

CULTOS DE MISTÉRIOS NO *PROTRÉPTICO* DE CLEMENTE DE ALEXANDRIA

*Sami de Figueiredo Maciel*¹

RESUMO

Os mistérios foram crenças que se popularizam ao propor uma conexão mais pessoal com as divindades dedicadas e a garantir a esperança de salvação dos seus iniciados no pós vida. Com o surgimento do cristianismo autores como Clemente de Alexandria encararam as cerimônias iniciáticas como representações do mal no universo politeísta, passando a combatê-las. Nossa proposta é analisar como esse autor aborda os mistérios gregos no seu texto chamado *Protréptico*. Partindo de considerações gerais sobre os mistérios e trechos selecionados da obra, podemos compreender como o autor se apropriou de conceitos próprios do mundo helênico para reinterpretá-los segundo a lógica do cristianismo.

PALAVRAS-CHAVE

Cultos de Mistérios; Cristianismo; Clemente de Alexandria; *Protréptico*.

¹ Licenciado em História e mestrando no Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Brasil. O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM). E-mail: sami.fgd@gmail.com.

Neste breve artigo, nossa proposta é discutir aspectos das religiões de mistérios e sua relação com o cristianismo tendo como foco o *Protréptico*, texto apologético escrito por volta do final do século II d.C. por Clemente de Alexandria. Nessa obra, o autor demarca diferenciações entre cristãos e pagãos utilizando toda sua retórica a fim de convencer seus ouvintes a aderir à fé cristã.

O que levou os apologistas a escreverem uma literatura em defesa própria foi, inicialmente, a perseguição empreendida nas cidades do Império Romano contra os cristãos. No decorrer do século II d.C., surgiu então uma extensa literatura que visava um posicionamento de si perante o outro, a fim de que se pudessem esclarecer os preceitos da nova fé que agregava cada vez mais adeptos. Nesse mesmo período, os cultos de mistério já gozavam de grande popularidade e postulavam uma conexão mais pessoal com o divino. Entre os autores apologistas, Clemente se apropriou bem desses significados, mas reinterpreto-os segundo a lógica de que o cristianismo seria o maior entre todos os mistérios e triunfaria sob os demais. Sendo assim, além dessa apropriação era necessária a desconstrução dos mistérios gregos em oposição ao dos cristãos, retirando todo e qualquer aspecto negativo para dar-lhes um novo sentido.

Os primeiros dois capítulos do *Protréptico* surgem com essa proposta. Primeiro, revelar os mistérios, antes ocultos aos não iniciados, à vista de todos. Para isso, recorre-se às origens dos mitos e descrições minuciosas acerca das divindades gregas. Depois, desconstruí-las mostrando-as como verdadeiras quimeras e crenças sem sentido. Por fim, Clemente exalta o cristianismo como o mistério que revela a verdade, sendo a única religião digna de crença.

Contudo, questionamos seu entendimento sobre esses cultos em virtude de seu lugar de fala, visto que se trata de um homem de origem grega e cristão convertido. O fato de ter sido educado nos moldes da *paideia* e ter vivenciado a religiosidade grega antiga seria suficiente para um bom entendimento sobre os mistérios? Ou os apontamentos e percepções transmitidas na obra seriam o resultado de sua instrução cristã?

1. Os antigos cultos de mistérios: Elêusis e Dionísio

Os cultos de mistérios tiveram origem na antiguidade e se popularizaram durante os períodos helenístico e romano, tendo exercido provável influência sobre o cristianismo

e o judaísmo². Autores como Rita Codá dos Santos (2014, p. 344) e Jean-Pierre Vernant (2015, p. 62) concordam que o conceito dos Mistérios pode designar tanto culto secreto quanto ensinamento secreto, indicando que se trata de um conhecimento que não podia ser alcançado por vias convencionais. A admissão de novos participantes se dava por meio de cerimônias de iniciação e algum tipo de ritual pessoal a ser executado pelo iniciado. Era comum que tivessem um caráter secreto e exclusivo, ocorrendo no período noturno. Entretanto, Walter Burkert (1987, p. 19-20) aponta que nem todos os mistérios eram secretos e que a etimologia da palavra não contribui muito para sua compreensão, mas condiz com a formação terminológica que designa festividades, em referência às grandes celebrações anuais desses cultos.

Não sabemos ao certo quando surgiram, já que carecemos de fontes literárias mais detalhadas, além de ser improvável que estivessem organizados antes dos séculos VIII e VII a.C. Uma característica dos mistérios é que antecedem a organização da *pólis*, onde os cultos eram públicos e envolviam a participação da comunidade de forma a agradar os deuses locais. Os cultos de mistério, dessa forma, poderiam ser organizações privadas das quais participavam aqueles que não se identificavam com a estrutura política e social da cidade, em que somente seus membros conheciam os ritos³. O sentido destes estava na interpretação de símbolos agrícolas e de fertilidade, além da promessa de realização pessoal após a morte (Koester, 2005, p. 181; Santos, 2014, p. 348; Vernant, 2006, p. 69). Estas definições já sugerem que essa forma religiosa se desenvolveu em torno de iniciações de cunho restrito, diferentemente dos cultos públicos ritualizados pelas *pólis* e autoridades locais. Ainda que de forma introdutória, é preciso fazer breves apontamentos acerca dos cultos de mistérios antigos e como se manifestaram no período greco-romano⁴.

É importante ter em mente o que postulavam os mistérios, pois eram crenças que se desenvolveram em torno de mitos os quais serão o alvo principal dos autores cristãos.

² Optamos pelo uso do termo *cultos* e não *religiões* de mistério pelos seguintes motivos: para Walter Burkert (1987, p. 23), os mistérios são formas de cultos especiais que ocorrem em um contexto mais amplo dentro da prática religiosa, não podendo ser aplicados a um sistema fechado e exclusivo; além de concordar com Burkert, Helmut Koester (2005, p. 202) acrescenta que esses cultos possuem ritos e conceitos tão diversificados que seria impossível determinar uma orientação teológica em comum. Todos os conceitos dos mistérios estariam inseridos na linguagem religiosa e filosófica geral do helenismo.

³ Jean-Pierre Vernant (2015, pp. 61-62) aponta que esses mistérios eram grupos fechados e hierarquizados, semelhantes à organização das sociedades de iniciação que beneficiavam e privilegiavam poucos eleitos. Os iniciados guardavam segredos religiosos que eram tidos como próprios de famílias sacerdotais antigas, como os *Kérykes* e os *Eumólpides*.

⁴ Ainda que existissem uma série de cultos, resolvi destacar alguns pontos sobre os mistérios de Elêusis e de Dionísio por terem sido os mais importantes da antiguidade. Eventualmente, Clemente de Alexandria também daria mais destaque a esses dois cultos pelo mesmo motivo.

Para Dominique Santos (2012, p.76) o mito é uma linguagem que apresenta um relato ou visão sobre o mundo. É sobre essa narrativa que o pensamento vai se expressar simbolicamente. Jacyntho L. Brandão (1988, p. 104) já havia apontado que era sobre o mito de deuses e heróis que se fundamentava a cultura grega e garantia sua identidade por meio da memória. Era por meio dos mitos que um grego aprendia sobre sua *grecidade* na Grécia⁵. Como muitos apologistas tinham origem ou estavam inseridos na cultura helênica e eram suficientemente bem instruídos, não surpreende que sua investida tenha começado pela religiosidade e pelos mitos. Ao fazer isso, os cristãos demonstravam sua posição de alteridade ao questionar aspectos das crenças gregas aludindo à imoralidade e aos ritos, ambos em contraposição à ética cristã.

Começamos pelos mistérios de Elêusis, cujo culto foi estabelecido em torno das deusas Deméter e Perséfone e que foram relatadas nos poemas homéricos. O culto de Deméter tinha estreita relação com o crescimento dos frutos do campo e suas festividades eram celebradas por ocasião das sementeiras no fim do outono, as Tesmofórias, rituais nos quais apenas mulheres eram autorizadas a participar, mesmo que posteriormente homens fossem admitidos (Koester, 2005, p. 182). No mito, são narrados os eventos que resultam no rapto de Perséfone por Hades e a busca de Deméter pela filha. Partindo de trechos dos poemas homéricos, Mircea Eliade mostra como, após dias de busca, já desolada, a deusa-mãe chega disfarçada em Elêusis e aceita a oferta de cuidar do filho recém-nascido da rainha Metanira, Demofonte. Em uma tentativa de tornar a criança imortal, a deusa o alimenta e o põe sob as chamas todas as noites, até que é surpreendida pela rainha, o que impede a concretude do ato. Tomada de ira, Deméter se revela e ordena a construção de um altar fora da cidade e promete ensinar aos habitantes de Elêusis como cultuá-la corretamente. Como deusa dos grãos, a infelicidade de Deméter pela perda da filha começara a refletir-se na terra por meio da fome que assolava os homens. Zeus, então, ordena a volta de Perséfone do submundo de Hades, que a aceita, mas não sem antes oferecer à esposa sementes de romã, garantindo a ligação desta com o mundo inferior durante alguns meses do ano. Reunidas, mãe e filha comemoram e ensinam seus mistérios aos mortais Triptólemo, Diocles, Eumolpo e Celeu como forma de garantir um destino feliz após a morte (Eliade, 1976, p. 373-374).

⁵ Já no século VI a.C. o mito já era posto em questão e pensado em termos de crítica racional. Havia uma inquietação entre os poetas quanto a narrativas escandalosas que pareciam incompatíveis com a dignidade dos deuses. Contudo, mesmo com tais críticas, os antigos continuavam a reconhecer nos mitos um instrumento de informação sobre o mundo do além (Vernant, 2006, pp. 18-20).

Os eventos narrados pelo poema homérico de Deméter ocorrem a partir das experiências divina e mortal que são relatadas no episódio central e têm como resultado final a revelação dos mistérios. Na relação de Deméter com Demofonte vemos uma tentativa de consolo por meio da substituição de Core⁶ por um humano, ação interrompida pela falha da deusa em conceder a imortalidade ao filho da rainha. Porém, os mistérios de Deméter só poderiam ocorrer mediante a presença das duas deusas. A concessão de imortalidade ao iniciado não ocorria em vida, como indica o mito a partir da tentativa da deusa em divinizar Demofonte, mas sim após a morte. Entendia-se que o cerne dos mistérios estaria relacionado ao retorno de Core, podendo ser interpretado como uma morte simbólica e retorno ao mundo dos vivos, reduzindo as distâncias entre o Olimpo e o mundo de Hades (Eliade, 1976, p. 377). Essa morte, ainda que simbólica, já que os deuses não podiam morrer realmente, apresenta elementos dos mistérios que realçam o sofrimento durante o processo dos iniciados. Segundo Helene P. Foley (1994, p. 89), mesmo que houvesse limites para os sofrimentos de deuses e mortais observamos na desolação de Deméter as marcas da dor de uma mãe ao perder sua filha, sendo esse evento o mais próximo do que a divindade poderia experimentar e compreender sobre o sofrimento humano. Os mistérios de Elêusis seriam, portanto, a reencenação ritual dessa experiência.

Explicações divinas e sobrenaturais permearam as interpretações do reencontro das duas deusas, mostrando a importância do mito na vida agrícola e em fenômenos, como períodos de seca e fome, que recaiam sobre os gregos. Eliade (1976, p. 376) ressalta que os ensinamentos passados pela deusa estariam relacionados ao manejo da agricultura e ao trigo, cereal que antes não era conhecido pelos homens. Segundo Nicholas J. Richardson (1974, p. 13-14), seus festivais estavam alinhados às importantes etapas da vida campestre, como o tempo de arar e semear, o crescimento dos grãos, a primavera e a colheita. Os mistérios de Elêusis relacionavam-se, assim, ao cultivo agrícola, através da morte simbólica de uma divindade e a esperança de uma vida após a morte. Koester (2005, p. 183) propõe que a fixação do simbolismo agrícola surge no período clássico e se mantém posteriormente. Os mistérios divinos da natureza eram representados como responsáveis pelo florescimento anual do campo e interpretados como um momento de tristeza pela perda e alegria do encontro, terror da morte e esperança na imortalidade. Em Elêusis, essa simbologia se distinguia pela compreensão da morte e sua vitória sobre ela.

⁶ Clemente utiliza nomes diferentes para se referir à mesma divindade. Aqui, Perséfone e Core são a mesma deusa, também chamada de Feréfata.

O reencontro das deusas passa a reconfigurar o mundo por meio de uma nova conexão estabelecida entre as três esferas: céu, terra e submundo. Como divindade relacionada aos grãos, Deméter ocupa o lugar ideal para mediar a terra e o submundo, pois era através do crescimento das sementes que seu poder se manifestava (Foley, 1994, p. 89).

Os mistérios de Dionísio também foram bastante importantes e suas origens parecem corresponder ao tempo das migrações jônicas no século XI a.C. Segundo o mito, Dionísio era filho de Semele e Zeus. Por meio de uma armadilha de Hera, Semele pediu para ver a verdadeira forma de Zeus, mas foi fulminada por um raio e deu à luz prematuramente. Zeus insertara o filho na sua coxa e depois de dois meses Dionísio nasceu, sendo conhecido como o deus “nascido duas vezes” (Eliade, 1976, p. 453). Outra versão do mito bastante conhecida e difundida, principalmente por autores cristãos, foi a de Dionísio-Zagreu⁷. Nessa versão, Hera faz com que os titãs matem e esquartejem um Dionísio ainda criança, lançando as partes de seu corpo em um caldeirão. Uma deusa (Atena, Reia ou Deméter) teria salvado seu pequeno coração e logo depois o deus foi revivido por Reia. Mais uma vez Zeus castiga os titãs com seus raios (Eliade, 1976, p. 453). Nas narrativas órficas, atribui-se ao mito as origens dos homens que teriam se originado a partir das cinzas dos titãs. Assim, carregam a culpa por terem despedaçado o deus, mas, desde que seguissem os ritos corretamente, seriam purificados e poderiam reencontrar no além uma vida plena (Vernant, 2006, p. 83-84). Dionísio também é lembrado como aquele que salvou Ariadna dos infernos e, como na época helenística sua representação era associada à alma, esse ato passou a ser interpretado como salvação da morte (Eliade, 1979, p. 330).

A aparição de Dionísio era sempre ligada à intoxicação e à loucura, ao dom do vinho que trazia alegria e alívio aos males. Mas o deus nunca era representado da mesma forma. Passou a ser visto mais como o deus revolucionário e das associações particulares do que das instituições públicas, sendo aquele que daria a imortalidade e benção por meio dos seus mistérios (Koester, 2005, p. 185). Os documentos que citam Dionísio aludem a danças sagradas e banquetes rituais celebrados em grutas e que normalmente ocorriam à noite como forma de preservar os mistérios. Na iniciação, o ato principal consistia em

⁷ José Antônio D. Trubulsi mostra como o deus sobreviveu na tradição cristã ao ser ressignificado na figura do Diabo, que na Idade Média foi representado como o bode dionisíaco, asno, serpente ou sátiros, bem como as bruxas e seus rituais servindo de auxiliares do mal. Esse é um exemplo de como o cristianismo se apropriou de formas não cristãs e as colocou a serviço da fé. Mas como acrescentado pelo próprio Trubulsi (2004a), “houve apropriação, recomposição ou desvio, mas não devemos nos enganar: tudo foi feito para melhor esquecer o paganismo” (p. 172-173).

revelar um falo em um cesto, e no culto de Dionísio-Zagreu o ápice era a presença divina por meio da música e dança, em uma experiência que pretendia aproximar o iniciado do deus. Para José Antônio Dabdab Trabulsi (2004b, p. 193), suas festividades estavam centradas na falofaria, procissões em que se carregava um falo e eram celebradas por toda a população em um ambiente de permissividade e liberdade. Convém ressaltar que a ostentação do falo era parte do ato religioso, já que foi este órgão que gerara Dionísio, assumindo um lugar especial nos cultos (Eliade, 1979, pp. 332-333). Dionísio foi venerado como deus oficial do reino Atálica e na Ásia Menor seu culto possuía um caráter mais público, porém, sua popularidade se estendeu ao período romano. Imperadores romanos como Marco Antônio e Caracala buscaram se identificar com a divindade, algo já praticado por Ptolomeu IX do Egito, que se dizia seu descendente (Koester, 2005, p. 187).

Esses cultos de mistério se popularizam no decorrer dos períodos helenístico e de dominação imperial, impulsionados pelos intercâmbios culturais e religiosos, bem como possibilitando sincretismos. Ao permitir o rápido trânsito de pessoas e religiões, a própria estrutura do Império Romano ajudou nesse processo. Claudia B. Rosa (2006, p. 155) assinala que muitos desses cultos se desenvolveram em contextos culturais gregos em diferentes partes do mundo helenizado, mesclando o mito da sabedoria oriental com divindades locais e construindo, assim, novas formas religiosas. Outro fator para a popularização desses cultos pode ser o cenário de profundas transformações religiosas ocorridas em todo o Império Romano. Nesse momento, a consciência religiosa exigia outras formas de satisfação que faltava à religião estatal. Ainda que isso não significasse o abandono da religião oficial, as antigas fés eram retomadas e atraíam um grande número de adeptos, como apontado por Mikahil Rostovteff (1983, p. 143). Observava-se a elaboração de um sentimento religioso influenciado pelas crenças individuais e que na longa duração teria consequências radicais. A união de pessoas em torno de crenças religiosas e sob a autoridade de um líder era estranha aos costumes romanos e se tornaria o foco de interesse em razão de seu papel determinante nas ações individuais. A conversão era uma possibilidade, assim como a identificação do indivíduo a um grupo particular (Rosa, 2006, p. 153-154)⁸.

8 Concordamos com a crítica feita por Cláudia B. da Rosa referente à tese de que os mistérios seriam como substitutos dos cultos tradicionais, que declinaram cada vez mais por não suprirem as necessidades individuais no mundo Romano. A autora destaca que essa teoria surgiu no século XIX e via o monoteísmo cristão como o estágio evolutivo mais alto e que viria a suplantar as demais crenças religiosas no período.

No contexto sociopolítico, Joana Clímaco (2017, p. 80) destaca que as historiografias grega e latina antigas já haviam trabalhado no sentido de representar Alexandria com uma imagem turbulenta e com tendências à instabilidade. Cientes da importância econômica que o Egito exercia no Mediterrâneo antigo desde o século II a.C., os romanos buscaram uma aproximação com os Ptolomeus já percebendo a vulnerabilidade desse reinado acarretado pela perda de popularidade dos governantes locais, o que acabou resultando na sua anexação como província por Otávio. Nesse cenário, Roma percebeu que os alexandrinos conseguiam se organizar e se manifestar de forma autônoma com ou sem interferência do poder real, aumentando ainda mais a necessidade de manter o Egito sob controle. Com a transição da República para o Império, foram empregados outros mecanismos de dominação por meio de negociações com as elites locais de forma a serem favoráveis a Roma. Assim, o sistema de identificação étnica usado por Otávio para a concessão de privilégios e ascensão social é citado por Márcia Vasquez (2005, p. 16-17) como fomentador de antigas rivalidades entre os habitantes de Alexandria, principalmente entre gregos e judeus.

Henry Green (1986, p. 109-110) levantou uma possibilidade para explicar a popularização dos cultos de mistérios citando como a mudança de poder e as transformações socioeconômicas ocorridas no Egito afetaram a população, especialmente em Alexandria, durante o século I e início do II d.C. O autor aponta para os conflitos ocorridos nesse período entre as elites gregas e os judeus, que resultaram em perdas de direitos e violência, além de serem vistos como fatores que contribuíram para a diminuição da população judaica na província do Egito, tendo um dos grandes conflitos ocorrido entre os anos 115-117 d.C. No entendimento de Green, a ascensão de movimentos religiosos seriam uma expressão de experiências tanto sociais quanto psíquicas e apontava para conflitos sociais e buscas por integração. Religiões de salvação como o cristianismo ou o gnosticismo teriam boas chances de agregar adeptos advindos de grupos que, antes privilegiados, perdiam gradualmente sua proeminência na cidade.

2. Os mistérios na perspectiva cristã: o caso de Clemente de Alexandria

Nessa linha de raciocínio, seria apenas questão de tempo até que os pagãos abandonassem seus deuses e se convertessem ao cristianismo, perspectiva atualmente insustentável (Rosa, 2006, p. 155-156).

Diante do que foi exposto, nosso objetivo é fazer uma breve análise da representação dos mistérios a partir do *Protréptico*⁹, obra escrita por volta do ano 195 d.C. por Clemente em Alexandria e endereçada aos gregos da cidade. A fonte mais antiga sobre a vida e obras do autor é a *História Eclesiástica*, de Eusébio de Cesareia¹⁰. Nela, Clemente é citado como discípulo e sucessor de Panteno na Escola de Alexandria e mestre de Orígenes, além de ser o autor de uma série de obras, dentre elas, o *Protréptico* (Eusébio, *Historia Ecclesiastica* 6, 13, 3). No entanto, como informado pelo próprio Eusébio no início de sua obra, seus escritos têm por objetivo criar e perpetuar a figura dos homens santos que foram martirizados por combaterem as doutrinas pagãs (*Hist. Eccl.* 1, 1, 2). É importante ter em mente as intenções de Eusébio já que, por mais que seus escritos tenham nos legado uma riqueza de informações sobre Clemente e outros nomes da Igreja, o conteúdo de sua obra é repleto de sua própria visão sobre a ascensão e vitória final do cristianismo sobre o mundo terreno, ou seja, são escritos de teor apologético.

As primeiras perseguições sistemáticas em Alexandria ocorreram nos anos 202-203 d.C., sob Sétimo Severo, e foram dirigidas principalmente contra os mestres cristãos e seus discípulos, em um momento que a Igreja organizava sua estrutura interna¹¹. Eusébio relata como as perseguições levaram milhares de fiéis ao martírio no estádio de Alexandria, incluindo o pai de Orígenes, Leônidas, que foi decapitado (*Hist. Eccl.* 6, 1, 1). Annewies Van Den Hoek (1990, p.184) ainda acrescenta que, ao visitar Alexandria o imperador impôs uma série de restrições contra práticas judaicas e cristãs, resultando em um conflito que tomou as ruas da cidade, embora seja questionado o quanto as tensões locais influenciaram esse movimento. Foi durante as perseguições de Severo que Clemente saiu da cidade e se refugiou com um ex-aluno, Alexandre, bispo de Jerusalém. A data e o local de sua morte são incertos, mas Eric Osborn (2005, p. 1) e John Ferguson (1974, p. 16) citam o conteúdo das cartas do bispo Alexandre enviadas à igreja em Antioquia, preservadas por Eusébio (*Hist. Eccl.* 6, 11, 6), como um indicador de que Clemente tenha ido para a Capadócia, falecendo entre os anos 211-215 d.C. Considerando o entendimento de Valtair Miranda (2016, p. 43) de que mártires eram os bons cristãos

⁹ Usamos a versão bilíngue grega e português traduzida como *Exortação aos gregos* pela Prof.^a Dr.^a Rita Codá dos Santos, conforme informado na bibliografia.

¹⁰ Usamos a versão em português da *História Eclesiástica* traduzida pelas monjas beneditinas do Mosteiro de Santa Maria, conforme informado na bibliografia.

¹¹ Samuel Rubenson (2009, p. 148) e Malcolm Choat (2012, pp. 476-477) têm ressaltado que Alexandria não possuía um controle episcopal rígido até o século III d.C. com o bispado de Demétrio (189-238 d.C.) e que muitas das funções catequéticas estavam centralizadas na Escola de Alexandria sob autoridade de mestres como Panteno, Clemente e Orígenes.

que sofreram por defender sua fé em Cristo, sendo tomados como modelos de conduta, parece-nos certo entender que Eusébio via Clemente de Alexandria como mártir e um dos grandes expoentes da história da Igreja cristã.

Mesmo com as informações legadas por Eusébio, faltam-nos informações mais detalhadas sobre o autor, mas sabemos que foi criado no seio de uma família pagã de Atenas e teve educação grega. Suas viagens pelas cidades do Mediterrâneo o levaram a conhecer diversos mestres, mas foi com Panteno, no Egito, que Clemente encontrou sua total conversão à fé cristã. Seus discípulos mais proeminentes foram os já citados Alexandre e Orígenes, autor de *Contra Celso*, obra que rebate as acusações feitas aos cristãos pelo filósofo Celso. Para nós, mesmo após sua conversão ao cristianismo, o fato de o autor ter crescido em uma família grega e ter tido uma educação não-cristã pode ser considerado um elemento fundamental para a compreensão da religiosidade greco-romana, como se percebe nas descrições que faz no seu texto.

O *Protréptico* é a primeira parte de uma trilogia (*Protréptico*, *O Pedagogo*, *Strómata*) na qual se insere o pensamento filosófico e teológico de Clemente. É uma obra que precede o ensino catequético servindo como um manual para os missionários instruírem os não-cristãos (Osborn, 2005, p. 14). Trata-se de um convite a um novo estilo de vida, ao abandono da religiosidade pagã helênica e à conversão por meio de Cristo, visto como o *logos* encarnado¹². Como alguém que viveu no ambiente intelectual de Alexandria e esteve à frente da escola catequética, Clemente reconhece na retórica grega um dispositivo essencial para afirmar e estruturar as doutrinas cristãs. Influenciado pelo método alegórico de Fílon e entendendo que mesmo os gregos tiveram vislumbres da verdade, ainda que não fossem capazes de entendê-la na sua plenitude (Clemente de Alexandria, *Protrepticus VII*), Clemente não hesita na sua tentativa de conciliar fé e razão. Miguel Spinelli (2002, p. 72) já havia notado como os autores cristãos se valeram de conceitos filosóficos que lhes pareciam válidos. Esses deveriam ser sobrepostos aos princípios religiosos, resultando na sua *helenização*, ou seja, submeter o helenismo em vantagem do cristianismo¹³. Santos (2006, p. 70), por outro lado, vê nessas apropriações uma forma de Clemente mostrar sua erudição e fazer uso de uma tradição que lhe

¹² Embora sejam pertinentes, uma abordagem mais aprofundada do que seriam os termos *logos* e a concepção de verdade/verdadeiro na obra de Clemente não caberiam neste artigo. Para o leitor interessado, indicamos a leitura da tese de doutorado de Rita Codá dos Santos conforme consta na bibliografia.

¹³ Rita Codá dos Santos (2006, p. 39), Ruy Afonso Nunes (2018, pp. 86-87) e Annewies Hoek (2004, p. 72) entendem que, embora autores como Clemente fossem favoráveis à síntese entre fé e razão, a incorporação de ideias dos helenos nos escritos cristãos não era um consenso.

assegurasse credibilidade perante sua audiência. Deve-se levar em conta o fato de o autor estar situado em Alexandria, pois isso pode tê-lo provido de uma série de fontes para a construção de seus argumentos nas obras disponíveis nas bibliotecas da cidade (Hoek, 1990, p. 190-191). O *Protréptico*, dessa forma, é um bom exemplo de como cristãos eruditos incorporaram os aspectos mais importantes da sua época ao fazer uso de tradições literárias e princípios da filosofia, utilizando-os como instrumentos de fé e conversão. Com isso, esperava-se sobrepôr o cristianismo ao pensamento filosófico a fim de divulgar aos gregos sua mensagem em termos aceitáveis e compreensíveis.

A escrita do *Protréptico* ocorre no final do século II d.C., em Alexandria, época em que os cristãos conhecidos como padres apologistas se propuseram a fazer uma sistemática defesa da fé frente os ataques sofridos pela Igreja, época em que a situação envolvendo o surgimento de novas associações religiosas não era clara e os conflitos locais eram iminentes (Hoek, 2004, p. 71). De acordo com Werner Jaeger (2014, p. 39) a escrita da literatura apologética também foi motivada pelo surgimento de acusações atribuídas aos cristãos, como canibalismo, ateísmo e subversão política, sendo estas as razões para o início de uma perseguição sistemática que se intensificou no século III d.C. Os estilos em que os escritos apologéticos se apresentavam eram variados, podendo ser um *discurso* (Taciano), um *apelo* (Atenágoras), um *diálogo* (Justino) ou uma *exortação* (Clemente). Como muitos desses homens tinham instrução grega, era comum que a literatura produzida tivesse um alto grau de erudição. Isso porque os escritores cristãos não falavam às massas iletradas, mas se direcionavam a um público culto e sempre de acordo com o ambiente intelectual grego, sendo esse um elemento imprescindível para o debate (Jaeger, 2014, p. 39).

Hoek (2004, p. 72-73) tem sublinhado que escritos de caráter apologético tendem a abordar temas em comum e que os autores costumavam direcionar suas críticas contra a mitologia, a religião e a filosofia politeístas com variados graus de agressividade. Isso é claramente notado quando analisamos os sete primeiros capítulos do *Protréptico* de Clemente de Alexandria, nos quais o autor elabora uma série de críticas à religiosidade helênica. Nos dois primeiros capítulos a linha de raciocínio do autor segue as regras do discurso persuasivo apresentando Cristo como o novo Orfeu, aquele que proclama o verdadeiro mistério. Segue com crítica negativa dos mitos ao expor a violência, luxúria e omofagia presentes nas cerimônias, ridicularizando os iniciados e seus objetos sagrados. Por fim, apresenta como o próprio Orfeu percebeu o erro e se arrependeu, concluindo sua argumentação com a ressignificação e proclamação dos mistérios de Cristo,

identificando-os com a terminologia dionisíaca e eleusina. Chama a atenção o fato de Clemente empregar toda uma terminologia que remete aos mistérios, como a identificação de Cristo como “grande mistagogo” ou “hierofante”, Logos de Deus e o “grande iniciado”. Assim, buscamos no *Protréptico* o entendimento de Clemente sobre os mistérios gregos a partir das descrições feitas nos capítulos um e dois¹⁴.

No capítulo 1, intitulado *Apresentação do Logos Divino e seu Cântico Novo*, Clemente apresenta o que chama de Cântico Novo. O autor introduz ao ouvinte aqueles que seriam os grandes propagadores dos cultos de mistérios, Anfião de Tebas, Arião de Metimne, Êunomo da Lócrida e Orfeu os quais, para ele, são enganadores que corrompiam a vida humana por conduzir os homens à idolatria e por celebrar os mistérios da violência e luto (*Protr.*, I 3, 1). Estes, se opunham ao verdadeiro cantor que ordenava o universo como a uma sinfonia ou a Davi, que com sua cítara “exortou-nos à verdade, desviando-nos dos ídolos; muito antes de louvar demônios, ele os afugentava de si com sua música” (*Protr.*, I 5, 4)¹⁵. A música é o meio pelo qual Clemente indica que os gregos cantavam em coro e eram instruídos nos mistérios. Na percepção de Clemente, por mais antigos que parecessem os mitos gregos, nenhuma das suas iniciações ou ensinamentos era anterior ao *logos*¹⁶. O que chama de Cântico Novo, que é Cristo, existia desde o início, mas nesse momento recebia um novo nome consagrado e digno de sua força. A existência humana seria o único modo de ser conduzido à vida eterna. Aos mitos e charlatães se opunham os profetas como Isaías e Moisés, que foram exortados pelo canto polifônico do salvador. Para Clemente, conhecer verdadeiramente Deus requeria tomar parte das cerimônias purificadoras, não com folhas de loureiros e cintas bordadas de lã e púrpura (símbolos da indumentária báquica), mas ocupando-se piedosamente de Cristo (*Protr.*, I 10, 2).

Apesar dos poucos dados biográficos que temos sobre Clemente, sabe-se que era proveniente de uma família ateniense pagã e provavelmente foi iniciado nos mistérios. Se para os antigos os mistérios eram cultos restritos, o alexandrino demonstra conhecê-los bem pela descrição que faz dos mitos, dos ritos executados e na forma como os representa

¹⁴ Referências aos mistérios são recorrentes em todo o *Protréptico*, mas nos limitaremos principalmente aos capítulos 1 e 2 por terem relação direta com o tema aqui tratado.

¹⁵ “προὔτρεπεν ὡς τὴν ἀλήθειαν, ἀπέτρεπε δὲ εἰδώλων, πολλοῦ γε ἔδει ὑμεῖν αὐτὸν τοὺς δαίμονας ἀληθεῖ πρὸς αὐτοῦ διωκομένους μουσικῆ” (*Protr.*, I 5, 4)

¹⁶ Um dos termos mais centrais no *Protréptico* é o que Clemente chama de *logos* é Jesus Cristo, filho de Deus (*Protr.*, I 7, 1). Rita Codá dos Santos (2006, p. 55) argumenta que toda e qualquer ideia concernente a Cristo deveria ser apresentada por meio do imaginário grego, sendo este um dos motivos que também levou o autor a se apropriar da lexicografia dos mistérios.

(Osborn, 2005, p. 53-54). A ideia de contrapor os cantores míticos aos profetas pode ser vista como uma forma de ver o cristianismo também como um mistério, mas diferentemente daqueles dos gregos; este seria o verdadeiro mistério que só seria revelado pelo logos, o portador da verdade. Os profetas seriam os primeiros iniciadores da verdade, passando por João Batista, a quem Clemente chamava de arauto do *logos*, até chegar no próprio *logos* como mistagogo. Assim, argumenta: “Eu te mostrarei o Logos e os seus mistérios, [...] mas as filhas de Deus, as puras e belas ovelhas, que revelam os sagrados mistérios do Logos, formam um coro cheio de sabedoria” (*Protr.*, XII 119, 1)¹⁷. E finaliza:

Ó mistérios verdadeiramente santos! Ó luz diáfana! Levo tochas para contemplar Deus e os céus; torno-me santo ao ser iniciado: o Senhor é o hierofante e marca o iniciado com sinal da cruz, conduzindo-o à luz e a apresenta ao Pai aquele que creu, para que Ele o guarde eternamente.

Essas são as festas báquicas dos meus mistérios; se tu o queres, recebe tu, também a iniciação e tomarás parte com meus anjos, em torno do Deus único e verdadeiro (*Protr.*, XII 120, 1-2)¹⁸.

Cabe notar ainda que Clemente dá indícios de que o Cristianismo poderia ser entendido ou compreendido como mistério, embora o autor seja enfático em fazer claras diferenciações ao revisitar os mitos gregos. O tom irônico que permeia toda sua exortação começa a se fazer presente ao questionar a credulidade dos gregos nas histórias míticas: “como pudestes crer em mitos vazios e supor que a música encanta animais selvagens?” (*Protr.*, I 2, 1)¹⁹. E se para esses mesmos gregos os mistérios eram aspectos da religiosidade helênica, o alexandrino esclarece sua visão ao apresentá-los como reencenações de verdadeiras tragédias:

O Citéron, o Hélicon, os montes de Odrissa e da Trácia, telestérios e mistérios da êrância foram sacralizados pelos mistérios e cantados em hinos.

¹⁷ “αἱ μαινάδες, αἱ δύσαγνον κρεανομίαν μουόμεναι, ἀλλ’ αἱ τοῦ θεοῦ θυγατέρες, αἱ ἀμνάδες αἱ καλάι, τὰ σεμνὰ τοῦ λόγου θεσπίζουσαι ὄργια, χορὸν ἀγείρουσαι σώφρονα.” (*Protr.*, XII 119, 1)

¹⁸ “Ὡ τῶν ἁγίων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων, ὃ φωτὸς ἀκηράτου. δαδουχοῦμαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν θεὸν ἐποπτεῦσαι, ἅγιος γίνομαι μουόμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν, καὶ παρατίθεται τῷ πατρὶ τὸν πεπιστευκότα αἰῶσι τηρούμενον.

ταῦτα τῶν ἐμῶν μυστηρίων τὰ βακχεύματα: εἰ βούλει, καὶ σὺ μουῦ, καὶ χορεύσεις μετ’ ἀγγέλων ἀμφὶ τὸν ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον καὶ μόνον ὄντως θεόν, συνυμνοῦντος ἡμῖν τοῦ θεοῦ λόγου” (*Protr.* XII 120, 1-2)

¹⁹ “Πῆ δὴ οὖν μύθοις κενοῖς πεπιστεύκατε, θέλγεσθαι μουσικῆ τὰ ζῶα ὑπολαμβάνοντες;” (*Protr.*, I 2, 1)

Eu mesmo, apesar de serem mitos, mal suporto ver tantas desgraças tornarem-se peças de teatro, e os autores, espetáculos da satisfação (*Protr.*, I 2, 1-2)²⁰.

No primeiro capítulo da obra é feita uma introdução dos mistérios gregos ao público, no contexto de uma apresentação mais ampla da religiosidade grega. É razoável para Clemente, assim como para os demais apologistas do seu tempo, começar o ataque do cristianismo pela descrição dos mistérios, visto que suas doutrinas postulavam um conhecimento de deus através da revelação (ou gnose), por meios místicos, alegorias que não poderiam ser alcançados pelos profanos (Santos, 2006, p. 60). Surge então a necessidade de se apropriar de todo um mundo de conceitos pertencentes a esses cultos e dar um novo significado a um tipo de crença que poderia concorrer com o cristianismo. Mas a resignificação não basta. Para Clemente, o próximo passo consistiria em fazer uma demolição das figuras do panteão grego, desconstruindo-as e tirando-lhes toda a sacralidade, reduzindo-as a crenças sem sentido, mesmo para seus mais antigos adeptos.

No capítulo intitulado *A Demolição dos Mistérios e dos Mitos Gregos*, os ataques à religiosidade pagã tornam-se mais agressivos. O primeiro alerta de Clemente era para que se abandonasse os santuários e locais de adoração das divindades como os oráculos e mananciais proféticos, onde o autor acreditava que tais crenças eram disseminadas e perpetuadas. Esses não seriam locais sagrados, mas lugares de delírios e casas de jogos de pura ilusão (*Protr.*, II 11, 2-3), não possuindo capacidade para profetizar em nome de Deus, diferentemente dos profetas enumerados no Antigo Testamento e João Batista, que foram inspirados pelo *logos*.

Para expor a falsidade dos mistérios, Clemente tenta fazer uma alusão entre as bacantes dionisíacas e Eva (a mesma Eva do Gênesis, no Antigo Testamento), relacionando-as erroneamente com a palavra hebraica Hélvia, que significa *serpente fêmea* (*Protr.*, II 12, 2). O mesmo ocorre quando tenta estabelecer a etimologia das palavras *orgia* e *mistério*, ao indicar que os mistérios teriam se originado da cólera de Deméter contra Zeus, da morte de Dionísio ou de Mius (*Protr.*, II 13,1). Ao perceber Deméter como Deo, ou deusa-mãe, Clemente faz com que o leitor acredite que Zeus

²⁰ “Κιθαιρῶν δὲ ἄρα καὶ Ἑλικῶν καὶ τὰ Ὀδρυσῶν ὄρη καὶ Θρακῶν, τελεστήρια τῆς πλάνης, διὰ τὰ μυστήρια τεθείασται καὶ καθύμνηται. ἐγὼ μὲν, εἰ καὶ μῦθος εἰσι, δυσανασχετῶ τοσαύταις ἐκτραγωδομέναις συμφοραῖς: ὑμῖν δὲ καὶ τῶν κακῶν αἱ ἀναγραφαὶ γεγόνασι δράματα καὶ τῶν δραμάτων οἱ ὑποκριταὶ θυμηδίας θεάματα
ἐγὼ μὲν, εἰ καὶ μῦθος εἰσι, δυσανασχετῶ τοσαύταις ἐκτραγωδομέναις συμφοραῖς: ὑμῖν δὲ καὶ τῶν κακῶν αἱ ἀναγραφαὶ γεγόνασι δράματα καὶ τῶν δραμάτων οἱ ὑποκριταὶ θυμηδίας θεάματα” (*Protr.*, I 2, 1-2)

estava mantendo relações sexuais com a própria mãe (Ferguson, 1974, p. 48). As críticas ao filho de Cronos eram amplamente exploradas por, na perspectiva de Clemente, ser ele entre todos os deuses o principal corruptor. Ainda sobre os mistérios de Deméter, Clemente discorre sobre a união amorosa da deusa com Zeus, dando à luz a Core e, mais tarde, violando a própria filha: “Zeus, pai e corruptor da menina, uniu-se a ela transformando em dragão, dando demonstração do que ele era²¹” (*Protr.*, II 16, 1-3). Ao citar o relacionamento entre Zeus e Deméter e, logo depois, Zeus e Core, pode-se notar como a estratégia do autor é chocar o público demonstrando como as próprias divindades adoradas pelos gregos eram tão corruptíveis quanto qualquer mortal, não sendo dignas da veneração a elas dispensadas.

Como ateniense, Clemente diz se envergonhar dos seus conterrâneos e de toda a Hélade por preservarem a tradição mitológica de Deméter. Afirma que após perder a filha Core a deusa se desesperara em torno de Elêusis e se sentara perto de um poço, sendo proibido aos iniciantes imitarem esse gesto para não parecerem imitar a desolação de Deméter. Na época, se acreditava que os habitantes de Elêusis eram autóctones e foi de lá que saíram os primeiros hierofantes. Ainda no relato, Baubo acolhe Deméter e lhe oferece uma bebida chamada cíceon, a qual a deusa recusa. Sentindo-se desprezada e como forma de animar Deméter, mostra à deusa suas partes íntimas. A cena é vista com alegria e, por fim, a deusa aceita a bebida (*Protr.*, II 20, 1-3). Mais uma vez o ouvinte é induzido a se questionar se tal atitude é digna de uma deusa.

Quando se volta aos mistérios de Dionísio, Clemente aponta os aspectos mais cruéis ao descrever com detalhes o assassinato de um deus, aproveitando também para pôr em dúvida a capacidade de Zeus em proteger um de seus filhos:

era ele uma criança ainda e foi cercado pelos curetas, numa dança de armas, quando os titãs se aproximaram dele, dissimuladamente, e o enganaram com jogos infantis; os mesmos titãs, então, o esquartejaram, estando Dionísio ainda em tenra idade, como fez Orfeu, o trácio, o poeta dessa iniciação (*Protr.*, II 17, 2)²².

Na versão de Clemente, após castigar os titãs, Zeus, Apolo e Atena recuperam o corpo mutilado de Dionísio e o enterram no Parnaso (*Protr.*, II 18, 1-2) em uma tentativa

²¹ “Ζεύς καὶ μίγνυται δράκων γενόμενος, ὃς ἦν, ἐλεγχθεὶς” (*Protr.*, II 16, 1-3)

²² “Τὰ γὰρ Διονύσου μυστήρια τέλεον ἀπάνθρωπα: ὃν εἰσέτι παῖδα ὄντα ἐνόπλιω κινήσει περιχορευόντων Κουρήτων, δόλω δὲ ὑποδύντων Τιτάνων, ἀπατήσαντες παιδαριώδεσιν ἀθύρμασιν, οὗτοι δὴ οἱ Τιτᾶνες διέσπασαν, ἔτι νηπίαχον ὄντα, ὡς ὁ τῆς Τελετῆς ποιητῆς Ὀρφεύς φησιν ὁ Θράκιος:” (*Protr.*, II 17, 2)

de mostrar a mortalidade do deus. O ritual dionísíaco também é descrito com horror pelo autor ao descrever a reencenação de um Dionísio enlouquecido e a prática de omofagia pelas bacantes envolvidas em delírio sagrado (*Protr.*, II 12, 2) e como, nas Tesmofórias, as mulheres evitavam comer os grãos de romã por acreditarem que os coágulos do sangue do deus teriam originado o fruto (*Protr.*, II 19, 3). Por fim, Clemente relaciona os mistérios de Dionísio com as orgias dos Coribantes, que após terem cometido fratricídio levaram o membro viril de Dionísio em um cesto para a Tirrênia e o expuseram como símbolo de piedade (*Protr.*, II 19, 4). Nessa mesma versão, o presbítero relata que Dionísio é o filho de aparência tauriforme nascido da união de Core e Zeus, mais uma vez apresentando a imoralidade e violência como atos próprios dos deuses do panteão helênico.

Outros mistérios também são recorrentes no *Protrético*, ainda que bem menos explorados. As orgias de Afrodite eram vistas como forma do cipriota Ciniras divinizar uma prostituta conterrânea que, após a mutilação dos órgãos sexuais de Urano, teria violentado as ondas do mar.

Eis como dos membros impudicos surgiu um fruto digno de vós. Nos mistérios de iniciação dessa divindade marinha da volúpia oferecem, em memória de seu nascimento, um grão de sal e um bolo em forma dum falo aos iniciados na arte do adultério; os iniciados, por sua vez, levam-lhe uma moeda, como amantes a uma cortesã. (*Protr.*, II 14, 2)²³

Os Coribantes também são relatados em uma cena de fratricídio, em que dois irmãos matam um terceiro e cobrem sua cabeça com um manto púrpura, coroando-a e pondo-a no pé do monte Olimpo. É com base nesse relato que os sacerdotes acrescentam histórias prodigiosas como a proibição de pôr sobre a mesa aipo com sua raiz, acreditando que o legume teria se originado do sangue derramado do irmão assassinado (*Protr.*, II 19, 3).

O desprezo de Clemente pelos mistérios se estende até mesmo à escuridão da noite, horário habitual de execução dos ritos sagrados, iluminada apenas pelo fogo das tochas e agora tomada por práticas imorais conduzidas pelo hierofante. Aos iniciados que confiam e se dedicam esperando alguma recompensa no *post-mortem* ele afirma que esses

²³ “ὡς ἀσελγῶν ὑμῖν μορίων ἄξιος Ἀφροδίτη γίνεται καρπός, ἐν ταῖς τελεταῖς ταύτης τῆς πελαγίας ἡδονῆς τεκμήριον τῆς γονῆς ἁλῶν χόνδρος καὶ φαλλὸς τοῖς μουμένοις τὴν τέχνην τὴν μοιχικὴν ἐπιδίδοται: νόμισμα δὲ εἰσφέρουσιν αὐτῇ οἱ μουόμενοι, ὡς ἑταίρα ἔρασαί” (*Protr.*, II 14, 2)

costumes, os “mistérios do dragão”, são apenas falsa piedade e cerimônias verdadeiramente profanas (*Protr.*, II, 22, 3). E como combatê-los? A dessacralização ocorre ao proclamar os segredos dos mistérios, o que é feito por Clemente ao revelar os segredos e zombar dos objetos sagrados usados nas celebrações de Dionísio, Têmis e Afrodite: bolos em forma de pirâmides ou falos, grãos de romã, lamparinas, pentes femininos, moedas, etc. Ao desvelar os objetos ritualísticos, o alexandrino rompia com a ideia de que as iniciações deveriam ser secretas, pois a todos os gregos, iniciados ou não, deveria ser dado a conhecer o que era cultuado.

Nos relatos contidos no *Protréptico*, Clemente demonstrou conhecer a fundo os mistérios, mas toda sua atenção foi voltada para desacreditá-los. São predominantes nas descrições feitas pelo alexandrino as críticas ao comportamento dos deuses gregos, como a associação de Afrodite com uma prostituta ou de Zeus e Deméter definidos como incestuosos e, na sua visão, tais seres não mantinham um comportamento próprio de seres sagrados. Destaco aqui uma observação, um tanto irônica, que era a constante acusação dos cristãos em serem ateus²⁴. No *Protréptico*, Clemente faz essa mesma acusação contra os gregos:

São estes os mistérios dos ateus. Eu chamo, com razão, de ateus aqueles que, de fato, ignoram o verdadeiro Deus, que veneram despudoradamente uma criança despedaçada pelos titãs, uma mulher desesperada e as partes verdadeiramente proibidas, pelo pudor, de serem mencionadas; possessos por uma dupla impiedade: a primeira é a que os faz ignorar Deus, não reconhecendo como Deus aquele que verdadeiramente o é; a outra, a segunda, é este erro de atribuir existência àqueles que não a têm, chamando de deuses aqueles que, em realidade, não o são, ou mesmo nunca existiram, pois tão somente obtiveram um nome! (*Protr.*, II 23, 1)²⁵

²⁴ No contexto de Clemente, o uso do termo “ateu” diferencia-se do seu sentido moderno. Os cristãos recebiam a acusação de ateísmo por não cultuarem os deuses do Estado (Jaeger, 2014, p. 39). Ao usar esse termo para se referir aos gregos, Clemente se refere ao fato de que seus ouvintes ignoravam aquele que considerava ser o deus verdadeiro. Conforme apontado por Samuel Santos (2012, p. 108), um outro apologista do século II d.C., Justino, já havia chegado a um entendimento similar ao escrever sua *I Apologia*.

²⁵ “Τὰ ἄλλα τῶν ἀθέων τὰ μυστήρια: ἀθεοὺς δὲ εἰκότως ἀποκαλῶ τούτους, οἱ τὸν μὲν ὄντως ὄντα θεὸν ἠγνοῦσιν, παιδίον δὲ ὑπὸ Τιτάνων διασπώμενον καὶ γύναιον πενθοῦν καὶ μόρια ἄρρητα ὡς ἀληθῶς ὑπὸ αἰσχύνῃς ἀναισχόντως σέβουσιν, διττῇ ἐνεσχημένοι τῇ ἀθεότητι, προτέρᾳ μὲν, καθ’ ἣν ἀγνοοῦσι τὸν θεόν, τὸν ὄντως ὄντα μὴ γνωρίζοντες θεόν, ἑτέρα δὲ καὶ δευτέρᾳ δὴ ταύτῃ τῇ πλάνῃ τοὺς οὐκ ὄντας ὡς ὄντας νομίζοντες καὶ θεοὺς τούτους ὀνομάζοντες τοὺς οὐκ ὄντως ὄντας, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ὄντας, μόνου δὲ τοῦ ὀνόματος τετυχηκότας” (*Protr.*, II 23, 1)

Um último ponto no discurso clementino deve ser destacado: o uso da tradição órfica como elemento fundamental para a ressignificação dos mistérios. O relato mais famoso de Orfeu envolve sua descida ao Hades em busca de Eurídice. Entretanto, a literatura cristã antiga ignorou o mito e suas explicações e os apologistas se utilizaram apenas da figura religiosa de Orfeu como alvo das investidas cristãs contra o paganismo. Miguel Herrera de Jáuregui (2010, p. 140) destaca que o motivo para que os apologistas focassem em Orfeu estava ligado ao aspecto cronológico. Era repetidamente mencionado que Orfeu havia participado da expedição dos Argonautas, o que permitia que o datasse antes da Guerra de Troia, permitindo-o também situá-lo na época de Homero. Seguindo esse mesmo raciocínio cronológico, Orfeu seria um antecessor dos poetas gregos e serviria como inspiração para os que viriam depois. Essa mesma cronologia permitia inseri-lo na era dos profetas, sendo plausível o contato entre eles, tornando o conhecimento de Orfeu dependente da revelação bíblica. Segundo Laura Perez (2011, p. 118), essa perspectiva de Clemente também foi explorada na sua obra *Strómata* em que tentava demonstrar como a sabedoria dos hebreus era mais antiga do que a dos gregos, tendo esses últimos se apropriado (ou plagiado) de muitas ideias provenientes de Moisés e dos profetas²⁶.

No *Protrético*, Orfeu é um dos poetas mais citados e passa a ser identificado como fundador dos mistérios. A representação de Orfeu feita nas polêmicas apologistas relacionava-o assim, como forma de mesclar diferentes cultos sob uma única representação religiosa do que os cristãos chamavam de “paganismo” (Herrera de Jáuregui, 2010, p. 143). Por ser um dos poetas mais populares, cuja autoridade remontava à época pré-homérica e era reconhecido como um dos introdutores dos ritos de iniciação e mistérios gregos, Orfeu era representado como um personagem adequado para ser o alvo do público alexandrino (Perez, 2010, p. 178-179). E é por esse motivo que Clemente atribui a Orfeu epítetos pejorativos como “sofista”, “enganador” ou “impostor” que se valia da música para induzir os homens ao erro, tentando desacreditar o poeta e os mistérios, distanciando-os do que considera como uma forma religiosa respeitável. Por

²⁶ Clemente não explica como os filósofos tomaram conhecimento da tradição hebraica, mas é certo que a conheciam, sendo improvável a ideia de plágio como descreve. Isso porque, segundo Miguel Spinelli, na Antiguidade não existiam fronteiras culturais e as culturas não estavam desassociadas. Os sofistas, por exemplo, foram os grandes disseminadores de saber entre os povos e falavam nas praças públicas para quem quisesse ouvi-los. A forma como Clemente cita o envolvimento dos filósofos com os hebreus parte da necessidade apologética de seu discurso (Spinelli, 2002, p. 71-73).

fim, Clemente convoca Orfeu para refutar o politeísmo em uma tentativa de mostrar como o mesmo poeta que teria induzido os homens ao pecado não deixou de reconhecer que errou e se arrependeu de seus atos proclamando a verdade (*Protr.* VII 74, 3-5). Essa passagem do *Protréptico* tem demonstrado como Clemente reconheceu no poeta trácio alguma validade, embora seja muito provável que o alexandrino o tenha citado apenas como forma de reforçar seu próprio discurso.

3. Considerações finais

Na introdução deste artigo fizemos dois questionamentos que norteariam o tema tratado sobre a representação dos mistérios no *Protréptico*: primeiro, se o fato de Clemente ter sido educado de acordo com a *paideia* grega e ser um homem grego tornava-o propenso a fazer uma boa descrição dos mistérios; e segundo, se seus apontamentos revelam unicamente a influência de sua conversão cristã.

Como muitos autores que souberam explorar os preceitos filosóficos, Clemente não rejeita a formação educacional que carrega, mas resolve usá-la em favor da fé cristã. Toda a estrutura do *Protréptico* foi baseada na retórica grega e teve como objetivo principal exortar seus leitores/ouvintes a aderir uma nova crença: o cristianismo. Pelas descrições detalhadas que faz, o autor demonstrou conhecer os ritos, mitos e tradições que fundamentaram os cultos de mistério na antiguidade e como muitas dessas iniciações e o seu próprio conteúdo tinham um caráter restrito, as informações que cristãos como Clemente nos legaram não deixam de ser uma fonte inestimável para conhecer a religiosidade antiga.

Por outro lado, devemos lembrar que o autor alexandrino segue uma agenda própria. As descrições dos mistérios gregos não são feitas para conhecimento ou preservação posterior, mas para que os seus contemporâneos percebessem que se tratavam de histórias que evocavam a crueldade e o horror. Conhecendo o apelo que esses cultos tinham aos seus adeptos, Clemente se apropria dos mistérios e os ressignificam segundo os ideais cristãos, questionando até mesmo a autoridade dos poetas das iniciações. Nessa lógica, o cristianismo é apresentado como o único mistério verdadeiro e que se sobrepõe aos demais. E ao realçar os aspectos mais negativos, como violações e assassinatos, o autor consegue inserir o cristianismo no lado oposto do que os mitos veneravam.

O recorte que Clemente faz dos mistérios também deve ser levado em conta por considerar apenas aqueles que fundamentam sua apologética. O autor não discorre sobre os significados infundidos, por exemplo, na morte e ressurreição de um deus ou nas diferentes interpretações que os cultos de mistério pudessem ter no calendário agrícola. Também não observamos nenhuma atenção ao tema da salvação individual e esperança numa vida *post-mortem*, um dos grandes legados das iniciações. Por outro lado, não surpreende que autores cristãos como Clemente, em um contexto anterior às grandes perseguições, assumissem um posicionamento defensivo em relação à religiosidade greco-romana dadas as suas convicções e, por isso, qualquer descrição deve ser tomada com cautela. Dessa forma, ao destacar uma pretensa violência, imoralidade e falsidade contida nos mistérios, Clemente de Alexandria alcança sua proposta de mostrar aos gregos o cristianismo como única alternativa válida de crença e pela qual era possível obter a salvação.

Recebido: 30/08/2020

Aprovado: 21/09/2020

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

Clemente de Alexandria. (2013). *Exortação aos Gregos*. Tradução: Rita Codá dos Santos. É Realizações.

Eusébio de Cesareia. (2000). *História Eclesiástica*. Tradução: Monjas beneditinas do Mosteiro Maria de Cristo. Paulus.

Obras

Brandão, J. L. (1988). Do mito à história sagrada: cristianismo e helenismo no segundo século. *Revista do Departamento de História*, v. 7, 102-110.

Burkert, W. (1987). *Antigos cultos de mistério*. Edusp.

Choat, M. (2012). Christianity. In: Riggs, C. (org.). *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. (pp. 474-489). Oxford University Press.

Clímaco, J. C. (2017). Alexandria e Roma: representações, dinâmicas e vicissitudes na esfera do poder ptolomaico. *Romanitas - Revista De Estudos Grecolatinos*, (10), 77-99.

Eliade, M. (1976). *Historia de las creencias y las ideas religiosas: De la Edad de la Piedra a los Misterios de Eleusis. Vol 1*. Editora Paidós.

Eliade, M. (1979). *Historia de las creencias y las ideas religiosas: De Gualtama Buda al triunfo del cristianismo. Vol. 2*. Editora Paidós.

Ferguson, J. (1974). *Clement of Alexandria*. Twayne Publishers.

Foley, H. P. (1994). *The Homeric hymn to Demeter – Translations, commentary and interpretative essays*. Princeton University Press.

Green, H. A. (1986). The socio-economic background of Christianity in Egypt. In: Pearson, Birger A.; Goehring, James E. (Org.) *The Roots of Egypting Christianity (Studies in antiquity and Christianity)*. (p. 100-113). Fortress Press.

Herrera de Jáuregui, M. (2010). *Orphism and Christianity in late antiquity*. De Gruyter.

Hoek, A. V. D. (2004). Apologetic and protreptic discourse in Clement of Alexandria. In: Wlosok, Antonie et al. (Org). *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne*. Fondation Hardt.

- Hoek, A. V. D. (1990). How alexandrian was Clement of Alexandria and the alexandrian background. *Heythrop Journal*, v. 31, 2, 1990. p. 179-194
- Jaeger, W. (2014). *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Academia cristã.
- Koester, H. (2005). *Introdução ao Novo Testamento vol. 1 – História, cultura e religião do período helenístico*. Paulus.
- Miranda, V. A. (2016). Mártires na Antiguidade e na Idade Média. In: Silva, A. C. L. F.; Silva, L. R. (Org.) *Mártires, confessores e virgens – o culto aos santos no Ocidente Medieval*. (pp. 25-54). Vozes.
- Nunes, R. A. C. (2018). *História da Educação na Antiguidade Cristã*. Kírion.
- Osborn, E. (2005). *Clement of Alexandria*. Cambridge University Press.
- Pérez, L. (2010). Los misterioso de Orfeo em Protéptico de Clemente de Alejandría. *CIRCE de Clássicos y Modernos*. Vol. 14, nº 2, p. 168-181.
- Pérez, L. (2011). Orfeo y el plagio de la filosofia hebrea: citas órficas em Strómata 5.14 de Clemente de Alejandría. *CIRCE de clásicos y Modernos*. Vol. 15, nº 2, p. 113-131.
- Richardson, N. J. (1974). *The Homeric hymn to Demeter*. Clarendon Press.
- Rosa, C. B. (2006). A religião na Urbs. In: Silva, Gilvan V.; Mendes, Norma M. (Org.) *Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural*. (p. 137-158). Mauad/Edufes.
- Rostovtzeff, M. (1983). *História de Roma*. Zahar Editores.
- Rubenson, S. (2009). From school to patriarchate: aspects on the Christianization of Alexandria. In: Hinge, George.; Krasilnikoff, Jens A. (org.). *Alexandria - A cultural religious melting pot*. (p. 144-157). Aarhus University Press.
- Santos, D. C. V. (2012). Mito e pensamento entre os gregos: uma discussão sobre os termos μυθος, ἀλήθεια, λόγος e παιδεία. *Revista Mundo Antigo (NEHMAAT-UFF/PUCG)*. Ano I, V. 01, nº 02, 75-84.
- Santos, R. C. (2006). *A helenização do cristianismo em Clemente de Alexandria*. [Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais].
- Santos, R. C. (2014). Os mistérios órficos e eleusinos: seus significados e representações no mundo grego. *Coletânea*. Vol. 12, nº 26, p. 335-350.
- Santos, S. N. (2012). *Identidade cristã no século II d.C. – uma análise da I Apologia de Justino Mártir*. [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Goiás].
- Spinelli, M. (2002). *Helenização e recriação de sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo: séculos II, III e IV*. Edipucrs.

Trabulsi, J. A. D. (2004a). *Dionisismo: poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*. Editora UFMG.

Trabulsi, J. A. D. (2004b). Permanências e releituras da antiguidade: o problema geral e o caso do Dionisismo, da Antiguidade ao Renascimento. *Phoênix*, V. 10, Nº 1 (10), p. 166-194.

Vasquez, M. S. (2005). *Crenças funerárias e identidade cultural no Egito Romano: máscaras de múmia*. [Tese de doutorado, Museu de Arqueologia e Etnologia de São Paulo].

Vernant, J. P. (2015). *As origens do pensamento grego*. Difel.

Vernant, J. P. (2006). *Mito e religião na Grécia antiga*. Martins Fontes.

MYSTERY CULTS IN THE *PROTHREPTIC* FROM CLEMENT OF ALEXANDRIA

ABSTRACT

The mysteries were beliefs that were popularized by proposing a more personal connection with the dedicated deities and guaranteeing the hope of salvation of their initiates in the afterlife. With the rise of Christianity authors such as Clement of Alexandria viewed initiation ceremonies as representations of evil in the polytheistic universe and oppose them. Our proposal is to analyze how this author approaches the Greek mysteries in his text called *Prothreptic*. Starting from general considerations about the selected mysteries and excerpts of the work, we can understand how the author appropriated concepts from the Hellenic world to reinterpret them according to the logic of Christianity.

KEYWORDS

Mystery cults; Christianity; Clement of Alexandria; *Prothreptic*.