém, para que agora isto também se torne manifesto para vós, tudo quanto dizemos aprendemos da parte de Cristo e antes dele dos profetas, são verdades únicas, mais antigas que todos os autores que existiram. E de forma alguma porque consideramos digno dizer-lhes que as mesmas sejam recebidas, mas porque falamos o que é verdadeiro.						

⁴⁸⁰ Siglas: Ref (Referência); T.O. (Texto original); A.M. (Análise Morfológica); F.L. (Forma Lexical); T.L. (Tradução literal).

Ref	I Apologia 23.2			I ΑΠΟΛΟΓΙΑ 23.2		
T.O.	καὶ [καὶ ὅτι] _c	Ἰησοῦς Χριστός	μόνος	ιδίως	υἱός	
A.M.	Conj Adt [Conj Adt + Exp] _c	Sub (No M S) + Sub (No M S)	Adj (No M S)	Adv Mod	Sub (No M S)	
F.L.	καί [καί + ὅτι] _c	Ἰησοῦς, οὐ, ὁ + Χριστός, οὐ, ὁ	μόνος, η, ον	ιδίως	υἱός, οὐ, ὁ	
T.L.	^e [e que] _c	Jesus Cristo	único	de forma especial	filho	
T.O.	τῷ θεῷ	γεγέννηται,	λόγος	αὐτοῦ	ὑπάρχων	
A.M.	Sub (Da M S)	Ver (PfIMP 3S)	Sub (No M S)	Pron Pess (Gn M 3S)	Prtc (PA NoMS)	
F.L.	θεός, οὐ, ὁ	γεννάω	λόγος, ου, ὁ	αὐτός, ή, ὁ	ὑπάρχω	
T.L.	de Deus	tendo sido gerado	Logos	dele	sendo inerentemente	
T.O.	καὶ	πρωτότοκος	καὶ	δύναμις,	καὶ	τῇ βουλῇ
A.M.	Conj Adt	Adj (No M S)	Conj Adt	Sub (No F S)	Conj Adt	Sub (Da F S)
F.L.	καί	πρωτότοκος, ον	καί	δύναμις, εως, ή	καί	βουλή, ης, ή
T.L.	e	primogênito	e	poder	e	pelo propósito
T.O.	γενόμενος	ἄνθρωπος	ταῦτα	ἡμᾶς	ἐδίδαξεν	
A.M.	Prtc (2AM NoMS)	Sub (No M S)	Pron. Dem. (No N P)	Pron Pess (Ac 1P)	Ver (1AIA 3S)	
F.L.	γίνομαι	ἄνθρωπος, ου, ὁ	οὗτος, αὕτη, τοῦτο	ἐγώ	διδάσκω	
T.L.	tornou-se	homem	estas	a nós	ensinou	
T.O.	ἐπ' ἀλλαγῇ	καὶ	ἐπαναγωγῇ	τοῦ ἀνθρωπείου	γένους	
A.M.	Prep (Da) + Sub (Da F S)	Adv Incl	Sub (Da F S)	Adj (Gn M S)	Sub (Gn N S)	
F.L.	ἐπὶ + ἀλλαγῇ, ης, ή	καί	ἐπαναγωγῇ, ης, ή	ἀνθρώπειος, α, ον	γένος, ους, τό	
T.L.	em transformação	também	para resultar em	do que humano	descendência	
Livre	E Jesus Cristo, exclusivamente o único filho de Deus, tendo sido o <i>Logos</i> gerado dele, e sendo inerentemente primogênito e poder, e pelo seu propósito tendo se tornado homem, ensinou estas coisas a nós também para resultar em transformação da raça humana.					

Ref	I Apologia 23.3			I ΑΠΟΛΟΓΙΑ 23.3		
T.O.	--- [καί] _e [καί ὅτι] _f	πρίν [πρίν δέ] _d		ἥ	ἐν	ἀνθρώποις
A.M.	[Conj Adt] _e [Conj Adt + Exp] _f	Adv Temp [Adv Temp + Conj Adt Posp] _d		Conj Alt	Prep (Da)	S (Da M P)
F.L.	[καί] _e [καί + ὅτι] _f	πρίν [πρίν + δέ] _d		ἥ	ἐν	ἄνθρωπος, ου, ὁ
T.L.	[e] _e [e que] _f	antes que [porém, antes que] _d		ao invés de	dentro	de homens

T.O.	αὐτὸν	γενέσθαι,	ἄνθρωποι [ἄνθρωπον] _g	φθάσαντές	τινες.	τὰ [---] _h	δὲ [---] _h
A.M.	Pron Pess (Ac M 3S)	Ver (2AInfM)	Sub (No M P) [Sub (Ac M S)] _g	Prtc (1AA NoMP)	Pron Ind (No M P)	Art (AcNP)	Conj Adv Posp
F.L.	αὐτός, αὐτή, αὐτό	γίνομαι	ἄνθρωπος, ου, ὁ	φθάνω	τις, τι	ὁ, ἡ, τό	δέ
T.L.	a ele	tornar-se	homens [homem] _g	sendo precedentes	alguns.	as que	porém

T.O.	διὰ	τούτων [---] _i	προειρημένα [τούς προειρημένους] _i	οἱ κακοὶ [κακοὺς] _j	δαίμονες [δαίμονας] _j	διὰ [τὰ] _k [---] _l
A.M.	Prep (Gn)	Pron Dem (GnNP)	Prtc (PfMP AcNP) [Prtc (PfMP AcMP)] _i	Adj (NoMP) [Adj (AcMP)] _j	Sub (NoMP) [Sub (AcMP)] _j	Prep (Gn) [Art (AcNP)] _k
F.L.	διά	οὗτος, αὕτη, τοῦτο	προαγορεύω	κακός, ἡ, ὄν	δαίμων, ονος, ὁ	διά [ὁ, ἡ, τό] _k
T.L.	por meio	destes	sendo ditas de antemão [os que foram ditos de antemão] _i	os maus [maus] _j	demônios [demônios] _j	por meio [os] _k

T.O.	τῶν ποιητῶν	ὥς	γενόμενα	εἶπον	--- [ᾶ] _{m,n}	--- [διά] _n
A.M.	Sub (GnMP)	Conj Comp	Prtc (2AM AcNP)	V (2AIA 3P)	[Pron Rel (AcNP)] _{m,n}	[Prep (Gn)] _n
F.L.	ποιητής, οὗ, ὁ	ὥς	γίνομαι	λέγω	[ὅς, ἥ, ὅ] _{m,n}	[διά] _n
T.L.	dos poetas	assim como	aconteceram	falaram,	[os quais] _{m,n}	[por meio] _n

T.O.	--- [τῶν ποιητῶν] _n	μυθοποιήσαντες.	--- [ἔφησαν] _{m,n}	ὅν	τρόπον	καὶ
A.M.	[Sub (GnMP)] _n	Prtc (1AA NMP)	Ver (1AIA 3P)	Pron Rel (Ac M S)	S (AcMS)	Conj Incl
F.L.	[ποιητής, οὗ, ὁ] _n	μυθοποιῶ	φημί	ὅς, ἥ, ὅ	τρόπος, ου, ὁ	καί
T.L.	[dos poetas] _n	criadores de mitos	disseram	a qual	maneira	também

T.O.	τὰ	καθ' ἡμῶν	λεγόμενα	δύσφημα	καὶ	ἄσεβῃ
A.M.	Art Def (AcNP)	Prep (Gn) + Pron Pess (Gn 1P)	Prtc. (PMP NNP)	Adj (NNP)	Conj Exp	Adj (AcNP)
F.L.	ὁ, ἡ, τό	κατά + ἐγώ	λέγω	δύσφημος, ον	καί	ἄσεβής, ἐς
T.L.	as que	sobre nós	dizem	difamadores	que	ímpias

T.O.	ἔργα	ἐνήργησαν,	ᾧν	οὐδεὶς	μάρτυς	οὐδὲ
A.M.	Sub (AcNP)	V (1AIA 3P)	Pron. Rel (GnNP)	Adj (NoMS)	Sub (NoMS)	Conj Adv
F.L.	ἔργον, -ον, τό	ἐνεργέω	ὅς, ἥ, ὅ	οὐδεὶς, οὐδεμία, οὐδέν	μάρτυς, -τυρος, ὁ	οὐδέ
T.L.	obras	operaram,	das quais	nenhuma	testemunha	e nem

T.O.	ἀπόδειξις	ἐστι,	καὶ [---]ο	τούτο [τοῦτον]ο	ἔλεγχον	ποιησόμεθα.
A.M.	Sub (NoFS)	Ver (PIA 3S)	Conj Adt	Pron Dem (Gn M S) [Pron Dem (Ac M S)]ο	Sub (Ac M S)	Ver (FIM 3P)
F.L.	ἀπόδειξις, εως, ἡ	εἰμί	καί	οὗτος, αὕτη, τοῦτο	ἔλεγχος, ου, ὁ	ποιέω
T.L.	prova	é,	e	disto [isto]ο	refutação	faremos.
Livre	Antes que ele viesse a existir entre os homens, alguns o precederam. Sendo estas coisas relatadas de antemão pelos maus demônios por meio dos poetas que criaram mitos como ocorridos. Da mesma maneira são as coisas que falam sobre nós difamadores, que obras ímpias realizamos, das quais nenhuma testemunha e nem prova têm, e disto faremos refutação.					