
archaí

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

A peste do cristianismo: disputa religiosa e pandemia em um fragmento de *Contra os cristãos*, de Porfírio de Tiro

The plague of Christianity: religious dispute and pandemic in a
fragment of *Against the Christians*, by Porphyry of Tyre

Sérgio Luiz Gusmão Gimenes Romeroⁱ

<https://orcid.org/0000-0002-8006-9264>

sergio.romero@uemg.br

ⁱ Universidade do Estado de Minas Gerais – Ibirité – MG – Brasil

ROMERO, S. L. G. G. (2025). A peste do cristianismo: disputa religiosa e
pandemia em um fragmento de *Contra os cristãos*, de Porfírio de Tiro. *Archai*
35, e03529.

Resumo: Este trabalho discute o embate religioso entre cristãos e
pagãos no século III EC a partir de um fragmento de *Contra os cristãos*, de Porfírio de Tiro, citado por Eusébio de Cesareia. O foco

é a culpabilização dos cristãos pela crise do terceiro século, especificamente no que diz respeito à Praga de Cipriano, pandemia que assolou diversas regiões do Império e impulsionou a hostilidade contra os adeptos da fé cristã. Emprega-se a noção de ideologia como categoria de análise, tendo em vista o indissociável nexo entre aspectos materiais e espirituais da vida social.

Palavras-chave: Porfírio de Tiro, Praga de Cipriano, Crise do terceiro século, ideologia.

Abstract: This work discusses the religious clash between Christians and Pagans in the 3rd century CE based on a fragment of *Against the Christians*, by Porphyry of Tyre, cited by Eusebius of Caesarea. The focus is on blaming Christians for the Crisis of the third century, specifically in relation to the Plague of Cyprian, a pandemic that devastated several regions of the Empire and strengthened hostility against adherents of the Christian faith. The notion of ideology is used as a category of analysis, considering the inseparable nexus between material and spiritual aspects of social life.

Keywords: Porphyry of Tyre, Plague of Cyprian, Crisis of the Third Century, ideology.

Introdução

Na *Praeparatio evangelica*, de Eusébio de Cesareia, há apenas duas passagens *consensualmente* admitidas como fragmentos legítimos do *Contra os cristãos*, de Porfírio de Tiro.¹ Neste trabalho, analisamos um desses casos, aceito como citação efetiva da obra do discípulo de Plotino mesmo por Morlet (2011) - que se dedica a refutar a interpretação da PE como uma resposta de Eusébio ao tratado porfiriano.

O fragmento, conquanto breve, suscita uma série de questões:

¹ O outro fragmento, que Eusébio utiliza como fonte para a história dos fenícios, se encontra em PE I 9.20-21 (fr. 41 Harnack).

Αύτὸς ὁ καθ' ἡμᾶς τῶν δαιμόνων προήγορος ἐν τῇ καθ' ἡμῶν συσκευῇ τοῦτόν που λέγων μαρτυρεῖ τὸν τρόπον· «Νυνὶ δὲ θαυμάζουσιν εἰ τοσοῦτον ἔτῶν κατεῖληφεν ἡ νόσος τὴν πόλιν, Ἀσκληπιοῦ μὲν ἐπιδημίας καὶ τῶν ἄλλων θεῶν μηκέτι οὖσης. Ἰησοῦ γὰρ τιμωμένου οὐδεμιᾶς δημοσίας τις θεῶν ὠφελείας ἥσθετο.» Ταῦτα ῥήμασιν αὐτοῖς ὁ Πορφύριος. (PE V 1. 9 s.)

O próprio advogado dos demônios, contemporâneo nosso, dá testemunho em uma passagem daquela intriga que compôs contra nós, dizendo destarte:

“Mas agora se admiram que durante tantos anos a peste tenha se apoderado da cidade, sendo que tanto Asclépio quanto os outros deuses não mais têm aí morada; posto que o culto a Jesus nenhuma utilidade pública reconhece a qualquer outro deus.”

Estas são as próprias palavras de Porfírio.²

Nota-se a referência explícita à obra de Porfírio: “ἐν τῇ καθ’ ἡμῶν συσκευῇ”. Eusébio emprega um termo com conotação teatral: συσκευή, sugerindo se tratar de uma espécie de maquinação, uma produção performática, forjada para caluniar os cristãos. Ademais, tem-se a indicação de coetaneidade: “καθ’ ἡμᾶς”, que remete ao fato de Eusébio e Porfírio terem sido coevos. Já o trecho que se segue ao fragmento propriamente dito identifica nominalmente o discípulo de Plotino e indica se tratar dos *ipsissima verba* de Porfírio em *oratio directa* - “Ταῦτα ῥήμασιν αὐτοῖς ὁ Πορφύριος”.

O fragmento remete ao recorrente procedimento ideológico de culpabilizar os cristãos pelos problemas sociais do Império. Tal expediente remonta ao século I, quando, em 64 EC, Nero culpou os cristãos pelo grande incêndio de Roma. Chevitarese (2006) afirma que o imperador provavelmente responsabilizara os adeptos da seita a fim de silenciar os rumores de que seria ele mesmo o causador da desgraça. Tendo em conta o amplo ressentimento popular contra esse recém-surgido grupo religioso - dado seu tendencial desprezo pelas

² As traduções dos fragmentos gregos e latinos são minhas, salvo indicação em contrário.

tradições politeístas e seu belicoso proselitismo -, convertê-lo em bode expiatório não era tarefa das mais árduas.

A culpabilização dos cristãos pelos males da sociedade volta à ordem do dia no século II, sob os Antoninos. Sordi (1983) pontua alguns dos fatores que concorrem para o novo fôlego de que a hostilidade pública para com o cristianismo se vê imbuída. Segundo a autora, sob Marco Aurélio (121-180), já se notam sintomas da crise que eclodiria no século III, com tensões econômicas, pressão de bárbaros nas fronteiras e sua penetração na Itália, assim como terremotos, fomes e pestes sobretudo na Ásia. Nesse contexto, o pânico religioso crescente impulsionou a animosidade das massas contra os cristãos, vistos como culpados pela punição divina contra o Império por romperem a *pax deorum* com sua rejeição aos cultos e divindades tradicionais.

Porém, se há um recrudescimento da aversão ao cristianismo no período, faz-se sentir, em contrapartida, a reação de autores cristãos frente à culpabilização da nova fé por mazelas socialmente desestabilizadoras. Vários apologistas mencionam explicitamente a responsabilização dos cristãos por infortúnios como a peste, denunciando um discurso que lhes imputa a culpa pelos reveses sociais e, ao fazê-lo, respalda e justifica a estigmatização e a perseguição nas variadas formas que essas assumem.

Destaque-se o comentário de Tertuliano (160-220 EC), em seu *Apologeticum* (fins do século II e início do III), sobre a responsabilização dos cristãos por diferentes males - inclusive a peste - que assolam a sociedade como justificativa para lançá-los aos leões:

At e contrario illis nomen factionis accommodandum est qui in odium bonorum et proborum conspirant, qui adversum sanguinem innocentium conclamat, praetexentes sane ad odii defensionem illam quoque vanitatem, quod existiment omnis publicae cladis, omnis popularis incommodi Christianos esse in causam. Si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in arva, si caelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim Christianos ad leonem! adclamat. [...] (Tert., *Apol.* 40.1-2)

Diversamente, há de se aplicar o nome facção àqueles que, em ódio contra os bons e probos, conspiram; que clamam contra o sangue dos inocentes, pretextando, claramente, em defesa de seu ódio, também este absurdo: considerar que todo desastre público, toda desgraça do povo tem como causa os cristãos. Se o Tibre assoma às muralhas, se o Nilo não assoma aos campos, se o céu para, se a terra se move; se há fome, se há peste: "cristãos aos leões!", logo se exclama.

No século III, Orígenes (185-253 EC) analogamente observa, no *Comentário ao Evangelho de Mateus* (meados de 240), a culpabilização dos cristãos pelas desgraças dos homens, que seriam causadas pelo abandono do culto aos deuses tradicionais - espelhando explicitamente o tipo de ataque anticristão posteriormente manifesto no fragmento porfiriano:

cum haec ergo contigerint mundo, consequens est, quasi derelictibus hominibus deorum culturam, ut propter multitudinem Christianorum dicant fieri bella et fames et pestilentias. (Orígenes, *Mt. 24:9, Comm. series 39*)

Quando, pois, essas coisas sucedem ao mundo, dizem por conseguinte - como se fosse pelos homens estarem abandonando o culto aos deuses - que pela multidão de cristãos são causadas as guerras e as fomes e as pestes.

Essa correlação entre a expansão do exclusivismo religioso cristão - com consequente decréscimo de adeptos dos ritos convencionais e retração do culto dos deuses tradicionais - e a propagação de diferentes calamidades constitui um *tópico* preferencial nas críticas aos cristãos.

Arnóbio de Sica, retórico latino do século III que teria lecionado no norte da África e se convertido sob Diocleciano, também faz coro à denúncia:

[...] quid est istud, quod dicitur invectam esse labem terris, postquam religio Christiana intulit se mundo et veritatis absconditae sacramenta patefecit? Sed pestilentias, inquiunt, et siccitates, bela, frugum

inopiam, locustas, mures et grandines resque alias noxias, quibus negotia incursantur humana, dii nobis important iniuriis vestris atque offendionibus exasperati. (Arn., *Adv. nat.* 1.3)

[...] que é isso de dizer-se que a ruína se imiscuiu nos territórios depois que a religião cristã se introduziu no mundo e revelou os sacramentos da abscondita verdade? Mas pestes - dizem - e secas, guerras e escassez de grãos, gafanhotos, ratos e tempestades de granizo, além de outras coisas nocivas, pelas quais os afazeres dos homens são atacados, os deuses trazem sobre nós, exasperando-se por suas ofensas e injúrias.

Esse autor - cujo *Adversus nationes* data de 302-305 - conhecia bem o anticristianismo porfiriano. Segundo Simmons (1995), Porfírio seria implicitamente o interlocutor direto de toda a obra em questão. Em sua análise de Arnóbio, o estudioso expõe correspondências conceituais e evidências exegéticas que demonstram convincentemente que as críticas arnobianas se dirigem primariamente à filosofia porfiriana. Assim, a vinculação entre Arnóbio de Sica e Porfírio sinalizaria um dialogismo mais estreito entre ambos, postulando, quiçá, a presença de ecos do ataque porfiriano presentemente analisado no excerto de *Adversus nationes* que apresentamos.

A crítica de Porfírio constitui, pois, uma cristalização, ao final do século III (se aceitarmos a datação tradicional de 270 EC para a obra), do recorrente expediente retórico de usar os cristãos como bode expiatório para males que acometem a sociedade; males que requerem respostas ideológicas eficazes para a conservação da relativa estabilidade social tecida pela práxis cotidiana dos indivíduos. Porfírio responsabilizará o exclusivismo cristão, que ojeriza a multidão de divindades pagãs, pela doença (ἡ ύδωρ) que aflige a cidade. São essas divindades que presidem, regulam, conformam e organizam a contraparte espiritual dos diferentes e intrincados elementos e práticas constitutivas da vida social - delineando uma certa concepção da realidade que abarca desde as vivências do cotidiano, culturalmente partilhadas pelos homens comuns, até a filosoficamente sofisticada ontologia porfiriana,

resultado de séculos de desenvolvimento intelectual a partir da matriz platônica.

Se se consideram paralelamente as injunções sócio-históricas que conformam o período e as metamorfoses espirituais que dialeticamente lhes correspondem, ou seja, o entrelaçamento imanente entre a atividade material dos homens e o universo de suas consciências e representações (Marx; Engels, 2007), torna-se evidente que tanto o florescimento do cristianismo quanto a repressão/perseguição a este - abrangendo sua culpabilização pelas mazelas sociais - possuem um estatuto ideológico. A despeito de seu conteúdo antinômico, ambas as expressões constituem formas de elaboração ideal da realidade que servem de parâmetro para aquilo que os homens pensam acerca do mundo ao seu redor e tornam funcional e direcionada sua atuação social (Lukács, 2013). Diante dos desafios postos pela processualidade histórica, uns encontram em Cristo a solução; outros, o culpado.

Também se manifesta aqui uma outra forma de luta religiosa comum no período de consolidação do cristianismo. Trata-se da referência ao θεῖος ἀνήρ: o homem divino - uma noção flexível e amiúde equívoca que abarca homens detentores de uma relação extraordinária com o sagrado; que se convertem, quando vivos, em líderes sectários e, quando mortos, em objeto de culto e devoção.

Já com Justino (100-165 EC), comparação e reivindicação de superioridade em relação aos θεῖοι ἄνδρες se fizeram pauta das disputas entre cristãos e pagãos. No fragmento de Porfírio que ora nos ocupa, esse confronto ideológico-religioso aparece como elemento discursivo implícito, uma vez que se recorre ao argumento de que o culto de Jesus não só diminui as honras religiosas devidas às outras divindades, como, ao contrário da veneração a Asclépio, é incapaz de manter a cidade a salvo da doença que a castiga. Vislumbra-se aí um antagonismo entre religiosidades rivais, que buscam responder às demandas ideológicas daquele momento histórico disputando sua hegemonia cultural.

Enquanto expressão do θεῖος ἀνήρ, Asclépio é uma figura complexa e dinâmica, que conserva um conteúdo representacional sob novas formas historicamente constituídas:

As tradições populares lhe atribuem uma morte prodigiosa, enquanto o culto de Epidauro criou para ele uma típica história de nascimento do herói. Quando passa a ser cultuado em Delfos recebe a marca moral de lá e quando vai para Atenas, torna-se um iniciado nos mistérios eleusinos. Com a equação estóica entre os deuses e os elementos, Asclépio torna-se o ar. Quando o neoplatonismo prevalece, ele se torna o lógos, a alma do universo. Quando, como na época de Filostrato, os cultos solares estão na moda, ele é identificado com o Sol. Quando se procurava por mistérios, nasceram mistérios de Asclépio. Quando se procuravam novas divindades, novos Asclépios foram surgindo, como o θεός ἐπιφάνης. Na Síria e na Palestina, onde as divindades de morte e ressurreição eram muito populares, Asclépio é identificado com Eshmun, uma figura do tipo Tammuz-Adonis. Um *curriculum* nada mau. (Cornelli, 2006, p. 72-73).

Como Apolônio de Tiana, Asclépio será confrontado com Jesus na guerra ideológica entre cristianismo e paganismo. Segundo Addey (2022), o filho de Apolo representou um ponto nevrálgico desse embate na Antiguidade Tardia. Seu culto constituía adversário significativo para a fé cristã emergente, dado que importantes similitudes podiam ser detectadas entre Asclépio e Jesus: ambos se dedicavam a curar os homens de suas enfermidades, chegando a ressuscitá-los dentre os mortos.

Por sua vez, a perspectiva teológica que subjaz à afirmação de Porfírio expressa uma concepção religiosa que considera a devoção tradicional dos deuses um imperativo para o bem-estar terreno dos homens. Conforme Cook (2004, p. 163): “[f]or a Greco-Roman intellectual, abandoning the ancestral gods had direct social and political consequences”. Embora essa leitura pareça suscitar tensões com outros elementos do discurso porfiriano sobre o sagrado (que se assentam em uma metafísica tendencialmente henoteísta), ela se

coaduna com posições manifestas em outros momentos pelo filósofo, dentre os quais, de sua *Carta a Marcela* (18), este excerto:

[...] οὗτος γὰρ μέγιστος καρπὸς εὐσεβείας τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια, οὐχ ὡς ἐκείνου προσδεομένου, ἀλλ’ ἀπὸ τῆς ἐκείνου εὐλαβεστάτης καὶ μακαρίας σεμνότητος εἰς τὸ σέβας αὐτοῦ ἐκκαλουμένου. Βωμοὶ δὲ θεοῦ ἱερουργούμενοι μὲν οὐδὲν βλάπτουσιν, ἀμελούμενοι δὲ οὐδὲν ὠφελοῦσιν. [...] “οὐ χολωθέντες οὖν οἱ θεοὶ βλάπτουσιν, ἀλλ’ ἀγνοηθέντες ὄργῃ γὰρ θεῶν ἀλλοτρία, ὅτι ἐπ’ ἀβουλήτοις μὲν ἡ ὄργη, θεῷ δὲ οὐδὲν ἀβούλητον.” (Porph., *Marc.* 18)

Este é o maior fruto da piedade: honrar o divino segundo a ancestral tradição; não como se ele o necessitasse, mas porque sua pientíssima e bendita majestade nos convida à sua veneração. Os altares de Deus consagrados em nada prejudicam, mas negligenciados em nada auxiliam. [...] E não por terem se enfurecido os deuses causam prejuízo, mas por terem sido ignorados: a ira, de fato, é alheia aos deuses, pois a ira advém de coisas involuntárias, e nada é involuntário para Deus.

A crítica atual tem explorado a configuração anticristã dessa missiva, tradicionalmente concebida como um tratado ético (Islas, 2011; Sodano, 2006). Tanto sua datação exata quanto o local de redação são difíceis de determinar: Porfírio a teria redigido entre 294 e sua própria morte, datada em geral de 305; em Roma, na Sicília ou mesmo na Nicomédia. (Islas, 2011) Trata-se de uma epístola filosófica que parece se dirigir, a um só tempo, a um interlocutor singular e a um público amplo.

Como indicado, no que restou da obra porfiriana, parece haver certa tensão entre, por um lado, a concepção teológica neoplatônica, que aponta para uma vivência filosófico-religiosa espiritualizada e restrita, voltada ao cultivo individual das virtudes, desprendida - mas não totalmente apartada - do mundo sensível, inclusive das práticas religiosas tradicionais, e, por outro lado, as formas de religiosidade tradicionais, os diferentes costumes e cultos étnicos ou institucionais.

Johnson (2013), que busca sistematizar a compreensão filosófica de Porfírio, se vale, em sua análise, dos conceitos de tradução horizontal e tradução vertical, argumentando em prol de uma coerência que atravessaria a produção do filósofo como um todo. A tradução horizontal porfiriana consistiria em uma abordagem filosófica universalista da diversidade cultural-religiosa do Império; evitando, segundo Johnson (2013), o helenocentrismo da *Interpretatio graeca* ao atribuir sentido filosófico a particularidades, costumes e tradições de diferentes povos sem apagar a especificidade de cada um nem a multiplicidade do todo. Já a tradução vertical diria respeito à ascensão teológica; à transposição da multiplicidade do ser para a unidade que este pressupõe por meio da sistematização platônica ascendente, que situa a hierarquia dos seres divinos em regiões cósmicas determinadas. Estabelecer-se-ia, assim, discursivamente, relações de correspondência e ordenação entre diferentes níveis: uma hierarquia sacrificial/ritual, uma teológica (Deus, deuses, daemones), uma ontológica plotiniana (Um, Intelecto, Alma).

Todavia, Johnson (2013), nos parece, não analisa apropriadamente o caráter, à primeira vista, contraditório da afirmação de Porfírio, em *Carta a Marcela*, 18, de que a manutenção dos cultos tradicionais, pátrios, consiste no maior fruto da piedade religiosa. O autor recorre a uma interpretação figurada da passagem para não contradizer o preceito porfiriano de uma conduta de vida calcada na concepção unitária do sagrado e em práticas espiritualizadas e ascéticas de veneração. Segundo Johnson (2013), o contexto mais amplo da afirmação deixaria claro que o filósofo de Tiro não teria em mente os sacrifícios tradicionais. Pautando-se pela posição de Porfírio de que uma pessoa desenvolve seu conhecimento de Deus não por meio de sacrifícios, mas pela prática da virtude - e considerando as prescrições porfirianas de sacrifícios não sangrentos em seu *De abstinentia* - o estudioso comprehende os “altares de Deus” mencionados na passagem como uma metáfora para práticas filosóficas ou contemplativas realizadas espiritualmente pelos sábios.

Contudo, se o discípulo de Plotino propugna sistematicamente uma conduta de vida espiritualizada, em que a busca por Deus se dá em termos de uma prática virtuosa e de dedicação contínua ao conhecimento da verdade, desarticulada de preocupações mundanas e corpóreas, é necessário distinguir a quais interlocutores da hierarquia social cada enunciado se dirige. Na visão porfiriana, todas as tradições espirituais, sendas salvíficas e expressões étnico-religiosas, a despeito de serem relativas e estarem presas à multiplicidade - o que as distancia, pois, da unicidade da verdade última -, possuem seu valor, seu papel na ordenação do ser e sua compreensão, ainda que parcial, da realidade. Não obstante, apenas o seletivo grupo daqueles que se dedicam à filosofia (a elite espiritual da qual Porfírio, naturalmente, faz parte) é capaz de ascender efetivamente à univocidade da verdade e à fonte do ser.

Se se preconiza, de forma tão premente, a conservação dos cultos tradicionais, não há de se recorrer aí, nos parece, a uma leitura figurativa, *superinterpretando* o texto, mas compreender que não é Marcela que Porfírio tem em vista ao enunciar esse trecho específico do discurso. Da esposa, ele reconhece explicitamente as qualidades filosóficas; como observa Clark (2007), Marcela, viúva de um companheiro de estudos do filósofo de Tiro, não era uma pessoa comum, mas uma iniciada na via filosófica que também trilhava o caminho de retorno da alma.

Logo, aqueles que buscam a sabedoria devem reconhecer a importância da tradição, ainda que a ultrapassem - a verdadeira sabedoria transcende as tradições religiosas. A dicotomia é simples: que o vulgo, pois, se ocupe dos altares, ritos e sacrifícios; aos filósofos, pois, a filosofia.

Nesse sentido, Schott afirma:

Recognizing that Porphyry posits this hierarchical relationship between higher and lower comprehensions of cultural expression helps make sense of his attitudes toward traditional religion. On the one hand, Porphyry never denies the validity of sacrificial religion; in fact, he offers explicit praise of tradition: "For this is the greatest fruit of piety, to

honor the divine according to ancestral customs” (Marc. 18). On the other hand, an intelligent person, who is able to discern the different levels of signification in ritual acts, recognizes that “The consecrated altars of god do not harm, and if neglected, do not help” (Marc. 18). Porphyry draws an important distinction between the cult of the highest, Platonic god and the cults of all other, culturally specific deities. (2008, p. 86).

De fato, o que Porfírio promove, em sua perspectiva ecumênica e universalista, é uma tradução filosófica de outras formas étnico-culturais-religiosas presentes no Império, como demonstrado por Johnson (2013). Uma translação que enfatiza os elementos de uma verdade universal dispersamente presentes nas distintas tradições que conformam a identidade dos vários povos. Em contrapartida, a legitimidade dessas tradições depende substancialmente de sua própria *tradutibilidade* filosófica; isto é, do potencial que apresentam de convergirem ideologicamente, a partir de correspondências nem sempre aparentes, com a concepção teológica neoplatônica. Como assinala Schott: “*Porphyry removes ‘universal’ meanings from their ‘native’ contexts. Fitting these ‘universal’ elements into his ecumenical bricolage, he leaves behind everything specifically ‘Greek’ or ‘Egyptian.’*” (2008, p. 86)

O que Johnson (2013), nos parece, não sublinha suficientemente, mas Schott (2008) destaca, é que essa tradução se faz a partir de uma matriz helenocêntrica, organicamente conjugada com a hegemonia imperial romana que não só a enquadra como, materialmente, a viabiliza. Desse modo, a tradução filosófica de formas e expressões étnico-culturais efetuada por Porfírio a partir do centro ideológico do Império redunda não só em um mapeamento dessas alteridades culturais, mas também, a despeito de sua aparência equalizadora, em uma forma de dominação ideológica, que corresponde à soberania material objetiva das classes dominantes romanas centralizadas sobre subalternizados e periferias do Império.

Entendemos ainda que o acento incisivo de Porfírio na importância dos cultos tradicionais no excerto da *Carta a Marcela*, que ecoa tão significativamente o fragmento porfiriano analisado, é

também uma crítica tácita ao cristianismo. Nos dois textos, o filósofo alerta para as consequências funestas do abandono das formas tradicionais de religiosidade, pontuando, na *Carta*, que, se os deuses não se movem pela ira, tampouco deixam de trazer prejuízos aos homens quando ignorados. Nossa leitura dessa passagem busca apreender a sofisticada elaboração da obra, que se vale de diferentes procedimentos e recursos para contrapor, sutilmente, a cultura helênica ao cristianismo, demonstrando a inferioridade deste em comparação àquela (Sodano, 2006).

De outra parte, voltando ao fragmento do *Contra os cristãos*, parece-nos acertada a suposição de Harnack (2010, p. 361) de que a cidade mencionada é Roma. Essa referência desempenha um papel importante pois, retoricamente, implica uma extração de quaisquer particularismos ou limitações geográficas, alçando o ataque a um *status englobante* que reforça o retrato do cristianismo como adversário antagônico do Império. A sombra que a ameaça cristã projeta sobre Roma, pelo abandono das tradições religiosas que promove, é vista, por um nexo metonímico, como algo que paira sobre o domínio imperial em sua totalidade.

Johnson (2013) nos oferece um panorama matizado das relações de identidade/alteridade que Porfírio estabelece com Roma. Porém, sua abordagem da problemática se fia, mormente, pela etnicidade: até que ponto o filósofo de Tiro, bárbaro convertido em intelectual cosmopolita e beneficiário da expansão do Império se identifica com um *ethos* romano ou mesmo helênico. Do nosso ponto de vista, contudo, a questão é compreender a atuação de Porfírio enquanto pensador ideologicamente associado às classes dominantes da intrincada e heterogênea sociedade em que vive, posto que, para além dos privilégios de que goza pelas determinações histórico-sociais que sobre si incidem, o sistema filosófico que desenvolve e prescreve atua de forma eminentemente conservadora, propugnando um *ser* e um *dever-ser* (Lukács, 2013) a favor da manutenção do *statu quo*, isto é, das relações e representações que constituem essa formação social e que ela repõe ao se reproduzir. Em outras palavras, trata-se de identificar o papel social que o filósofo platônico desempenha e como

o faz; e não as representações culturais ou filosóficas com as quais ele pessoal e subjetivamente possa ter se identificado.

Nesse sentido, Schott assinala a percepção dos cristãos comuns ao filósofo de Tiro e às classes dominantes no contexto imperial:

Porphyry and the emperors perceived the Christians as a threat to imperial order, an order that depended on stark contrasts between ruler and ruled, metropolis and province. Christians, so Greco-Roman at the same time that they seemed so entirely barbaric, transgressed these boundaries. (2008, p. 100).

Para Porfírio, a perfeita ordenação, que emana desde aquele princípio metafísico que é superior e anterior ao intelecto e a partir dele se desdobra, irradia-se pela realidade em seus diferentes níveis, até atingir a esfera material. Assim, pode-se perceber que o tendencial desprendimento do mundo da *pólis* não implica uma abdicação de sua responsabilidade para com ele, posto que parte integrante de um cosmos unitário. Ainda que distante da identidade perfeita do Um, a multiplicidade do mundo social não é completamente estranha ao filósofo, que nela intervém. Plotino combateu vigorosamente os gnósticos; Porfírio não se furta a fazer o mesmo com relação aos cristãos. Esse combate é, do ponto de vista de sua práxis, socioideológico - visa a manutenção do ordenamento da realidade por meio da ratificação das balizas que a organizam segundo a cosmovisão dominante. É por isso que a manutenção da tradição religiosa, aparentemente alheia à teologia porfiriana, se mostra tão central em sua crítica frente ao avanço do cristianismo.

Uma pandemia/um pandemônio

Resta-nos, agora examinar historicamente a peste que, durante tantos anos, se apoderou da cidade - τοσοῦτον ἔτῶν κατείληφεν ἡ νόσος τὴν πόλιν. Cook (2002) menciona vagamente a existência de pestilências entre os anos de 253 e 268 EC; mas investigações mais recentes permitiram uma identificação positiva da peste mencionada pelo filósofo de Tiro com a chamada Praga de Cipriano, epidemia

surgida em meados do terceiro século e que integra, com outros variados e intrincados processos em diferentes regiões e esferas sociais, a famosa crise do século III.

Na verdade, o excerto de *Contra os cristãos* sobre o qual nos debruçamos não é a única menção de Porfírio de que dispomos a respeito dessa praga. Conforme Harper (2015, p. 237), há uma breve menção a uma peste não identificada na *Vida de Plotino* (301 EC), que pode ser, nos parece, seguramente relacionada à Praga de Cipriano. Trata-se de uma passagem em que Porfírio, ao abordar os costumes de higiene e saúde de Plotino e mencionando que este sofria de uma de moléstia intestinal, observa que o ancião não ia aos banhos públicos, mas era atendido diariamente em domicílio por uma equipe de massagistas. O avanço da peste, porém, os teria levado à morte, tendo a ausência do cuidado agravado a saúde de Plotino:

Embora amiúde acometido por um distúrbio intestinal, não tolerava o clister, dizendo não ser próprio de um ancião submeter-se a tais tratamentos, nem se submeteu a tomar remédios teriacais, dizendo que não se deve aceitar alimentos oriundos do corpo de animais domésticos. Também se abstinha do banho, mas recebia massagens todos os dias em casa. Quando a peste se agravou, aconteceu de morrerem seus massagistas e, como negligenciou esse tratamento, deixou que nele se instalasse uma angina aguda. (Porfírio, 2006, p. 164-165).

Embora não forneça mais detalhes, a passagem demonstra que o impacto da pandemia continuou significativo por décadas (Harper, 2015, p. 237) - e em um contexto no qual ela não estava sendo instrumentalizada para a crítica aos cristãos. Talvez, como sugerem Orsag, Mckinney e Reeder (2023), Plotino tenha intencionalmente renunciado às massagens durante o surto, fator que, conjugado com sua abstenção dos banhos públicos, pode tê-lo protegido do contágio. Por outro lado, pode-se supor que aqueles que se infectavam procuravam alívio justamente nessas termas, como prescrito pela medicina romana, o que deve ter facilitado a contaminação dos massagistas mortos, que, presumivelmente, atendiam também nesses espaços.

Já na segunda metade do século II, o Império sofrera os impactos de uma epidemia de grandes proporções, no já mencionado contexto de recrudescimento do anticristianismo público sob os Antoninos. Referimo-nos, justamente, à Peste Antonina (165-180), hoje considerada uma pandemia que afetou globalmente os territórios romanos, que se estendiam, então, desde o que hoje é Portugal até a Armênia contemporânea, e de partes da moderna Alemanha até a atual Argélia, com uma população estimada em cerca de 50 milhões de habitantes (Sáez, 2016). Calcula-se que a peste, atualmente associada à varíola, teria dizimado entre 5 e 15% desse contingente populacional (Geoffroy; Díaz, 2020); sendo sua causa, majoritariamente, atribuída aos cristãos, que então se expandiam e eram, como assinalado, apontados como inimigos de Roma e de seus deuses tradicionais.

Já a Praga de Cipriano, a que Porfírio se reporta no excerto de seu *Contra os cristãos* e na *Vida de Plotino*, recebeu essa alcunha graças a Cipriano de Cartago - testemunha-chave do fenômeno. Táscio Cecílio Cipriano era um bispo cristão recém-convertido em Cartago durante a peste, liderando comunidades cristãs locais diante do flagelo. Assim, para além da cultura material, as obras *De mortalitate* (252 EC) e *Ad Demetrianus* (253 EC), redigidas pelo bispo, figuram como as principais fontes primárias para o estudo da praga, fornecendo informações detalhadas inclusive sobre seus sintomas e enfrentamento.

De acordo com as conclusões de Orsag, Mckinney e Reeder (2023), a Praga de Cipriano foi provavelmente uma epidemia de febre hemorrágica viral causada pelo vírus Marburg, patogênico da família do Ebola. Tendo origem na África não romana, o vírus teria chegado ao Império através do Egito, embora a região dos Balcãs tenha se consolidado, posteriormente, como epicentro no *orbis romanus*. Os autores enfatizam se tratar de uma pandemia, cuja duração situam entre os anos de 248-262 EC, destacando a concentração de seus impactos nos centros urbanos.

Sobre a cronologia da peste, diferentemente de pesquisas precedentes e dos próprios autores romanos, Orsag, Mckinney e

Reeder (2023) não atribuem ao mesmo surto as mortes ocorridas entre 263 e 270; dentre as quais se destaca a do imperador Cláudio II, ocorrida em 270. O soberano teria sido vítima de uma doença que, partindo dos godos que ele havia vitoriosamente combatido, contaminara as tropas estacionadas em Sirmio. Os investigadores concluem se tratar de um patógeno diferente daquele da Praga de Cipriano e de origem externa, não endêmica, no que parecem estar corretos (Orsag; Mckinney; Reeder, 2023).

Seja como for, aos olhos dos contemporâneos, todos esses eventos epidêmicos apareciam, naturalmente, como um só flagelo que se arrastava por anos, assolando ora uma ora outra localidade com mais ênfase. Isso é significativo se pensarmos que a datação convencional do *Contra os cristãos* é justamente 270, o mesmo ano da morte de Cláudio II.

Irrompendo, portanto, quase cem anos depois da Peste Antonina, a pandemia do século III desempenhou um papel fundamental na crise e trouxe implicações ainda mais significativas que sua predecessora:

La Peste Antonina, que se desarrolló a fines del siglo II, puede ser considerada global por las implicancias y alcances que tuvo en el Imperio Romano. En el inestable siglo III, la Peste Cipriana produjo resultados aún peores por la debilidad del Estado romano, a pesar de ser una pandemia en términos de alcances bastante similar. [...] Mientras la principal y más importante consecuencia de la Peste Antonina fue la alteración de la estructura productiva con efectos importantes en la economía del imperio, la consecuencia más importante de la Peste Cipriana sería en el aspecto ideológico-religioso.

En clave militar las bajas por enfermedades en un contexto donde los hombres hábiles para el servicio eran escasos, produjo un impacto al no disponer de tropas para defender las fronteras. Los pueblos del norte, migrando por la presión climática, presionaron las fronteras y el ejército no fue capaz de impedirlo; este proceso de invasiones junto con la emergencia del cristianismo como fe mayoritaria en la sociedad

son claves para comprender el fin del mundo antiguo.
(Geoffroy; Díaz, 2020, p. 454).

As injunções postas pela pandemia são cruciais para a apreensão da dinâmica histórica que configura o período, dado que a Praga de Cipriano tanto enseja novos dilemas quanto atua como catalisador de processos de desagregação, instabilidade e tensão social que já vinham se desenvolvendo. Sob esse viés, a crise se revela enquanto um plexo de problemáticas que se coagulam no período em questão, não sendo possível atribuir-lhe uma causalidade unilateral ou imediata, já que se trata de processos que se retroalimentam reflexivamente.

Dentre os influxos da peste, não devemos subestimar aqueles especificamente ideológico-religiosos, pois, a despeito de sua processualidade menos aparente e mais elusiva, suas reverberações tendem a irradiar de modo bastante amplo, assumindo, por meio de intrincadas mediações, objetificações absolutamente concretas. A crise do terceiro século constituiu um verdadeiro ponto de inflexão para a dinâmica religiosa no âmbito do Império. O denso complexo de problemáticas vivenciado pela sociedade romana tanto poria em xeque as religiosidades públicas e privadas tradicionais - cuja resposta repressiva seria sistemática e incisiva - quanto alimentaria uma posterior expansão do cristianismo (atravessada por conflitos intestinos) em muitas regiões e dimensões do Império. Na realidade, desde o início da pandemia, a reação das autoridades institucionais se deu, em larga medida, por meio da ação religiosa e, em um panorama como esse, os cristãos mantiveram sua condição de bode expiatório preferencial.

Do ponto de vista político-institucional, após derrotar Filipe, o Árabe, que reinara entre fevereiro de 244 e setembro de 249, Décio se tornou imperador. Filipe teria sido simpático ao cristianismo ou mesmo o primeiro imperador cristão de Roma, o que faz de Décio o perfeito antípoda de seu antecessor. A transição anunciaava, desde o início, uma mudança drástica de rumo na condução das questões espirituais, com uma perspectiva nada auspíciosa para o cristianismo. Parece plausível, pois, considerar que a Praga de Cipriano tenha sido

uma motivação importante para que o novo governante, de perfil eminentemente conservador, promulgasse um édito, no início de 250 EC, exigindo que todos os cidadãos propiciassem um sacrifício aos deuses perante magistrados de sua comunidade em favor da segurança do Império e como demonstração de lealdade. Para aqueles que performatizassem o rito seria entregue um *libellus*, isto é, um certificado que atestava o respeito à exigência religiosa imperial; para quem se recusasse a fazê-lo, havia toda uma estrutura disponível para resguardar, repressivamente, a ordem instituída. (Harper, 2017)

Como pontua Sordi (2011), Décio promoveu uma ampla propaganda calcada na restauração religiosa - discurso absolutamente consonante com um anticristianismo de forte apelo popular sobredeterminado pela conjuntura crítica. A imagem então projetada pela ideologia imperial se coagula no epíteto *restitutor sacrorum*, atribuído a Décio em uma inscrição epigráfica encontrada na antiga cidade de Cosa. É significativo que esse epíteto só seria retomado por Juliano, o Apóstata (Marelli, 1984; Sordi, 2011). Inequivocamente, Décio buscou angariar o favor de parcelas significativas tanto das elites conservadoras quanto da opinião pública mais ampla que se opunha à política de tolerância religiosa que vigorara nas décadas precedentes.

A culpabilização dos cristãos pela Praga de Cipriano foi um expediente ideológico amplamente difundido. Se Porfírio enuncia a acusação em Roma, em uma época em que a peste já arrefecera, Cipriano já se defendera dela, em Cartago, anos antes e em pleno morticínio. Contudo, a adesão popular à perseguição dos cristãos de forma mais objetiva variou muito de cidade para cidade (Sordi, 2011). Enquanto em Roma a repressão enfraqueceu depois de algumas prisões e mortes, dentre estas, a do Papa Fabiano, em 250; na África romana, que era então um dos principais focos de tensão religiosa do Império, a perseguição assumiu contornos mais violentos.

Esse panorama reforça a centralidade do testemunho legado por Cipriano. Das duas principais composições do bispo que abordam a pandemia, *De mortalitate* foi redigida para a própria comunidade

cristã local para oferecer consolo diante da tribulação, explanações que propiciassem a atribuição de sentido religioso à calamidade e orientações sobre como enfrentá-la. Por sua vez, *Ad Demetrianus* apresenta elementos ainda mais caros à presente reflexão, dado que a epístola, de caráter apologético, busca contestar a acusação de que os cristãos seriam os responsáveis pelos infortúnios do Império. O destinatário era provavelmente um magistrado e retórico, adversário dedicado dos cristãos em Cartago. Embora não disponhamos do seu lado da polêmica, depreende-se da refutação de Cipriano que a estratégia de Demetriano consistiu basicamente na usual acusação de que as calamidades que se abatiam sobre o Império eram efeito do desprezo cristão pelos deuses tradicionais. A resposta de vários apologistas, como dito, dentre eles, Cipriano, foi que essas mazelas eram realmente castigos divinos, mas que estes estavam sendo infligidos aos romanos pelo deus cristão, em função de sua maldade, de sua recusa da verdade e de sua insistência em perseguir o cristianismo. (Deferrari, 2007, p. 163)

Cipriano inicia seu discurso afirmando que por muito tempo ignorou, pacientemente, os ataques de Demetriano, mas que é chegada a hora de responder às acusações de que os cristãos são responsáveis pelas guerras frequentes, pela exacerbação da peste e da fome e pelos danos causados pelas secas. Segundo o bispo cartaginês, a continuidade de seu resignado silêncio poderia ser interpretada como admissão de culpa, o que lhe constrangia a responder à altura (*Ad Demetrianus*, II). Em uma dicção não muito distante da de Tertuliano, Orígenes e Arnóbio, Cipriano procura refutar a culpabilização dos cristãos pelos males que acometem a sociedade:

Dixisti per nos fieri et quod nobis debeant inputari
omnia ista quibus nunc mundus quatitur et uruetur,
quod dii uestri a nobis non colantur. (*Ad Demetrianus*
3)

Disseste que por nós são causadas e a nós devem ser imputadas todas essas coisas pelas quais agora o mundo é abalado e oprimido, pois vossos deuses não são por nós cultuados.

[...] nec dicatis mala accidere, quia dii uestri a nobis non colantur, sed sciatis esse hanc iram Dei, Dei hanc esse censuram. ut qui beneficiis non intellegitur uel plagis intellegatur. (*Ad Demetrianus* 23)

[...] e não digais que os males sucedem porque vossos deuses não são por nós cultuados, mas saibais que esta é a ira de Deus, esta é a censura de Deus. De modo que quem não é conhecido pelos seus benefícios pelo menos por suas pragas seja conhecido.

Como se nota, há um intrincado entrelaçamento entre a esfera da religiosidade e o processo pandêmico que vem à luz com a Praga. Nesse sentido, Harper (2016) e Silva e Lima Neto (2020) enfatizam não só os impactos decisivos dessa peste sobre a dinâmica social romana, mas assinalam uma ligação umbilical entre a Praga e as perseguições aos cristãos levadas a cabo no século III.

Assim, a culpabilização do cristianismo pelas mazelas sofridas pela sociedade romana nos séculos II e III não constitui uma circunstância secundária no cenário então delineado. O fato de que tantos autores cristãos se dediquem a contestar essa acusação demonstra o peso que ela assumiu na tessitura de respostas ideológicas naqueles contextos de crise. Aparentemente, esses autores se deram conta de que se tratava de um discurso capaz de inflar a animosidade pública contra o cristianismo, dada sua ressonância popular, contribuindo para justificar ações estatais conservadoras e repressivas.

O fragmento de *Contra os cristãos*, preservado por Eusébio, cuja importância é ainda maior dada a confiabilidade de sua autoria, deve, pois, ser lido não como crítica original ao cristianismo, mas como parte de um embate ideológico-discursivo mais amplo. À medida que sucessivos processos de tensionamento e instabilidade social vão aflorando historicamente na sociedade imperial, classes dominantes e opinião pública parecem interseccionar-se na busca por um bode expiatório conveniente.

E isso se aplica quer a pagãos quer a cristãos, posto que, de ambos os lados, são formuladas respostas ideológico-pragmáticas

para uma conjuntura crítica. A ideologia religiosa intervém como complexo de representações, acerca dessa realidade, que conjuga uma concepção do *ser* com uma do *dever-ser*, as quais tornam o cotidiano - por mais crítico, instável e ameaçador que este se apresente - manobrável, suportável, dotado de sentido e idealmente organizado. Tal processo, por conseguinte, enseja uma *práxis* social e subjetivamente funcional, consoante com as necessidades postas pelas circunstâncias sociais. É sob esse prisma que se conformam complexos ideológicos que abarcam representações dicotônicas relacionais, que se expressam por posições antagônicas, tais como um “nós” e um “eles”, “bem” e “mal”, “certo” e “errado”, ou, nesse caso, a separação entre piedosos, de um lado, e causadores da ira divina, de outro; o que serve para pagãos e cristãos.

Ainda que a filosofia porfiriana prescreva uma religiosidade desprendida do sensível e pautada pelo cultivo pessoal de virtudes espiritualizadas, esses são, claro está, os meios pelos quais deve ser conduzida a vida do filósofo: membro da elite intelectual-espiritual do mundo dos homens. Esse seletivo grupo se dedica ao conhecimento da verdade que foi desenvolvido e abrigado pela tradição platônica, mas que também se manifesta, parcial e fragmentariamente, em outras culturas étnico-religiosas.

Por outro lado, a manutenção dos cultos tradicionais, a observação dos costumes pátrios e dos ritos convencionais é vital, na ótica porfiriana, para a preservação de uma ordem e coesão sociais que, malgrado terrenas, espelhariam um ordenamento deveras superior. Esse zelo pela tradição e pela hierarquia do mundo bem como pela chave filosófica que permite compreendê-lo é o que motiva a combativa posição que o filósofo assume frente aos cristãos.

É também por meio dessa cartografia ideológica que Porfírio comprehende os distúrbios que acometem a vida social dos homens em sua articulação com aqueles que afetam o mundo dos deuses, encontrando na espiritualidade cristã - que, ao afirmar-se intransigentemente como verdade única, rompe até mesmo os limites da relativamente flexível alteridade porfiriana - a fonte das conturbações à sua volta. O cristianismo arroga para si, com seu

exclusivismo religioso, não o direito de ser uma verdade, mas o de ser *a verdade*. Ao fazê-lo, tanto coloca em xeque os privilégios e os poderes de Porfírio enquanto representante da ideologia dominante quanto desestabiliza os princípios que o filósofo de Tiro concebe como ordenadores da realidade em seus diferentes níveis de configuração.

E se, como mostramos, no período em questão, os cristãos leem as calamidades que assolam os homens de forma em tudo análoga, ainda que pelo avesso, claro está que nenhum lado se vê desprovido dessa peça-chave: o outro - para que o quebra-cabeça do dia a dia, conquanto amedrontador, pareça lenitivamente completo, oferecendo um sentido maior e funcional para a penosa existência cotidiana de cada indivíduo.

Disponibilidade de Dados

Não aplicável.

Bibliografia

ADDEY, C. (2022). Dreams, Medicine and Healing in Late Antiquity: Oneiromancy (Dream Divination) in Porphyry's Philosophy From Oracles. In: COUTINHO, L.; FERNANDES, E. (org.). *Cura e encantamento: rito, mito e psicologia*. Brasília-DF, Tanto Mar, p. 113-148.

BARACAT JÚNIOR, J. C. (2006). Porfírio. *Sobre a vida de Plotino e a organização de seus livros*. In: BARACAT JÚNIOR, J. C. *Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino, introdução, tradução e notas*. Tese. Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

BECERRA, J. D. (2011). Porfirio. *ΠΡΟΣ ΜΑΡΚΕΛΛΑΝ*. México, UNAM.

CHEVITARESE, A. L. (2006). Cristianismo e Império Romano. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro, EDUFES, p. 161-174.

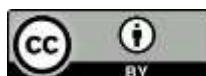
- CLARK, G. (2007). Augustine's Porphyry and the Universal Way of Salvation. In: KARAMANOLIS, G.; SHEPPARD, A. *Studies on Porphyry*. London, University of London, p. 127-140.
- COOK, J. G. (2002). *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*. Peabody, Hendrickson Publishers.
- COOK, J. G. (2004). *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- CORNELLI, G. (2006). Jesus “Homem Divino”: para uma história comparada do termo no mundo antigo”. In: CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G.; SELVATICI, M. (org.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo, Annablume/Fapesp, p. 61-82.
- DEFERRARI, R. J. (2007). Cyprian. *Treatises*. Washington, The Catholic University of America Press.
- DINDORF, L. (ed.) (1867). Eusebii Caesariensis. *Praeparatio Evangelica*. Volumes 1-2. Leipzig, Teubner.
- GEOFFROY, A. S.; DIAZ, J. P. (2020). From the Antonine Plague to the Cyprian Plague: Scopes and consequences of global plagues in the Roman Empire in the 3rd century AD. *Revista chilena de infectología* 37, n. 4, p. 450-455.
- HARPER, K. (2016). Another Eye-witness to the Plague described by Cyprian and notes on the “Persecution of Decius”. *Journal of Roman Archaeology* 29, p. 473-476.
- HARPER, K. (2015). Pandemics and passages to late antiquity: rethinking the plague of c.249-270 described by Cyprian. *Journal of Roman Archaeology* 28, p. 223-260.
- HARPER, K. (2017). *The Fate of Rome: Climate, Disease, and the End of an Empire*. Princeton, Princeton University Press.
- HARTEL, W. von (ed.) (1868). Cyprian. *S. Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia*. Corpus Scriptorum Eccl. Latinorum. Volume 3.1. Ed. Vienna, Gerold.
- HENDERSON, J. (ed.) (1977). Tertullian. *Apology; De spectaculis*. Trad. T.R. Glover. Minucius Felix. *Octavius*. Trad. G. H. Rendall. The Loeb Classical Library. Cambridge, Harvard University Press.

- ISLAS, J. D. B. (2011). Introducción general. In: ISLAS, J. D. B. (2011). *Porfirio. ΠΡΟΣ ΜΑΡΚΕΛΛΑΝ*. México: UNAM, p. 17-103.
- JOHNSON, A. P. (2013). *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: The Limits of Hellenism in Late Antiquity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KLOSTERMANN, E. (1976). *Origenes. Matthäuserklärung*. Vol. II. *Origenes Werke XI*. Berlin, Akademie-Verlag.
- LUKÁCS, G. (2013). *Para uma ontologia do ser social*. Vol. 2. Trad. N. Schneider, I. Tonet e R. V. Fortes. São Paulo, Boitempo.
- MARELLI, U. (1984). L'epigrafe di Decio a Cosa e l'epiteto di «restitutor sacrorum». *Aevum* 58, f. 1, p. 52-56.
- MARX, K.; ENGELS, F. (2007). *A ideologia alemã*. Trad. R. Enderle, N. Schneider e L. C. Martorano. São Paulo, Boitempo.
- MORLET, S. (2011). Eusebius polemic against Porphyry: a reassessment. In: INOWLOCKI, S.; ZAMAGNI, C. (ed.). *Reconsidering Eusebius: collected papers on literary, historical, and theological issues*. Leiden; Boston, Brill, p. 119-150.
- MUSCOLINO, G. (ed.). (2009). *Porfirio. Contro i cristiani*: nella raccolta di A. von Harnack con tutti i nuovi frammenti in appendice. Presentazione di G. Grgenti. Milano, Bompiani.
- OEHLER, F. (ed.) (1846). Arnobius. *Adversus nationes*. Lib. VII. Lipsiae: Typis et sumptibus Bernh, Tauchnitz.
- ORSAG, M.; MCKINNEY; A. E.; REEDER, D. M. (2023). *Interdisciplinary Insights from the Plague of Cyprian: Pathology, Epidemiology, Ecology and History*. Cham/Switzerland, Palgrave Macmillan.
- SÁEZ, A. (2016) The Antonine plague: A global pestilence in the II century d.C. *Revista chilena de infectología* 33, n. 2, p. 218-221.
- SCHOTT, J. M. (2008). *Christianity, empire and the making of religion in late antiquity*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- SILVA, É. C. M. da; LIMA NETO, B. M. (2020). A Praga de Cipriano de Cartago (c. 249-270 D.C.): uma resposta política e social à pandemia. *PHOÔNIX* 26, v. 2, p. 157-187.

- SIMMONS, M. B. (1995). *Arnobius of Sicca: Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*. Oxford, Clarendon Press.
- SODANO, A. R. (trad.) (2005). Porfirio. *Astinenza dagli animali*. Prefazione, introduzione e apparati di G. Girgenti. Milão, Bompiani.
- SODANO, A. R. (2006). Porfirio. *Vangelo di un pagano*. Lettera a Marcela, Contro Boeto, Sull'anima, Sul "Conosci te stesso". Seguito da Vita di Porfirio di Eunapio. Milano, Bompiani.
- SORDI, M. (1983). *I cristiani e l'Impero Romano*. Milano, Jaca Book.

Editores: Beatriz de Paoli & Gabriele Cornelli

Submetido em 28/06/2024 e aprovado para publicação em 02/10/2025



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença Creative Commons Attribution, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado.

Gostaria de enviar um artigo para a Revista *Archai*? Acesse
<http://www.scielo.br/archai> e conheça nossas *Diretrizes para Autores*.
